Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica



TOMO 1 / A - H

Herder

Basado en el
Lexikon für Theologie und Kirche, 3.ª edición

Fundado por
Michael Buchberger

Directores de la edición
Walter Kasper
Konrad Baumgartner
Horst Bürkle
Klaus Ganzer
Karl Kertelge
Wilhelm Korff
Peter Walter

Walter Kasper

DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO DE EXÉGESIS Y TEOLOGÍA BÍBLICA

Marciano Villanueva Salas
(edición, presentación y traducción)

TOMO I
A - H

Herder

Diseño de cubierta: Claudio Bado

ISBN de la obra completa: 978-84-254-2556-1
ISBN del tomo I: 978-84-254-2725-1

Imprenta: Liberdúplex
Depósito legal: B-16.908-2011
Printed in Spain, Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

SUMARIO

PRESENTACIÓN

Los dos volúmenes de que consta el presente *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica* reproducen esencialmente el contenido de los conocimientos bíblicos aportados por la fundamental obra alemana *Lexikon für Theologie und Kirche,* en su tercera edición, revisada entre los años 1993 y 2001, en los que se sintetiza el nivel de la investigación exegética sobre cuestiones bíblicas en el momento actual, ampliados, para esta versión castellana, con noticias específicas referidas al espacio cultural hispanohablante.

Dentro del vasto paisaje de información remansada en los 11 densos volúmenes de la obra original, el *Diccionario* localiza su interés en dos aspectos en particular. Se otorga, en primer lugar, una especial atención a la exposición de los *grandes temas* que configuran, por así decirlo, la trama básica del mensaje bíblico (creación, pecado, muerte, redención, alianza, promesa, liberación, sacrificio, amor, salvación, santificación, sexualidad, misericordia, oración...), tratados a modo de monografías, a través de cuyo análisis se intenta llegar hasta el sentido más profundo del mensaje de Dios a la humanidad. Son, con frecuencia, problemas que, más allá del marco estrictamente bíblico, atañen a la experiencia y al pensamiento humano global y que en el *Lexikon* son expuestos desde sus múltiples perspectivas (sociológica, filosófica, teológica, jurídica, en la historia de las religiones, en la literatura, en el arte, etcétera). También, por consiguiente, en esta versión española se ha desbordado, cuando así se ha juzgado conveniente para una cabal comprensión, el marco estrictamente bíblico para dar cabida a otras reflexiones complementarias.

El segundo punto de focalización del *Diccionario* se concentra en el proceso de génesis y evolución de los textos revelados. Se sitúa en el tiempo y en el espacio el germen primero de los escritos, a menudo aclimatado, sobre todo en el Antiguo Testamento, en las tradiciones orales tribales o en el entorno de los santuarios locales preestatales, y se describen sus primeras etapas de consignación escrita, sus fases de re-relectura y de reinterpretación a la luz de las nuevas experiencias históricas o de las reflexiones de los círculos sacerdotales, de los discípulos de los profetas, de las escuelas deuteronomistas e históricas o del contacto con las culturas filosóficas y religiosas de otros pueblos. Un proceso, pues, prolongado a lo largo de múltiples generaciones, una *re*-escritura que descubre la verdadera naturaleza de los escritos inspirados, que no surgen de pronto en el paisaje religioso humano y se mantienen inmutables a modo de bloques erráticos inertes e impermeables, sino que son

palabra viva, que crece, se enriquece y acompaña al pueblo de la revelación a modo de columna de nube y fuego que ilumina y marca su camino en las noches y los días de su peregrinación por la historia.

Merced a este doble esfuerzo de profundización exegética y teológica de los grandes temas bíblicos por un lado y de análisis de la génesis y la evolución del mensaje bíblico y de su paulatino enriquecimiento por otro lado, este *Diccionario* intenta dar cumplimiento a uno de los cometidos básicos de la hermenéutica contemporánea tal como la define la Constitución dogmática sobre la revelación divina del Concilio Vaticano II: «El intérprete de la Sagrada Escritura debe investigar con atención qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos» (*Dei Verbum,* 12).

A este precepto de comprensión del sentido originario de los escritos sagrados responde asimismo la preocupación por el análisis filológico de los vocablos, remontándolos a sus antecedentes más remotos (sumerios, acadios, egipcios...), o comparándolos con los de las lenguas contemporáneas (iranias, ugaríticas, griegas), y por las derivaciones de sus significados. Se transcriben, en grafía hebrea o griega, los términos más señalados, trasladando de este modo al lector de nuestros días su sabor bíblico directo y proporcionando a la vez un anclaje firme a los conceptos, a salvo de las fluctuaciones de las traducciones. Para la transliteración latina, la versión española se atiene al criterio de la edición alemana, garantizando de este modo la unidad y la uniformidad con el conjunto de la obra.

En la actualización de la *bibliografía* se ha procurado dar cabida especial a las obras más al alcance del lector español.

Marciano Villanueva S.

COLABORADORES DEL DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO DE EXÉGESIS Y TEOLOGÍA BÍBLICA

AHN, Gregor
ALBERIGO, Giuseppe
ANGERSTORFER, Andreas
AUFFARTH, Christoph

BACKHAUS, Knut
BAUER, Johannes B.
BAUMGART, Norbert Clemens
BAUMGARTNER, Alois
BECHMANN, Ulrike
BECKER, Hans-Jürgen
BECKER, Joachim
BEESTERMÖLLER, Gerhard
BEINERT, Wolfgang
BERGER, Klaus
BERGER, Rupert
BEUTLER, Johannes
BEYERLE, Stefan
BLECKMANN, Bruno
BÖCHER, Otto
BODENDORFER-LANGER, Gerhard
BOHLEN, Reinhold
BONS, Eberhard
BÖRNER-KLEIN, Dagmar
BORSE, Udo
BÖSEN, Willibald
BRANDENBURGER, Stefan
BRANDSCHEIDT, Renate
BRAULIK, Georg
BREUNING, Wilhelm
BROER, Ingo
BRUNERT, Gunil
BRUNNER, Hellmut
BÜRKLE, Horst
BUSSE, Ulrich

CAMP, Ludger
CASANELLAS, Pere
COURTH, Franz

DAHMEN, Ulrich
DASCHNER, Dominik M.
DAUER, Anton
DAUTZENBERG, Gerhard
DEINES, Roland
DEMMER, Klaus
DENINGER-POLZER, Gertrude
DESELAERS, Paul
DEXINGER, Ferdinand
DIEDRICH, Friedrich
DIRSCHERL, Erwin
DOHMEN, Christoph
DÖRING, Alois
DORMEYER, Detlev
DÖRR, Bernhard
DRIJVERS, Han J. W.
DSCHULNIGG, Peter

EBNER, Martin
ECKERT, Jost
EGO, Beate
EHAM, Markus
EIBACH, Ulrich
EINSTEIN, Georg M.
ELLIGER, Winfried
ENDERS, Markus
ENGEL, Helmut
ERNST, Josef
EVANG, Martin

FABER, Eva-Maria
FABRY, Heinz-Josef
FAIVRE, Alexandre
FANDER, Monika
FIEDLER, Peter
FINDEIS, Hans-Jürgen
FISCHER, Georg
FISCHER, Irmtraud
FISCHER, Thomas
FRALING, Bernhard
FRANKEMÖLLE, Hubert
FREVEL, Christian
FRITZ, Volkmar
FUCHS, Guido
FUHS, Hans F.

Gamberoni, Johann
García Trujillo, Sebastián
Geiger, Ruthild
Gerhards, Albert
Gerlitz, Peter
Gerstl, Doris
Gese, Harmut
Gielen, Marlis
Giesen, Heinz
Gnilka, Joachim
Görg, Manfred
Graf, Fritz
Greschat, Hans-Jürgen
Greshake, Gisbert
Grieser, Heike
Gross, Walter
Grulich, Rudolf
Grünwaldt, Klaus

Haag, Ernst
Hainthaler, Theresia
Hainz, Josef
Hall, Stuart G.
Hamm, Winfried
Hammerschmidt, Ernst
Heil, Cristoph
Heinen, Heinz
Henseler, Rudolf
Hentschel, Georg
Herrenbrück, Walter
Hiesel, Gerhard
Hild, Friedrich
Hilpert, Konrad
Hoffmann, Paul
Hofius, Otfried
Hoheisel, Karl
Hoppe, Rudolf
Hossfeldt, Franz-Lothar
Hotze, Gerhard
Hübner, Ulrich
Hunger, Hermann
Hutter, Manfred

Irsigler, Hubert

Jacobs, Martin
Janowski, Bernd
Jaschinski, Eckhard
Jüngling, Hans-Winfried

Kaczynsky, Reiner
Kampling, Rainer
Kaut, Thomas Johann Gregor
Kehl, Medard
Kern, Walter
Kertelge, Karl
Kessler, Dieter
Khoury, Adel Theodor
Kinet, Dirk
Kirchschläger, Walter
Kirigin, Branko
Klauck, Hans-Josef
Klijn, A. Frederik J.
Klimkeit, Hans-Joachim
Knauf-Belleri, Ernst Axel
Knoch, Otto B.
Korff, Wilhelm
Kratz, Reinhard Gregor
Kraus, Wolfgang
Krebernik, Manfred
Kremer, Jacob
Kubina, Veronica
Küchler, Max
Kügler, Joachim
Kühschelm, Roman
Kwasman, Theodore

Lamberty-Zielinski, Hedwig
Ladstätter, Markus
Laub, Franz
Léon-Dufour, Xavier
Lona, Horacio E.
Löning, Karl
Loretz, Oswald

Maier, Johann
Marböck, Johannes
März, Claus-Peter
Mayer, Bernhard
Mende, Theresia
Menke, Karl-Heinz
Merklein, Helmut
Mikat, Paul
Moenikes, Ansgar
Müller, Hans-Peter
Müller, Karlheinz
Müller, Paul-Gerhard

MÜLLER-FIEBERG, Rita
MURPHY-O'CONNOR, Jerome
MUSSNER, Franz

NEBEL, Richard
NEUBACHER, Edda
NIEHR, Herbert
NITZ, Genoveva
NORRIS, Frederick W.
NÜTZEL, Johannes M.

OBERLINNER, Lorenz
OHLER, Annemarie
Olshausen, Eckart
OTT, Martin
OTTO, Eckart

PAPADEROS, Alexandros
PAUS, Ansgar
PESCH, Rudolf
PETRI, Heinrich
POMPEY, Heinrich
PONGRATZ-LEISTEN, Beate
PRÖPPER, Thomas
PROSTMEIER, Ferdinand Rupert

QUACK, Anton

RADL, Walter
RADLBECK-OSSMANN, Regina
RAGACS, Ursula
RAPP, Ursula
REICHERT, Andreas
REISER, Marius
REITERER, Friedrich Vinzenz
REUTER, Eleonore
RIBERA, Josef
RIEDE, Peter
RITT, Hubert
RÖHRIG, Hermann-Josef
RÖLLIG, Wolfgang
RORDORF, Willy
RUFFING, Andreas
RUPPERT, Lothar
RÜTERSWÖRDEN, Udo

SAMERSKI, Stefan
SAND, Alexander
SATTLER, Dorothea
SCHEFFCZYK, Leo
SCHENKE, Ludger
SCHENKER, Adrian
SCHILSON, Arno
SCHIMMEL, Annemarie
SCHLOSSER, Jacques
SCHMELLER, Thomas
SCHMITT, Armin
SCHOCKENHOFF, Eberhard
SCHÖLLGEN, Georg
SCHOLTEN, Clemens
SCHOLTISSEK, Klaus
SCHRECKENBERG, Heinz
SCHREINER, Josef
SCHROER, Silvia
SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen
SCHWANK, Benedikt
SCHWANKL, Otto
SCHWEMER, Daniel
SCHWIENHORTS-SCHÖNBERGER, Ludger
SCORALICK, Ruth
SECKLER, Max
SEDLMEIER, Franz
SEIDL, Theodor
SEIDLMAYER, Stepahn
SIEGERT, Folker
SIEVERS, Joseph
SÖDING, Thomas
SOMMERFELD, Walter
STARK, Marcus
STEINS, Georg
STEMBERGER, Günter
STEYMANS, Hans Ulrich
STICHER, Claudia
STIGLMAIR, Arnold
STIMPFLE, Alois
STIPP, Hermann Josef
STRECK, Michael P.
STROTMANN, Angelika
SUNTRUP, Rudolf

THEOBALD, Michael
THOMA, Clemens

ULLRICH, Lothar
UNTERGASSMAIR, Franz Georg

VAN DER HORST, Pieter W.
VAN WINDEN, Jacobus C. M.
VANONI, Gottfried
VELTRI, Giuseppe
VILLANUEVA, Marciano
VOULGARIS, Christos

WACHTEL, Klaus
WACKER, Marie-Theres
WAHL, Otto
WALTER, Nikolaus
WALTER, Peter
WEBER, Margit
WEHNERT, Jürgen
WEHR, Lothar
WEIMAR, Peter
WEIPERT, Reinhard
WEISER, Alfons
WEISSMAYER, Josef
WENNING, Robert
WERLITZ, Jürgen
WERNER, Wolfgang
WIEMEYER, Joachim
WILMES, Bernd
WINGER, Wolfram
WISSMANN, Hans
WODTKE-WERNER, Verena
WOLFINGER, Franz
WOLTER, Michael
WOSCHITZ, Karl Matthäus

ZAPP, Burkard M.
ZENGER, Erich
ZERNDL, Josef
ZMIJEWSKI, Josef
ZWINGENBERGER, Uta

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Abreviaturas generales

a.C.	antes de Cristo
AT	Antiguo Testamento
cf.	véase
d.C.	después de Cristo
dir.	director, dirigido por
gr.	griego
h.	hacia
heb.	hebreo
l.c.	lugar citado
LXX	Versión griega del AT llamada *Septuaginta* o de los LXX
ms(s).	manuscrito(s)
n.	nacido
NT	Nuevo Testamento
p. ej.	por ejemplo
pág(s).	página(s)
par(s).	texto(s) paralelo(s)
s.	siglo
s(s).	siguiente(s)
TM	Texto Masorético
v(s).	versículo(s)
Vulg.	*Vulgata,* traducción latina de la Biblia
↗	Remisión a otro epígrafe de esta misma obra

Siglas de las fuentes

1. Libros de la Biblia

Abd	Abdías
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Bar	Baruc
Cant	Cantar de los Cantares
Col	Colosenses
1 Cor	Primera carta a los corintios
2 Cor	Segunda carta a los corintios
1 Cró	Primer libro de las Crónicas
2 Cró	Segundo libro de las Crónicas
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ecl	Eclesiastés*
Eclo	Eclesiástico**

*Citado también con la sigla **Qo**, tomada del título original hebreo, *Palabras de Qohélet* (o *Cohélet*).
Citado también por la sigla **Si, del título griego del libro, *Sabiduría de Jesús ben Sirá.* Por esta misma razón se le denomina a veces *Sirácida*.

Ef ... Carta a los efesios
Esd ... Esdras
Est ... Ester
Éx ... Éxodo
Ez ... Ezequiel
Flm ... Carta a Filemón
Flp ... Carta a los filipenses
Gál ... Carta a los gálatas
Gn ... Génesis
Hab ... Habacuc
Hch ... Hechos de los apóstoles
Heb ... Carta a los hebreos
Is ... Isaías
Jds ... Carta de Judas
Jdt ... Judit
Jl ... Joel
Jn ... Evangelio de Juan
1 Jn ... Primera carta de Juan
2 Jn ... Segunda carta de Juan
3 Jn ... Tercera carta de Juan
Job ... Job
Jon ... Jonás
Jos ... Josué
Jr ... Jeremías
Jue ... Jueces
Lam ... Lamentaciones
Lc ... Evangelio de Lucas
Lv ... Levítico
1 Mac ... Primer libro de los Macabeos
2 Mac ... Segundo libro de los Macabeos
Mal ... Malaquías
Mc ... Evangelio de Marcos
Miq ... Miqueas
Mt ... Evangelio de Mateo
Nah ... Nahún
Neh ... Nehemías
Nm ... Números
Os ... Oseas
1 Pe ... Primera carta de Pedro
2 Pe ... Segunda carta de Pedro
Prov ... Proverbios
1 Re ... Primer libro de los Reyes
2 Re ... Segundo libro de los Reyes
Rom ... Carta a los romanos
Rut ... Rut
Sab ... Sabiduría
Sal ... Salmos
1 Sam ... Primer libro de Samuel
2 Sam ... Segundo libro de Samuel

Sant Carta de Santiago
Sof Sofonías
1 Tes Primera carta a los tesalonicenses
2 Tes Segunda carta a los tesalonicenses
1 Tim Primera carta a Timoteo
2 Tim Segunda carta a Timoteo
Tit Carta a Tito
Tob Tobías
Zac Zacarías

2. Apócrifos y apocalipsis extracanónicos

a) Vétero e intertestamentarios

ApAbr Apocalipsis de Abrahán
ApEl Apocalipsis de Elías
ApMo Apocalipsis de Moisés
ApSid Apocalipsis de Sidrac
Arist Carta de Aristeas
AscIs Ascensión de Isaías
AsuMo Asunción de Moisés
Bargr Baruc griego
Barsi Baruc siriaco
EpJr *Epistula Jeremiae*
3 Esd Tercer libro de Esdras
4 Esd Cuarto libro de Esdras
5 Esd Quinto libro de Esdras
6 Esd Sexto libro de Esdras
Henesl Henoc eslavo
Henet Henoc etiope (1 Hen)
Hengr Henoc griego (2 Hen)
Henheb Henoc hebreo (3 Hen)
JosAs José y Asenat
Jub Libro de los Jubileos
LibAnt *Liber Antiquitatum Biblicarum* (Pseudo-Filón)
3 Mac Libro tercero de los Macabeos
4 Mac Libro cuarto de los Macabeos
MartIs Martirio de Isaías
OrMan Oración de Manasés
SalSa Salmos de Salomón
Sib Sibilas, Oráculos sibilinos
TestAb Testamento de Abrahán
TestAs Testamento de Aser
TestBen Testamento de Benjamín
TestDan Testamento de Dan
TestGad Testamento de Gad
TestIs Testamento de Isacar
TestJob Testamento de Job
TestJos Testamento de José
TestJud Testamento de Judá

TestLev Testamento de Leví
TestNef Testament de Neftalí
TestRub Testamento de Rubén
TestSim Testamento de Simeón
TestXII Testamentos de los Doce Patriarcas
TestZab Testamento de Zabulón
VitAd *Vita Adae et Evae*

b) Neotestamentarios

ApPaul Apocalipsis de Pablo
ApPe Apocalipsis de Pedro
EpAp *Epistula Apostolorum*
EvEb Evangelio de los ebionitas
EvEg Evangelio de los egipcios
EvHeb Evangelio de los hebreos
EvPe Evangelio de Pedro
EvPhil Evangelio de Felipe
EvTh Evangelio de Tomás
HchAnd Hechos de Andrés
HchJoh Hechos de Juan
HchPaul Hechos de Pablo
HchPe Hechos de Pedro
HchPhil Hechos de Felipe
HchThom Hechos de Tomás
Laod Carta a los laodicenses
OdSal Oda de Salomón
Protoe Protoevangelio de Santiago

3. Escritos de Qumrán

1QDt (1 Q 4) Primer manuscrito deuteronómico
1QGnApoc Apócrifo del Génesis
1QH Cantos de alabanza
1QIsa Primer rollo de Isaías
1QIsb Segundo rollo de Isaías
1QJub Fragmentos del Libro de los Jubileos
1QM Regla de la Guerra
1QpHab *Pesher* de Habacuc
1QpSal 68 *Pesher* al Salmo 68
1QS Regla de la Comunidad
1QSa Regla de la Congregación
1QSb Colección de Bendiciones
1Q21 Fragmentos del Testamento de Leví
4QD Documento de Damasco
4QDan 112-116 Manuscrito de Daniel
4QEn Fragmentos arameos de Henoc
4QFlor Florilegio
4QMa Regla de la Guerra (fragmento)
4QMMT Carta haláquica
4QOrNab Oración de Nabonid

4QpIs .... *Pesharim* Isaías
4QpNah .... *Pesher* Nahún
4QpOs .... *Pesharim* Oseas
4QpSal .... *Pesher* salmo 37
4QShirShab .... Cánticos del Sacrificio Sabático
4QTest .... Testimonia
4QTob .... Fragmentos heb. y aram. del libro de Tobías
6QD .... Documento de Damasco
6QDan .... Documento de Daniel
11QMel .... Pesher a Melquisedec
11QSal .... Rollo de los Salmos
11QTgJob .... Targum Job
CD .... Documento de Damasco (ejemplares de la gueniza de El Cairo)
11Q (RT) .... Rollo del Templo

Obras y autores antiguos

Agustín
civ. .... *De civitate Dei*
doct. christ. .... *De doctrina christiana*
spir. et litt. .... *De spiritu et littera*

Aristóteles
EN .... *Ethica Nicomachea*

Casiano
c. Nest. .... *De incarnatione Domini contra Nestorium*

Clemente de Alejandría
q.d.s. .... *Quis dives salvetur*
strom. .... *Stromata*
Did. .... *Didakhe XII apostolorum*
Didasc. .... *Didascalia apostolorum*

Dídimo el Ciego
In... .... *Comentarios* (a los correspondientes escritos bíblicos)

Diógenes Laercio
Diog. Laert. .... *De clarorum philosophorum vitis*

Epicuro
Diog. Laert. .... *Diógenes Laercio* (X)

Epifanio de Salamina
Anac. .... *Anacephalaiosis (Ps.-Epiphanius)*
anc. .... *Ancoratus*
haer. .... *Adversus haereses (Panarion)*
mens. .... *De mensuris et ponderibus*

Eusebio de Cesarea
c. Hier. .... *Contra Hieroclem*
chron. .... *Chronicorum liber* (versión armenia)

comm. in Ps. .... *Commentarius in Psalmos*
dem. .... *Demonstratio evangelica*
e. th. .... *De ecclesiastica theologia*
h.e. .... *Historia ecclesiastica*
Marcell. .... *Contra Marcellum*
mart. Pal. .... *De martyribus Palestinae*
onomast. .... *Onomasticum*
pasch. .... *De solemnitate paschali*
prae. .... *Praeparatio evangelica*
v. Const. .... *De vita Constantini*

Filón de Alejandría
Abr. .... *De Abrahamo*
Agr. .... *De agricultura*
all. .... *Legum allegoriae*
Cher. .... *De Cherubim*
conf. .... *De confusione linguarum*
congr. .... *De congregatione erudionis gratia*
contempl. .... *De vita contemplativa*
decal. .... *De decalogo*
det. .... *Quod deterius potiore insidiari soleat*
ebr. .... *De ebrietate*
Flacc. .... *In Flaccum*
fug. .... *De fuga et inventione*
Gai. .... *Legatio ad Gaium*
gig. .... *De gigantibus*
her. .... *Quis rerum divinarum heres*
imm. .... *Quod deus sit inmutabilis*
migr. .... *De migratione Abrahami*
Mos. .... *De vita Mosis*
Mut. .... *De mutatione nominum*
opif. .... *De opificio mundi*
plant. .... *De plantatione*
post. .... *De posteritate Caini*
praem. .... *De praemiis et poenis*
prob. .... *Quod omnis probus liber sit*
prov. .... *De providentia*
quest. Ex. .... *Quaestiones in Exodum* (versión armenia)
quaest. Gen. .... *Quaestiones in Genesin* (version armenia)
sacr. .... *De sacrificiis Abelis et Cainis*
sobr. .... *De sobrietate*
somn. .... *De somniis*
spec. .... *De especialibus legibus*
virt. .... *De virtutibus*

Filóstrato
Vit. Apoll. .... *Vita Apollonii*

Flavio Josefo
ant. .... *Antiquitates Iudaicae*

bell. Iud. .... *Bellum Iudaicum*
c. Ap. .... *Contra Apionem*
vit. .... *De vita sua*

HERÓDOTO
Hdt. .... *Historiae*

HIPÓLITO DE ROMA
antichr. .... *Demonstratio de Christo et antichristo*
in... .... Comentarios a escritos bíblicos
noet. .... *Contra Noetum* (Ps.-Hipólito?)
ref. .... *Refutatio omnium haeresium*
trad. apost. .... *Traditio apostolica* (Ps.-Hipólito?)

IGNACIO DE ANTIOQUÍA
Eph. .... *Epistula ad Ephesios*
Mang. .... *Epistula ad Magnesios*
Philad. .... *Epistula ad Philadelphienses*
Polyc. .... *Epistula ad Polycarpum*
Rom. .... *Epistula ad Romanos*
Smyrn. .... *Epistula al Smyrneos*
Trall. .... *Epistula ad Trallianos*

IRENEO DE LYON
Dem. .... *Demonstratio praedicationis apostolicae* (versión aramea)
Haer. .... *Adversus haereses*

ORÍGENES
Cels. .... *Contra Celsum*
Comm. in... .... *Commentarium* (al libro citado)
dial. .... *Dialogus cum Heraclide*
ep. .... *Epistulae*
hom. in... .... *Homilia* (sobre el libro citado)
mart. .... *Exhortatio ad martyrium*
or. .... *De oratione*
philoc. .... *Philocalia*
princ. .... *De principiis*
sel. in... .... *Selecta* (sobre el correspondiente tema)

POLIBIO
h. Romae .... *Historia Romae*

PSEUDO-PLATÓN
def. .... *Definitiones*

SÉNECA
Ep. .... *Epistulae morales ad Lucilium*

SÓCRATES ESCOLÁSTICO
h.e. .... *Historia ecclesiastica*

TÁCITO
Agr. .... *Agricola*

ann. *Annales*
Germ. *Germania*

ULPIANO
Dig. *Digesta*

MANUALES, OBRAS DE REFERENCIA, DICCIONARIOS, ENCICLOPEDIAS, SERIES Y REVISTAS

AAAS *Annales Archéologiques Arabes de Syrie*
AASOR *The Annual of the American School of Oriental Research*
Abel F.M. Abel, *Géographie de la Palestine,* París 1933-1938
ABG *Archiv für Begriffsgeschichte*
ActAntAcScHung *Acta Antiqua Academiae Scienciarum Hungaricae*
ActIran *Acta Iranica*
ActOr *Acta Orientalia*
ActOrBelg *Acta Orientalia Belgica*
AfO *Archiv für Orientforschung*
AGJU *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchistentums*
ALKGMA *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*
AnBib *Analecta Biblica*
AnBoll *Analecta Bollandiana*
AnCan *L'Année Canonique*
AncB *Anchor Bible*
AncBD *Anchor Bible Diccionary*
Ang *Angelicum*
AnGr *Analecta Gregoriana*
ANRW *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*
AnSt *Anatolian Studies*
ANTT *Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung*
AOAT *Alter Orient und Altes Testament*
ARW *Archiv für Religionswissenschaft*
AssSeign *Assemblées du Seigneur*
ATD *Das Alte Testament Deutsch*
AThANT *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*
AtIstVen *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere et Arti*
Aug *Augustinianum*
AugL *Augustinus-Lexikon*
AUSS *Andrews University Seminary Studies*
BA *The Biblical archaeologist*
Balthasar TD H. U. v. Balthasar: *Theodramtik*
BArR *Biblical archaeology Review*
Barth KD K. Barth: *Die Kirchliche Dogmatik*
BASOR *The Bulletin of the American School(s) of Oriental Research*
Bauer W. Bauer: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*
BBKL *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*

BeO .... *Bibbia e Oriente*
BHH .... *Biblisch-historisches Handwörterbuch. Landeskunde - Geschichte - Religion - Kultur - Literatur* (B. Reicke y L. Rost)
BHK .... *Biblia Hebraica* (Kittel)
BHS .... *Biblia Hebraica Stuttgartensia*
Bib .... *Biblica*
BiblEscBíb .... *Biblioteca Escuela Bíblica*
BibOr .... *Biblica et orientalia*
Bijdr .... *Bijdragen: van de philosophische en theologische faculteiten der Nederlandsche Jezuiten*
BiKi .... *Bibel und Kirche*
BiLi .... *Bibel und Liturgie*
Bill .... H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*
BiOr .... *Bibliotheca Orientalis*
BiTr .... *The Bibel translator*
BIW .... *Die Bibel und ihre Welt* (G. Cornfeld y G. J. Botterweck)
BJRL .... *The Bulletin of the John Rylands (University) Library (of) Manchester*
BK.AT .... *Biblischer Kommentar. Altes Testament*
BL .... *Bibel-Lexikon* (H. Haag)
BLitE .... *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*
BN .... *Biblische Notizen*
BNTC .... *Black's New Testament commentaries*
BRL .... *Biblisches Reallexikon* (K. Galling)
BS .... *Bibliotheca sacra. A theological Quarterly*
BSt .... *Biblische Studien*
BThSt .... *Biblisch-Theologische Studien*
BThW .... *Bibeltheologisches Wörterbuch* (B.Bauer)
BU .... *Biblische Untersuchungen*
BVieChr .... *Bible et Vie Chrétienne*
BZ .... *Biblische Zeitschrift*
BZAW .... *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
BZNW .... *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
CahÉv .... *Cahiers Évangile*
CahSion .... *Cahiers Sioniens*
CANT .... *Clavis apocryphorum Novi Testamenti* (M. Geerard)
CBQ .... *The Catholic biblical quarterly*
CCL .... *Corpus Christianorum seu nova Patrum Collectio ser. Latina*
CGL .... *The Coptic Gnostic Library*
CiTom .... *Ciencia Tomista*
CNT .... *Coniectanea neotestamentica*
CoFid .... *Cogitatio Fidei*
Conc(D) .... *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*
CRB .... *Cahiers de la Revue Biblique*
CRI .... *Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*
CuBí .... *Cultura Bíblica*
DACL .... *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (F. Cabrol y H. Leclercq)

Dalman .... G. Dalman: *Arbeit und Sitte in Palästina*
DB(V) .... *Dictionnaire de la Bible* (F. Vigouroux)
DDD .... *Dictionary of deities and demons in the bible*
DEB .... *Diccionario enciclopédico de la Biblia* (Maredsous-Herder)
DJD .... *Discoveries in the Judaean desert*
DR .... *Downside review*
DS .... H. Denzinger - A. Schönmetzer: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*
DSp .... *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire* (M. Viller)
DThC .... *Dictionnaire de théologie catholique*
EAEHL .... *Encyclopedia of archaeological excavations in the Holy Land*
EBB .... *Elenchus bibliographicus biblicus.* (Desde 1984 *Elenchus of Biblica*)
EcclXav .... *Ecclesiastica Xaveriana*
ED .... *Euntes docete. Commentaria urbaniana*
EI .... *The encyclopaedia of Islam*
EJ .... *Encyclopaedia Judaica*
EJ(D) .... *Encyclopaedia Iudaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*
EKK .... *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*
EKL .... *Evangelisches Kirchenlexikon*
ELThG .... *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*
EM .... *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und Vergleichenden Erzählforschung* (R. W. Brednich)
EnchB .... *Enchiridion biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia*
EncRel(E) .... *The Encyclopedia of religion* (M. Eliade)
EncRel(I) .... *Enciclopedia delle religioni* (A. M. di Nola, M. Adriani y otros)
ERE .... *Encyclopaedia of Religion and Ethics*
EstB .... *Estudios Bíblicos*
ÉtB .... *Études bibliques*
ÉtÉv .... *Études Évangeliques*
EThL .... *Ephemerides theologicae Lovanienses*
ÉTRel .... *Études Théologiques et Religieuses*
EvTh .... *Evangelische Theologie*
FGH .... *Die Fragmente der grieschischen Historiker*
FGNK .... *Forchungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* (Th. Zahn)
FoiTemps .... *La Foi et le Temps*
FolOr .... *Folia Orientalia*
FRLANT .... *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuuen Testaments*
FTS .... *Frankfurter theologische Studien*
FzB .... *Forschung zur Bibel*
FZPhTh .... *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*
GAT .... *Grundrisse zum Alten Testament*
GB .... W. Gesenius, F. Buhl, R. Meyer y H. Donner: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*

GCS .... *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*
GdK .... *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft* (H. B. Meyer)
GEL .... *Greek-Englisch lexikon* (H. G. Liddell - R. Scott)
GGB .... *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (O. Brunner y otros)
GNT .... *Grundrisse zum Neuen Testament*
Gr .... *Gregorianum*
GSl .... *Geistliche Schriftlesung*
HAT .... *Handbuch zum Alten Testament* (O. Eissfeldt)
HCE .... *Handbuch der christlichen Ethik* (A. Hertz)
HDG .... *Handbuch der Dogmengeschichte* (M. Schmaus)
Hengel H. J. .... M. Hengel: *Judentum und Hellenismus,* Tu ³1988
Hist .... *Historia. Zeitschrift für alte Geschichte*
HK .... *Handkommentar* (desde 1906 *Göttinger Handkommentar*) *zum Alten Testament*
HNT .... *Handbuch zum Neuen Testament*
HO .... *Handbuch der Orientalistik*
HR .... *History of Religions*
HRG .... *Handbuch der Religionsgeschichte* (J. P. Asmussen)
HRWG .... *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (H. Cancik)
HThG .... *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (H. Fries)
HThK .... *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*
HThR .... *The Harvard theological review*
HUCA .... *Hebrew Union College annual*
HWDA .... *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (H. Bächtold-Stäubli)
HWP .... *Historischer Wörterbuch der Philosophie* (J. Ritter)
IDB .... *The Interpret's dictionary of the Bibel* (G. A. Buttrick)
IEJ .... *Israel Exploration Journal*
IKaZ .... *Internationale katholische Zeitschrift Communio*
IKZ .... *Internationale Kirchliche Zeitschrift*
InstAT .... *Instituciones del Antiguo Testamento* (R. de Vaux)
Interp. .... *Interpretation. A journal of Bible and theology*
IrAnt .... *Iranica Anticua*
IZBG .... *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*
JAC .... *Jahrbuch für Antike und Christentum*
JAOS .... *Journal of the American Oriental Society*
JBL .... *Journal of* (hasta 1888: *Society of*) *biblical literature*
JBTh .... *Jahrbuch für biblische Theology*
JCSW .... *Jahrbuch* (hasta 1966-67: *des Instituts*) *für Christliche Sozialwissenschaften*
JdI .... *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*
JJS .... *The Journal of Jewish studies*
JNES .... *Journal of Near Eastern studies*
JNWSL .... *Journal of Northwest Semitic languages*
JSHRZ .... *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (W. G. Kümmel)

JSNT .... *Journal for the study of New Testament*
JSOT .... *Journal for the study of Old Testament*
JStJud .... *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods*
JThS .... *The journal of theological studies*
Jud .... *Judaica. Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart*
KAI .... *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (H. Donner y W. Röllig)
KAT .... *Kommentar Zum Alten Testament*
KBL² .... L. Koeler y W. Baumgartner: *Lexikon in Veteris Testamenti libros*
KBL³ .... J. J. Stamm: *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch Zum Alten Testament*
KEK .... *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*
Koch .... L. Koch: *Jesuitenlexikon*, Pb 1934, reimpresión 2 vols., Leverkusen-Hervelae, 1962
KP .... *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike* (K. Ziegler)
KTU .... *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit* (M. Dietrich, O. Loretz y J. Sanmartín); 2ª edición: *The Cuneiform alphabetic texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places*
KuD .... *Kerygma und Dogma*
LÄ .... *Lexikon der Ägyptologie*
LAGreg .... *Liber Annualis Pontificalis Universitatis Gregorianae*
LAK .... *Lexikon Alte Kulturen* (H. Brunner)
LAPO .... *Littératures anciennes du Proche-Orient*
LASBF .... *Liber annuus. Studium Biblicum Franciscanum*
LavalTP .... *Laval Théologique et Philosophique*
LCI .... *Lexikon der christlichen Ikonographie* (E. Kirschbaum, W. Braunfels)
LD .... *Lectio Divina*
LebZeug .... *Lebendiges Zeugnis*
LIMC .... *Lexikon iconographicum mythologiae classicae*
LinceiMem .... *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei*
LJ .... *Liturgisches Jahrbuch*
LKDog .... *Lexikon der katholischen Dogmatik* (W. Beinert)
LMA .... *Lexikon des Mittelalters*
LRel .... *Lexikon der Religionen* (H. Waldenfels)
LS .... *Lebendige Seelsorge*
LThK .... *Lexikon für Theologie und Kirche* (M. Buchberger, J. Höfer, K. Rahner, W. Kasper)
LV(F) .... *Lumen Vitae.Revue internationale de* [hasta 1949] *la formation) de catechèse et de pastorale*
Maier G .... J. Maier: *Geschichte der jüdischen Religion*
Maier T .... J. Maier: *Die Texten von Toten Meer*
Mar .... *Marianum*
MarL .... *Marienlexikon* (L. Scheffczyk y R. Bäumer)
MBTh .... *Münsterische Beiträger zur Theologie*
MD .... *La Maison-Dieu*
MDAI.Kairo .... *Mitteilungen des Deutschen Archäelogischen Instituts, Sección Kairo*

MThZ .... *Münchener theologische Zeitschrift*
MySal .... *Mysterium salutis* (J. Feiner y otros)
NBL .... *Neues Bibel-Lexikon* (M. Görg y B. Lang)
NCE .... *New Catholic Encyclopedia* (J. W. McDonald y otros)
NDM .... *Nuovo Dizionario di Mariologia* (S. De Fiores y S. Meo)
NEB .... *Neue Echter-Bibel*
NGWG .... *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen*
NHThG .... *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* (P. Eicher)
NIC.NT .... *The new international commentary on the New Testament*
NIC.OT .... *The new international commentary on the Old Testament*
NRTh .... *Nouvelle revue théologique*
NTA .... *Neutestamentliche Abhandlungen*
NTApo .... *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* (E. Hennecke y W. Schneemelcher)
NTD .... *Das Neue Testament Deutsch*
NTOA .... *Novum Testamentum et orbis antiquus*
NTS .... *New Testament studies*
NZM .... *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* (desde 1963: *und Religionsphilosophie*)
OBO .... *Orbis biblicus et orientalis*
OR .... *Orientalia*
ÖR .... *Ökumenische Rundschau*
OrAnt .... *Oriens antiquus*
OrLovPer .... *Orientalia Lovaniensia Periodica*
OrSyr .... *L'Orient Syrien*
ÖTK .... *Ökumenischer Taschenbuchkommentar*
OTS .... *Oudtestamentische studiën*
Pannenberg G. .... W. Pannenberg: *Grundfragen systematischer Theologie*
Pannenberg Sy .... W. Pannenberg: *Systematische Theologie*
ParPass .... *Parola del Passato*
PEQ .... *Palestine Exploration Quarterly*
PG .... *Patrologia Graeca* (J. P. Migne)
PGL .... *Patristic Greek lexikon* (G. W. H. Lampe)
PJ .... *Palästina Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumwissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem*
PL .... *Patrologia latina* (J. P. Migne)
PLSp .... *Praktisches Lexikon der Spiritualität* (Ch. Schütz)
PosLuth .... *Positions Luthériennes*
PRE .... *Paulys Real-Encyklopädie der classischen Altertumwissenschaft* (G. Wissowa)
QD .... *Quaestiones disputatae* (K. Rahner y H. Schlier; desde 1985, H. Fries y R. Schnackenburg)
RA .... *Revue d'assyriologie et d'archäologie orientale*
RAC .... *Reallexikon für Antike und Christentum* (Th. Klauser)
RB .... *Revue biblique*
RDK .... *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte* (O. Schmitt)
RDL .... *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte* (W. Kohlschmidt y otros)
RdQ .... *Revue de Qumrân*

RE .... *Realencyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche* (A. Hauck)
RechSR .... *Recherches de Science Religieuse*
RÉJ .... *Revue des Études Juives*
RET .... *Revista española de teología*
RGG .... *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*
RHPhR .... *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses*
RHR .... *Revue de l'histoire des religions*
RHText .... *Revue d'Histoire des Textes*
RivBib .... *Rivista biblica*
RLA .... *Reallexikon des Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* (E. Ebeling, D. O. Edzard)
RNT .... *Regensburger Neues Testament*
RSO .... *Rivista degli Studi Orientali*
RSPhTh .... *Revue des sciences philosophiques et théologiques*
RST .... *Recherches de science religieuse*
RThom .... *Revue Thomiste*
RThPh .... *Revue de théologie et de philosophie*
RTL .... *Revue Théologique de Louvain*
SacPag .... *Sacra Pagina*
Saec .... *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*
SBAB .... *Stuttgarter biblische Aufsatzbände*
SBB .... *Stuttgarter biblische Beiträge*
SBFLA .... *Studii biblici Franciscani liber annuus* (desde 1980: LASBF)
SBFMi .... *Studium Biblicum Franciscanum – Coll. Minor*
SBLMS .... *Society of Biblical Literature. Monograph Ser.*
SBNE .... *Studi bizantini* (desde 1931: *e neoellenici*)
SBS .... *Stuttgarter Bibelstudien*
SBT .... *Studies in biblical theology*
SC .... *Sources Chrétiennes*
ScEc .... *Sciences Ecclésiastiques*
Schol .... *Scholastik*
ScieEsprit .... *Science et Esprit*
ScriptVict .... *Scriptorium Victoriense*
SEÅ .... *Svensk exegetisk arsbok*
Sem .... *Semitica*
SemBEsp .... *Semana Bíblica Española*
SHAW.PH .... *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*
SJLA .... *Studies in Judaism in Late Antiquity*
SN(.S) .... *Studia neotestamentica. Subsidia*
SNTU .... *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*
ST .... *Studia Theologica*
StANT .... *Studien zum Alten und Neuen Testament*
StD .... *Studies and Documents* (K. y S. Lake)
StHell .... *Studia Hellenistica*
StL .... *Staatslexikon* (Görres-Gesellschaft)
StMss .... *Studia Missionalia*
StNT .... *Studien zum Neuen Testament*

StPapyr .... *Studia Papyrologica*
StPhoen .... *Studia Phoenicia*
StSoc .... *Studi Sociali*
StUNT .... *Studien zur Umwelt des Neuen Testaments*
StZ .... *Stimmen der Zeit* (hasta 1914: *Stimmen aus Maria-Laach*)
TAVO .... *Tübinger Altas des Vorderen Orients*
TBLNT .... *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (L. Coenen y otros)
TD.T .... *Textus et Documenta. Series Theologica*
THAT .... *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (E. Jenni y C. Westermann)
ThG .... *Theologie der Gegenwart*
ThGl .... *Theologie und Glaube*
ThHK .... *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*
ThLZ .... *Theologische Literaturzeitung*
ThPh .... *Theologie und Philosophie*
ThPQ .... *Theologisch-praktische Quartalschrift*
ThQ .... *Theologische Quartalschrift*
ThR .... *Theologische Rundschau*
ThRv .... *Theologische Revue*
ThSt(B) .... *Theologische Studien* (K. Barth y otros)
ThW .... *Theologische Wissenschaft*
ThWAT .... *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (G. J. Botterweck y H.-J. Fabry)
ThWNT .... *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (G. Kittel y G. Friedrich)
ThZ .... *Theologische Zeitschrift*
TRE .... *Theologische Realenzyklopädie* (G. Krause y G. Müller)
TThSt .... *Trierer Theologische Studien*
TThZ .... *Trierer Theologische Zeitschrift*
TU .... *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*
TUAT .... *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*
UF .... *Ugaritische Forschungen*
UNT .... *Untersuchungen zum Neuen Testament*
VD .... *Verbum Domini*
VieSp .... *Vie Spirituelle*
VigChr .... *Vigiliae christianae*
VT .... *Vetus Testamentum*
VT.S .... *Vetus Testamentum. Supplement*
WA .... *Luther Werke. Kritische Gesamt Ausgabe, Weimarer Ausgabe*
WbChr .... *Wörterbuch des Christentums* (W. Drehsen)
WdF .... *Wege der Forschung*
WFT .... *Wörterbuch der Feministischen Theologie* (E. Gössmann y otros)
WiWei .... *Wissenschaft und Weisheit*
WM .... *Wörterbuch der Mythologie* (H. W. Haussig)
WMANT .... *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*
WO .... *Die Welt des Orients*
WUNT .... *Wissenschafliche Untersuchungen zum Neuen Testament*

WZKM .... *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*
WzM .... *Wege zum Menschen*
ZA .... *Zeitschrift für Althebraistik*
ZAW .... *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZBK .... *Zürcher Bibelkommentare*
ZDMG .... *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*
ZEE .... *Zeitschrift für evangelische Ethik*
ZKG .... *Zeitschrift für Kirchengeschichte*
ZKTh .... *Zeitschrift für Katholische Theologie*
ZNW .... *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und Kunde* (hasta 1919: *des Urchristentums) der älteren Kirche*
ZRGG .... *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*
ZThK .... *Zeitschrift für Theologie und Kirche*

Lugar de las editoriales

A	Amsterdam
Ab	Aschaffenburg
Am	Amberes
At	Atenas
Au	Augsburgo
B	Berlín
Ba	Barcelona
Be	Berna
Bi	Bielefeld
Bl	Bruselas
Bn	Bonn
Bo	Bolonia
Br	Brunswick
Bs	Basilea
Bu	Breslau
C	Cambridge
Ch	Chicago
Co	Colonia
Cp	Copenhague
D	Dusseldorf
Da	Darmstadt
Dd	Dresde
E	Edimburgo
Ei	Einsiedeln
Er	Erlangen
Es	Estrasburgo
Est	Estocolmo
F	Frankfurt (del Meno)
Fi	Filadelfia
Fl	Florencia
Fr	Friburgo (de Brisgovia)
Fri	Friburgo (de Suiza)
G	Ginebra
GC	Garden City (NY.)
Gi	Giessen
Go	Gotinga
GR	Grand Rapids
Gt	Gütersloh
H	Hamburgo
Ha	Hannover
Hd	Heidelberg
He	Helsinki
Hi	Hildesheim
Hl	Halle
I	Innsbruck
J	Jena
Jr	Jerusalén
L	Leipzig
LA	Los Ángeles
Le	Leiden
Lo	Londres
LS	Lausana
Lu	Lucerna
Lv	Lovaina
Ly	Lyon
M	Múnich
Ma	Madrid
Md	Maredsous
Me	Meisenhaim (Glan)
Mg	Maguncia
Mi	Milán
Mn	Minneápolis
Mr	Marburgo
Ms	Múnster
N	Nuremberg
Na	Nápoles
NH	New Haven
Ni	Nimega
Nk	Neukirchen(–Vluyn)
NY	Nueva York
O	Oxford
P	París
Pb	Paderborn
Pr	Princeton
Q	Quaracchi, Grottaferrata
R	Roma
Rb	Ratisbona
S	Salzburgo
Sa	Salamanca
Sig	Sigmaringen
St	Stuttgart
Te	Tesalónica
Tl	Toulouse
Tt	Toronto
Tu	Tubinga
Up	Uppsala
Ut	Utrecht
V	Viena
Va	Vaticano
Var	Varsovia
Ve	Venecia
Wa	Washington
We	Weimar
Wi	Wiesbaden
Wu	Wuzburgo
Z	Zúrich



A y O

La primera y la última letra del ↗ alfabeto griego aparecen en Ap 1,8a juntas, como autodefinición de Dios: «Yo soy el ἄλφα y la ὦ». En sentido metafórico (↗ metáfora), indican (al igual que las palabras siguientes del v. 8b) que la autoridad de Dios abarca el pasado, el presente y el futuro. En Ap 21,6 completa Dios esta autoafirmación: «Yo soy el principio y el fin». Por lo que respecta al contenido, esta asociación de α y ω se corresponde con el autopredicado de Yahveh en Is 44,6 (de modo parecido en Is 48,12; cf. 41,4). Esta autodefinición divina, colocada inmediatamente a continuación del anuncio del juicio por medio del ↗ Hijo del hombre (Ap 1,7), destaca la elevada posición de Cristo. De acuerdo con esta idea, en Ap 22,13 Cristo se aplica a sí mismo esta definición en cuanto juez a punto de llegar (cf. 1,17; 2,8).

El Ap presupone que los lectores conocen el significado metafórico de α y ω. En la literatura helenista aparecen más testimonios de la simbología de las letras y los números, aunque nunca son utilizados como predicados de Dios. En cuanto que son la primera y la última letra de un alfabeto de 24 signos, en los que se establece una conexión con los 12 signos del zodíaco, α y ω representan la universalidad del cosmos. El recurso al α y la ω le sirven al autor del Ap para expresar de manera gráfica la significación universal de Dios y de Cristo. Más tarde, α y ω (a menudo escritas con mayúsculas) se aplicaron casi exclusivamente a Cristo y acentuaban su majestad divina, situada por encima de toda la creación (en la línea de Jn 1,3; Heb 1,2; Col 1,15s.).

◆ **Bibliografía:** F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie,* L-B ²1925 (= 1975); S. H. Hooke, *Alpha et Omega,* Welwyn 1961; EWNT 1, págs. 155s. (T. Holtz) (con bibliografía).

Jacob Kremer

Aarón

1. Antiguo Testamento. 2. Judaísmo.

Aarón (hebreo אַהֲרֹן *['aharōn],* de etimología incierta [Gesenius[18] 21]), es, según las capas textuales más recientes P/R^P) del Pentateuco, hermano de Moisés y origen del linaje del sacerdocio legítimo de Israel.

1. Antiguo Testamento

La imagen de Aarón ha encontrado su acuñación determinante a través del Escrito o Documento sacerdotal (P^g), que le presenta como portavoz de Moisés (Éx 7,1s.; 16,9), taumaturgo (Éx 7,9s. y otros pasajes) y dirigente del pueblo a las órdenes de Moisés (Éx 7,8; 12,1) y sacerdote (Lv 9*). Los complementos sacerdotales secundarios (P^s) dependien-

tes de este Documento acentúan sobre todo su ministerio sacerdotal (y el de sus hijos, Éx 28s.; Lv 8-10; Nm 3s.) y su dignidad de sumo sacerdote. En la tradición más antigua (anterior al Documento sacerdotal), la figura de Aarón sólo aparece en el relato yahvista de la fabricación de un becerro de Éx 32,1-20*, donde se le atribuye, al igual que a Moisés, la categoría de jefe y guía del pueblo, aunque, a diferencia de la actividad profética de Moisés, Aarón figura sobre todo en su función «sacerdotal». Por lo demás, la mención de Aarón en el marco de contextos textuales pre-sacerdotales (como por ejemplo Éx 8,4) se debe a añadidos redaccionales. Confluyen así líneas expositivas acusadamente divergentes para configurar una imagen literario-teológica global de Aarón de gran complejidad. Frente a la concepción –predominante en la época postexílica– de un sacerdocio exclusivamente derivado de Aarón, aparte y separado de los levitas, la redacción del Pentateuco no sólo destaca, en el enfrentamiento con algunos conatos de oposición (Nm 16s.), su pertenencia al linaje levítico (Nm 17,16-28), que culmina en la calificación de Aarón como «levita» (Éx 4,14), sino también su vinculación con todo el pueblo como su representante (Éx 17,10-12; 18,12; 24,1.9.14).

2. Judaísmo

Como expresión de los múltiples y diversos enfrentamientos en torno al ministerio sacerdotal, la figura de Aarón alcanzó una valoración aún mayor en la literatura del judaísmo temprano (Si 45,6-22). En conexión con Zac 4,14, aparece en ↗ Qumrán la expectativa de la venida de un Mesías sacerdotal («de Aarón») y de un segundo Mesías, soberano de este mundo («de Israel»), sometido al primero (1QS 9,11; CD 12,23; cf. TestXII). En la literatura rabínica se insiste sobre todo en la función sacerdotal de Aarón como sumo sacerdote del principio y del fin de los tiempos. En el Nuevo Testamento se le menciona en el marco de los escritos lucanos (Lc 1,5; Hch 7,40) y, sobre todo, en la tipología Aarón-Cristo de Heb (5,1-9; 7,11; 9,4), pero también bajo una luz crítica.

◆ Bibliografía: G. Westphal, «Aaron und die Aaroniden», ZAW 26 (1906), págs. 201-230; EJ(D) 1, págs. 11-21; H. Seebass, *Mose und Aaron. Sinai und Gottesberg*, Bn 1962; J. Schmidt, *Aaron und Mose*, Diss. H 1963; E. Auerbach, «Das Aharon-Problem», VT.S 17 (1969), págs. 37-63; M. M. Mulhall, *Aaron and Moses* Wa 1973; TRE 1, págs. 1-7; H. Valentin, «Aaron», OBO 18 (1978); RAC(S) 1/2, 1-11; H. Schmid, *Die Gestalt des Mose*, Da 1986, págs. 88-93.

Peter Weimar

Abaddon

↗ Mundo subterráneo.

Abandono de Dios

Israel, que se sabe elegido y custodiado por Dios a lo largo de su historia, vivió catástrofes políticas que culminaron en el ↗ exilio como señal del abandono de Dios. «Yahveh me abandonó, me olvidó el Señor» (Is 49,14). Esta amarga experiencia se exacerbaba más aún cuando desde fuera se les preguntaba: «¿Dónde está vuestro Dios?» (Sal 79,10).

Empalmando con los anuncios preexílicos de calamidades, las voces proféticas (Jr, Ez, Deuteroisaías, tradiciones deuteronómicas) interpretaban en el exilio la catástrofe política no como incomprensible abandono de Dios, sino como ↗ juicio y castigo de Dios sobre el pueblo que le ha abandonado (Jr 7; Ez 11,1-12). El sufrimiento por el abandono de Dios inicia así un proceso de purificación que lleva a Israel a la conversión y acrisola su fe en un Dios indisponible pero cercano, incluso en tierras extranjeras (Jr 29,5-14; Ez 1; 11,16).

Con estas calamidades de Israel como pueblo se entretejen también experiencias parecidas de individuos concretos a quienes, a causa de sus pecados, les resulta dudosa la cercanía de Dios (Sal 51) o se imaginan que han sido abandonados por Dios cuando son injustamente perseguidos (Sal 42s.) o temen la lejanía de Dios en el reino de los muertos (Sal 88): Dios oculta su rostro (Sal 30,8; 69,18; 143,7) y parece distante (Sal 22,2). En esta experiencia de abandono, los creyentes no enmudecen, sino que claman lamentándose y suplicando el perdón de Dios para que se vuelva de nuevo a los abandonados (Sal 102; Lam). Es en el santuario donde alcanzan los abandonados la certeza de la cercanía de Dios (Sal 73,17).

La interpretación del abandono de Dios como castigo, derivada de una conclusión categórica que establecía una conexión entre la desgracia y el pecado, se vio cada vez más cuestionada en la época exílica y posterior (Job). Is 53,1-12 llega incluso a descubrir en el ↗ Siervo de Yahveh, que se siente abandonado por Dios, una figura salvífica. Sobre este trasfondo puede interpretarse en el Nuevo Testamento el abandono de Dios sufrido por Jesús. Mc 15,34 y Mt 27,46 transmiten el Sal 22,2 como las últimas palabras del Crucificado que, según Heb 13,12s., muere fuera de la puerta, es decir, fuera del ámbito de la alianza de la cercanía de Dios: en cuanto crucificado, incurre en la maldición divina (Dt 21,23; Gál 3,13). Este abandonado de Dios es instituido por Dios como Señor y Mesías. A partir de aquí, el Nuevo Testamento está marcado por la certidumbre de que ya nada ni nadie podrá separarle del amor de Dios en Cristo Jesús (Rom 8,39). Las penurias, los oprobios, las persecuciones no son ya señales de abandono de Dios, sino participación en los sufrimientos de Cristo (Hch 5,41; 1 Cor 4,9-13; Rom 8,17).

◆ Bibliografía: Balthasar, TD 3, págs. 309-315; PLSP, págs. 6-9 (CH. SCHÜTZ), págs. 565-568 (H. DÖRING); *Die dunkle Nacht der Sinne,* dir. por G. FUCHS, D 1989.

Eva-Maria Faber

ABBÁ

La palabra aramea (y más tarde también hebrea) *abbá* (padre) aparece tres veces en el Nuevo Testamento (Mc 14,36; Gál 4,6; Rom 8,15) como el tratamiento o saludo dado a Dios Padre. En el judaísmo temprano está bien testificado el *abbá* como nombre propio y como sustantivo. Su significación es múltiple: 1. tratamiento (padre); 2. determinación (el padre); 3. como forma con sufijo (mi padre). No es seguro que en la época más antigua pueda significar «nuestro padre». Es indudable que cuando Jesús hablaba con Dios prefería el nombre de Padre y utilizaba muy probablemente el término *abbá.* Si bien es cierto que sólo contamos con un testimonio directo (Mc 14,36), cuya fiabilidad histórica no está, además, enteramente libre de objeciones, apenas es posible explicar los tres pasajes neotestamentarios si no es desde la praxis de Jesús. En el judaísmo temprano nunca se empleó *abbá* como tratamiento divino y muy pocas veces como denominación de Dios. En la tradición de Jesús es frecuente el nombre de Padre aplicado a Dios. Dada la antes mencionada polisemia de la palabra, debe admitirse con seguridad que al fondo de algunos πάτερ y respectivamente ὁ πατήρ (p. ej., Lc 11,2; Mt 11,25) se encuentra un *abbá.* Si Jesús utilizó *abbá* y no, por ejemplo, la forma entonces habitual *aby,* el hecho tiene sin duda una especial significación. El vocablo no se limitaba únicamente al lenguaje infantil sino que se insertaba en la vida familiar cotidiana. El término aparece también como tratamiento dado a una persona respetable o como designación de la misma, pero al parecer esta costumbre había casi desaparecido en tiempos de Jesús. El término se fue restringiendo cada vez más al ámbito familiar. Lo peculiar en el caso de Jesús es que utilizó esta sencilla palabra cotidiana como tratamiento dado a Dios. Anunciaba de este modo el amor o respectivamente el tierno afecto a su Padre, lo que de ningún modo excluye el respeto y el espíritu dispuesto a la obediencia. La confianza infantil y la inmediatez con Dios por un lado y el reconocimiento de su autoridad por otro no son en Jesús actitudes contradictorias. El término *abbá* expresa, por tanto, lo esencial de la imagen de Dios de Jesús, así como su propia actitud personal filial y probablemente también su conciencia de filiación.

◆ Bibliografía: J. JEREMIAS, *Abba,* Go 1966, págs. 15-67; EWNT 1, págs. 1ss. (H. W. KUHN); G. SCHEL-

bert, *Sprachgeschichtliches zu «Abba»: Mélanges D. Barthélemy,* Fri-Go 1981, págs. 395-447; W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens,* Ro [2]1971 (trad. cast.: *Abba, Padre,* Ba 1967); J. Fitzmyer, *Abba and Jesus' Relation to God: A cause de l'évangile, FS J. Dupont,* P 1985, págs. 15-38; J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus,* P 1987, págs. 179-209; J. Barr, «'Abba isn't 'Dady'», JThS 39 (1988), págs. 28-47. J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte,* Go 1967 (trad. cast.: *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento,* Sa [3]1989).

Jacques Schlosser

Abdías

Nombre personal, muy frecuente en Israel y ampliamente documentado. Se le aplica, en virtud de la inscripción incorporada secundariamente (v. 1a) a un Abdías (hebreo עֹבַדְיָה *['obadjā],* «adorador de Yahveh»; LXX Ἀβδίας; Vulgata *Abdias,* «siervo de Yahveh»), al profeta escritor que ocupa el cuarto lugar en la Biblia hebrea y el quinto en los LXX del libro de los Doce profetas. A pesar de su corta extensión (21 vs.), este escrito plantea numerosos problemas. La composición, que en su redacción final se articula no en dos sino en tres secciones (1. vs. 1b-7: castigo de ↗ Edom por medio de los pueblos – 2. vs. 8-14: vaticinio de la aniquilación de Edom a causa de su mal comportamiento con su «hermano» Jacob. – 3. vs. 15-21: anuncio del día de Yahveh como castigo para los pueblos y salvación para Israel), no puede de ningún modo ser considerada, en razón de la tensiones formales y temáticas, como una unidad literaria, sino sólo como una composición que consta de varias capas, cuyo proceso evolutivo de formación debe ser relacionado con la historia del progresivo incremento del libro de los Doce profetas en su conjunto. El núcleo literario del escrito profético, que la redacción atribuye a un profeta llamado Abdías, es un oráculo sobre Edom (vs. 1b-4*), en sus inicios aisladamente transmitido, anónimo, caracterizado por sus sorprendentes parecidos con Jr 49,14ss., de la época preexílica tardía, que después del 587 a.C. ha experimentado una reiterada reelaboración comentadora, de diversa valoración en lo concerniente a la delimitación, la extensión, el alcance y la ubicación histórica. La peculiar perspectiva teológica de la profecía de Abdías se halla en la visión del reino y del dominio de Yahveh del v. 21b, que debe ser entendida como el acorde final del escrito.

◆ **Bibliografía:** TRE 24, págs. 715-720 (con bibliografía). *Comentarios:* G. Rinaldi, Turín 1953; W. Rudolph (KAT 13/2), Gt 1971; H. W. Wolff (BK.AT 14/3), Nk 1977; A. Deissler (NEB 8), Wu [2]1986) ◆ *También:* D. Kellermann, *Israel und Edom* (trabajo de oposición a cátedra), Ms 1975; H. W. Wolff,

«Obadja, Kultprophet als Interpret», EvTh 37 (1977), págs. 273-284; P. Weimar, «Obadja», BN 27 (1985), págs. 35-99; E. Bosshard, «Beobachtungen zum Zwölf Prophetenbuch«, BN 40 (1987), págs. 30-62; J. Wehrle, *Prophetie und Textanalyse,* (ATS 28), St. Ottilien 1987; J. Nogalski, *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW 218), B 1993; E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Obabja* (BZAW 242), B 1996; D. J. Simundson, *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah,* Nashville 2004.

Peter Weimar

Abel

↗ Caín y Abel.

Abimélec

(Hebreo אֲבִימֶלֶךְ *['abīmælæk]* «el Padre [Dios] es rey»).

a) En la redacción narrativa de Gn 20*, que habla de Abrahán y Sara y de los peligros a que estuvo expuesta la fundadora de la estirpe, Abimélec es rey de Guerar que, según Gn 21,22-31, concluye un pacto con Abrahán en torno a los derechos de utilización de los pozos de Berseba. En la redacción de la historia de la antepasada de Gn 26,1-13* (Rebeca-Isaac), Abimélec de Guerar es un rey filisteo que, según Gn 26,26-31, sella un pacto con Isaac.

b) En Jue 8,31 Abimélec es hijo de Gedeón-Yerubaal y de su concubina, residente en Siquén. Jue 9* le atribuye en la capa fundamental la creación de un Estado monárquico de reducidas dimensiones. Originario por línea paterna de Ofrá, de la tribu de Manasés (Jue 6,11), y perteneciente, por línea materna, a la nobleza de la ciudad-Estado de Siquén, regida por un gobierno aristocrático, Abimélec consiguió que la asamblea de la ciudad le concediera una posición dirigente. Con una tropa de mercenarios, exterminó en Ofrá a la familia de su padre; a continuación, los ciudadanos de Siquén, junto con los de Bet Miló, le proclamaron rey. Cuando, tras el traslado de la residencia a Arumá, estalló una rebelión contra él, Abimélec creyó que sólo podría sofocarla mediante la conquista de Siquén y el castigo de los habitantes de Migdal Siquén. Pero en el combate contra la torre fortificada de la ciudad de Tebés perdió la vida en dramáticas circunstancias.

c) El Abimélec que aparece en el encabezamiento del Sal 34,1 y que se situaría en el contexto de 1 Sam 21,11-16, figura erróneamente en lugar de Aquís.

d) El Abimélec de 1 Cró 18,16 debe corregirse por Ajimélec, según 2 Sam 8,17.

◆ **Bibliografía:** *Para 1*: H. Schmid, *Die Gestalt des Isaak,* Da 1991, págs. 34-51 (con bibliografía). ◆ *Para 2*: J. A. Soggin, *Le livre des juges,* G 1987, págs. 143-169 (con bibliografía); E. Jans, *Abimelech und sein*

Königtum: Diachrone und Synchrone Untersuchungen zu Ri 9, St. Ottilien 2001.

Reinhold Bohlen

ABISMO

(Hebreo תְּהוֹם *[tᵉhōm]*, griego ἄβυσσος, literalmente «sin fondo», Vulgata *abyssus*), espacio insondable y caótico, imaginado, en una primera fase de la creación, a modo de un océano tempestuoso, cubierto de tinieblas, sobre el que «aleteaba el hálito [o, según otra versión, el «viento huracanado»] de Dios» (Gn 1,2). Las mitologías orientales lo entendían como una divinidad (Tiamat, el agua salada), que combate contra el dios creador. En la Biblia se le presenta como anterior a la acción creadora de los seis días. Se discute si lo considera una criatura de Dios. Tras la creación de la luz, Dios dividió aquel abismo en dos grandes masas de agua, una encima de la bóveda celeste y otra bajo tierra. Esta segunda está poblada por grandes monstruos (↗ Leviatán). – En los escritos neotestamentarios se le describe como un pozo de gran profundidad, donde están encerrados los demonios (Lc 8,31; 1 Pe 2,4) y del que surgirá la Bestia para combatir contra los fieles de Cristo (Ap 11,7; 17,8).

◆ Bibliografía: G. LAMBERT, «La creation dans la Bible», NRTH 75 (1953), págs. 252s.; B. R. FOSTER, *Before the Muses*, Bethesda 1993, vol. 1, págs. 351-402; G. L. MÜLLER, *Dogmática*, Ba 2009, págs. 173-178.

Marciano Villanueva

ABRAHAM/ABRAHÁN

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO. 3. JUDAÍSMO. 4. ISLAM. 5. ESCRITOS APÓCRIFOS.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

Abrán (hebreo אַבְרָם *['abrām]* y אַבְרָהָם *['abrāhām]*: es el primero de los tres patriarcas. Abra(ha)m –la ampliación de la forma radical en una forma alargada hasta desfigurarla (teológicamente interpretada en Gn 17,5P como «padre de una multitud de pueblos»)– es un nombre personal semítico occidental de un tipo difundido en el II milenio a.C. «él [mi] padre [es decir, la divinidad] es excelso», de modo que deben desecharse las anteriores interpretaciones mitológicas o de tipo histórico tribal. Abrahán debe ser entendido como el antepasado de un grupo de «nómadas de las zonas periféricas» que apacentaba rebaños de ganado menor (M. Weippert) y fue guiado por su Dios [protector], al principio sin nombre específico (¿o tal vez ya identificado por Abrahán con el Dios supremo semita occidental El?, cf. F. M. Cross), que le acompañaba personalmente, a lo largo del borde (meridional) de los territorios palestinos de cultura agrícola, probablemente hasta el santuario de ↗ Mamré, cerca de Hebrón (Gn 13,18; 18,1J; o hasta Berseba:

Gn 21,33E?). El Dios de los padres pertenece al tipo «el Dios de [mi/tu] padre» (cf. Gn 31, 5.42) y fue más adelante identificado, lo más tarde en los santuarios de los países agrícolas, con el dios El, allí venerado. Denominarle por el nombre de su primer adorador, por ejemplo «Dios de Abrahán» (cf. Gn 31,42), tiene su origen en la historia de la tradición (H. Seebass). La tradición más antigua testifica que Abrahán recibió la promesa de que tendría un hijo (Gn 18,10-15 J; 15,4 E?), más tarde ampliada a una numerosa descendencia [= Israel] (Gn 13,15* JE). Se le prometió también (aunque C. Westermann tiene una opinión diferente) que entraría en posesión de aquella tierra feraz (cf. Gn 13,14 15* 17 J), que más adelante fue asimismo ampliada a su descendencia (cf. Gn 13, 16 JE y otros pasajes). – Sólo los textos más recientes mencionan Mesopotamia como lugar originario de Abrahán (Gn 24,10 JE) o respectivamente ↗ Harán, al noroeste, o también (y ya antes), ↗ Ur, al sur de esta región (Gn 11,28.31 P). Aunque no puede afirmarse con seguridad (Gn 14, que establece una conexión entre Abrahán y la historia del Oriente antiguo, es un *midrash* culto ahistórico), tal vez deba situarse a Abrahán en el contexto de los movimientos migratorios amorreos del II milenio a.C. o incluso con las migraciones de tribus arameas (cf. también Gn 22,21 JE) del último tercio de aquel milenio (S. Herrmann). Las sorprendentes coincidencias de normas jurídicas entre las narraciones de Abrahán y textos de ↗ Mari o respectivamente Nuzi (s. XVIII o respectivamente XV-XIV a.C.) no permiten dataciones más precisas (Th. L. Thompson). La genealogía bíblica «Abrahán-Isaac-Jacob» debe entenderse como inscrita en la historia de la tradición. – La figura de Abrahán como representante de Israel ha pasado por diversas interpretaciones a través de los tiempos. Abrahán es el hombre que confía en la palabra de Yahveh (Gn 12,*1-4a J), predispuesto a la paz (Gn 13, *7-13 JE), el mediador de la bendición para todos los linajes de la tierra (Gn 12,2aβ.b.3b J). Es el verdadero obediente/temeroso de Dios (Gn 20,12 o 22,1-14 E). Yahveh toma en cuenta, como justicia, la fe de Abrahán y sella una «alianza» con él (Gn 15,6 o 15,9-12.17.18* JE), es el abogado ante Yahveh (Gn 18,22b-32 JE). La «alianza» de Dios con Abrahán es una «alianza perpetua» (Gn 17 P), aunque la única propiedad que Abrahán alcanza en la tierra prometida es la cueva de ↗ Macpelá, como sepulcro familiar (Gn 23 P). El Dt y la literatura deuteronomista conocen la promesa de la tierra, acentuada mediante el juramento de Dios a los patriarcas (Dt 6,10 y otros pasajes, o Gn 50,24* y otros). Sólo textos proféticos exílicos y postexílicos aluden a la vocación de Abrahán y a las promesas que le fueron hechas: Is 29,22; 41,8; 51,2; 63,16; Jr 33, 26; Ez 33,24; Miq 7,20. Fuera de estos pasajes, también se le men-

ciona en dos salmos más bien tardíos (Sal 47,10; 105), en la literatura apocalíptica (Dn 3,35), en la sabiduría tardía (Si 44,19ss.; Sab 10,5) y en 2 Cró 20,7.

◆ Bibliografía: DBS 1, págs. 8-28; 81-156; NBLex 1, págs. 14-21; RAC 1, págs. 18-27; ThWAT 1, págs. 53-62; TRE 1, págs. 364-372 (con bibliografía); A. Alt, *Der Gott der Väter,* St 1929; A. Parrot, *Abraham et son temps,* Neuchâtel 1962; J. Moya, *De Abraham a David,* Bilbao 1962; R. De Vaux, *Histoire ancienne d'Israël* (trad. cast.: *Historia antigua de Israel* I), Ma 1975; John Bright: *History of Israel* (trad. cast. *Historia de Israel,* Bilbao 2001); F. García López, «Del 'Yahvista' al 'Deuteronomista'. Estudio crítico de Gn 24», RB 87 (1980), págs. 242-273, 350-393, 514-559; M. Görg (dir.), *Die Väter Israels. FS J. Scharbert,* St 1989; R. Kilian, *Die vorpriesterschrifliche Abraham-Überlieferungen,* 1966; Th. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham,* B-NY 1974; U. Worschech, *A. Eine sozialgeschichtliche. Studie,* F-Be-NY 1983; W. Deane, *Abraham. Su vida y su tiempo,* Terrassa 1987; M. Collin, *Abrahán,* Estella 1987; F. B. Meyer, *Abraham,* Terrassa 1990; D. López Sojo, *«Abraham, padre de todos nosotros...». Análisis estilístico-argumentativo de Rom 4,1-25. Abraham, paradigma de fe monoteísta,* CahRB 64, P 2005.

Lothar Ruppert

2. Nuevo Testamento

La interpretación de la figura de Abrahán en el Nuevo Testamento refleja el enraizamiento de la fe cristiana en la tradición judía. Como patriarca de Israel, Abrahán es una figura identitaria que representa simbólicamente la pertenencia al pueblo elegido pero que, en cuanto tal, resulta ser profundamente ambigua. Ya el sermón del juicio del Bautista transmitido en la fuente de los *logia* señala que no basta con invocar a Abrahán para escapar de la ira del fin de los tiempos (Mt 3,7-10; Lc 3,7ss.). La fe cristiana reconoce en Jesús al hijo de David y al hijo de Abrahán (Mt 1,1) y ve en él el cumplimiento de la promesa abrahámica (Gál 3,16; Hch 3,25s.). Es él quien trae a los hijos de Abrahán la salvación de Dios (Lc 13,16; 19,9). La reclamación de la confesión cristológica (Mt 8,11s.; Lc 13,28s.) implica la posibilidad de ser excluido del banquete escatológico con Abrahán en el reino de Dios. Según Pablo, Abrahán encarna el camino hacia la salvación desde siempre querido por Dios, basado en la fe y no en las obras de la ley. Los conceptos fundamentales de las enseñanzas paulinas sobre la gracia (fe, justicia, promesa, bendición, descendencia, herencia, libertad) han surgido de su interpretación de la historia de Abrahán desde una perspectiva cristológica (Gál 3-4; Rom 4). Sólo quienes recorren este camino son hijos de Abrahán, es decir, el verdadero Israel, con independencia de que sean, o no, descendientes físicos del

patriarca (Rom 9,6-9). El pasaje de Gn 15,6 juega un papel determinante. Se le cita también en Sant 2,23 para poner de relieve, no sin acentos polémicos, la importancia de las obras en el sentido de la tradición judía. Jn 8,31-59 declara vana la pretensión de «los judíos» –presentados aquí como tipificación de la incredulidad– de tener por padre a Abrahán. Es justamente su rechazo del Revelador el que hace imposible esta relación. Se cita a Abrahán como testigo de la actuación de Jesús, pero todavía no está presente el horizonte histórico-salvífico paulino. Y tampoco se reconoce a sí misma la comunidad joánica bajo la categoría de «hijos de Abrahán». Heb 11,8-12.17-19 incluye a Abrahán entre los modelos de creyentes. Son los creyentes los verdaderos herederos de la promesa (6,17).

◆ **Bibliografía:** K. Berger, «Abraham in den paulinischen Hauptbriefen», MThZ 17 (1966), págs. 47-89; A. González Núñez, *Abraham, Padre de los creyentes,* Ma 1963; R. Martín Achard, *Actualité d'Abraham,* Neuchâtel-P 1969; E. Käsemann, *Der Glaube Abrahams in Röm 4: Paulinische Perspektiven,* Tu ²1972, págs. 140-177; H. E. Lona, *Abraham in Joh 8,* Be-F 1976; TRE 1, págs. 372-382 (K. Berger) (con bibliografía); EWNT 1, págs. 3-7 (O. Betz) (con bibliografía).

Horacio E. Lona

3. Judaísmo

La figura de Abrahán alcanza su máxima importancia en la literatura judía postbíblica, tanto en escritos específicos *(Apocalipsis de Abrahán, Testamento de Abrahán,* los dos Tratados de Filón), como en las repeticiones narrativas y los comentarios de la Biblia (sobre todo *Jubileos, Apócrifo del Génesis,* Josefo, Pseudo-Filón). A partir del s. II a.C., el judaísmo helenista, concentrado sobre todo en Josefo, confiere a la figura de Abrahán una dimensión apologética contra las acusaciones antijudías de aquella época. Se le describe como estratega y estadista ideal, como filósofo, descubridor y transmisor de conocimientos, como el hombre que enseñó matemáticas y astronomía a los faraones. Hubo autores paganos que aceptaron algunos de los rasgos de esta imagen. Los pseudoepígrafos vierten sobre la figura bíblica de Abrahán muchas características legendarias, en muy buena parte acogidas y amplificadas por la tradición rabínica. Según ésta, el padre de Abrahán fue politeísta (cf. Jos 24,2) y fabricante de ídolos. Abrahán descubrió, ya de niño, mediante la observación de los astros, al Dios verdadero. Tradiciones posteriores narran que ya los adivinos de Nimrod vieron en las estrellas, en el momento de su nacimiento, que era un peligro para el rey, por lo que tuvo que permanecer durante muchos años escondido en una cueva. Como, más adelante, se negó a colaborar en la construcción de la torre de Babel o, según otra versión, porque destruyó los ídolos del taller de su padre, Nimrod le arrojó a un

horno de fuego, del que Dios le salvó (reinterpretación del Ur de Gn 15,7; Neh 9,7). Abandona entonces el país y, a través de su ejemplar hospitalidad, se convierte en excelente propagador del monoteísmo y en padre de todos los ↗ prosélitos, por lo cual éstos asumen tradicionalmente su nombre. En su calidad de antepasado de todas las tribus de Israel, se le llama normalmente «nuestro padre Abrahán». Ya antes de la revelación de la *torá* fue fiel cumplidor de todos los mandamientos. Conservó pura su fe a través de diez tentaciones, que alcanzan su punto culminante en su disposición a sacrificar a Isaac (Gn 22). Esta escena, en la que para la tradición judía el protagonista no es Isaac sino Abrahán, constituye un motivo central de esperanza también en el arte (así ya en las sinagogas de Dura Europos y de Bet Alfa). La tradición atribuye la liberación de Egipto a los méritos de Abrahán. En las Dieciocho oraciones diarias se invoca a Dios como «escudo de Abrahán», en las plegarias de los días de ayuno como a aquel que «escuchó a Abrahán en Moria». Durante el periodo rabínico apenas nadie se llamaba Abrahán (Abraham), pero a partir de la Edad Media pasó a ser uno de los nombres personales predilectos entre los judíos.

◆ Bibliografía: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews,* Fi 1909-1938, 1, págs. 183-308; 5, págs. 207-269; S. Sandmel, *Philo's Place in Judaism. A study of conceptions of Abraham in Jewish Literature,* Cincinnati 1956; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism,* Le 1961 ([3]1983), págs. 67-126; G. Mayer, «Aspekte des Abraham-Bildes in der hellenistisch-jüdischen Literature«, EvTh 32 (1972), págs. 118-127; J. Van Seters, *Abraham in history and tradition,* New Haven-Lo 1975; P. M. Bogaert (dir.), *Abraham dans la Bible et la tradition juive,* Bl 1978; L. H. Feldman, *Hellenizations in Josephus's Jewish Antiquities. The Portrait of Abraham: Josephus, Judaism and Christianity,* dir. por L. H. Feldman y G. Hata, Le 1987, págs. 133-153; J. S. Siker, «Abraham in Greco-Roman Paganism», JSJ 18 (1987), págs. 188-208.

Günter Stemberger

4. Islam

Abrahán (en árabe *Ibrāhīm*), con el sobrenombre de *Chalīl Allāh* (El Amigo [entrañable] de Dios), es considerado en el Corán como el antepasado de todos los monoteístas. Fue, como atestiguan las suras de Medina, «un verdadero creyente, *ḥanīf,* musulmán». El Corán describe su búsqueda de Dios que le llevó, como atento observador del ocaso o desaparición de las estrellas, la Luna y el Sol, a la fe en un solo Dios creador de los astros y de la tierra, pues «no es digno de mí adorar lo que se oculta [tras la línea del horizonte]» (sura 6,76). Destruyó los ídolos de su padre, Azar, y fue arrojado por Nimrod, con una catapulta, a una gigantesca pira, pero Dios le tornó el fuego «en aire fresco y apacible»

(sura 21,69) – de aquí las numerosas alusiones a los «jardines de rosas de Abrahán»: Dios libera de las más angustiosas situaciones a quienes se entregan enteramente a él. – Abrahán se dirigió, con Agar, a La Meca, donde nació ↗ *Ismāʿīl*, que le ayudó a construir el santuario de la Caaba. Aquí se convertiría en amonestador de los árabes, a quienes todavía no les había sido enviado ningún profeta. Obedeció el mandato divino de ofrecerle en sacrificio a *Ismāʿīl*, pero el muchacho, que lo asumió obedientemente, fue sustituido por un carnero descendido del cielo. El recuerdo de este episodio se mantiene vivo hasta nuestros días a través del sacrificio del carnero en la fiesta de la peregrinación.

◆ Bibliografía: *El Corán,* edición bilingüe comentada (5 vols.) (trad. de B. Mulla Huech, M. Villanueva y A. Castro), Ba 2008; Joachim Gnilka, *Bibel und Koran,* Fr-Bs-W [2]2004 (trad. cast.: *Biblia y Corán,* Ba 2005).

Annemarie Schimmel

5. Escritos apócrifos

a) Apocalypsis Abrahae es una obra griega hoy perdida (sólo conservada en su versión eslava), que se remonta a su vez a un original semita. Los capítulos 1-7 hablan de Abrahán como destructor de ídolos según una interpretación oral de Gn 12,1. Los caps. 9-31 son un ↗ apocalipsis (figuras principales junto a Abrahán: el ángel Yaoel y Azazel). Los caps. 17s. (himno de Abrahán y visión del trono) se acercan a las especulaciones Mercaba. El Apocalipsis surgió poco después del año 70, en círculos esenios.

b) Testamentum Abrahae. Es una obra conservada en dos recensiones griegas y en traducciones eslavas, rumanas, coptas, árabes y etíopes. Se apoya en una interpretación alegórica de Gn 12,1. Nada insinúa un original semita. El encuentro de Abrahán con la muerte permite descubrir elementos iranios; la descripción del juicio reasume un tema egipcio. El escrito es obra del judaísmo egipcio y se remonta a los primeros años del s. II d.C.

◆ Bibliografía: E. Turdeanu, «L'Apocalypse d'Abraham en slave», JSJ (1972), págs. 153-180; R. Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en slave. Édition critique du texte, introduction, traduction et commentaire,* R 1977; B. Philonenko-Sayar y M. Philonenco, *L'Apocalypse d'Abraham,* P 1981; F. Schmidt, *Le Testament grec d'Abraham,* Tu 1986; L. Vegas Montaner, «Testamento de Abrahán», en A. Diez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento,* Ma 1987.

Marc Philonenko

Abrahámicas, religiones

Se aplica esta denominación a las tres religiones monoteístas que invocan a Abrahán: ↗ judaísmo, ↗ cristianismo e islam. Los judíos insisten en que son descendientes

de Abrahán y en su fidelidad a la tradición que se inició con la persona del patriarca. Los cristianos se apoyan en la fe de Abrahán. Judíos y cristianos discuten entre sí sobre la verdadera pertenencia a Abrahán y sobre su importancia para la salvación (cf. en el Nuevo Testamento, especialmente Gál 3; Rom 4; Jn 8, 30-59). Los musulmanes destacan su procedencia de Abrahán a través de ↗ Ismael y ven en él al modelo del hombre creyente y al representante de la religión pura. El Corán acentúa el parentesco entre la fe de Abrahán y Mahoma y subraya que son los musulmanes quienes mejores títulos ostentan para la pretensión de pertenecer a Abrahán (v. suras 2, 135-141; 3, 67-68), pues Abrahán habría consolidado el ↗ monoteísmo, habría construido la Caaba en La Meca, habría fijado los ritos de la peregrinación y habría fundado la fiesta del sacrificio. Así como los cristianos se consideran en línea de continuidad con el Antiguo Testamento, aunque con identidad propia, también los musulmanes acentúan las raíces comunes y, al mismo tiempo, la autonomía del islam. Convertido en objeto de controversia, Abrahán fue a veces el fundamento de la separación de las tres religiones, hasta desembocar en sus mutuas delimitaciones. Pero también podría ser, a la vez, un puente entre ellas y la base de una común amistad.

◆ Bibliografía: H. J. Kuschel, *Streit um Abraham*, M 1994; A. Th. Khoury, *Einführung in die Grundlagen des Islams*, Altenberge [4]1995; A. Schimmel, *Las dimensiones místicas del Islam*, Ma 2002; J. Gnilka, *Biblia y Corán*, Herder, Ba 2005.

Adel Theodor Khouri

Absalom/Absalón

(Hebreo אַבְשָׁלוֹם *['abšalōm]*, «padre de la paz»). Fue el tercer hijo de David. Su madre, Maacá, era una aramea de Guesur (2 Sam 3,3). Cuando su hermana Tamar fue violada por su hermanastro Amnón, en un primer momento Absalón disimuló su ira (2 Sam 13,22), pero dos años más tarde maquinó la muerte del culpable (13,28s.) y a continuación buscó refugio en la patria de su madre (13,37). Pudo regresar al cabo de tres años, por mediación de Joab (14,1-24). Con todo, Joab no se atrevió a solicitar una audiencia inmediata para él (14,28-33). – Durante los cuatro años siguientes supo ganarse para su causa tanto a los israelitas como a los judíos (15,1-6), de modo que consiguió hacerse proclamar rey en Hebrón (15,7-12). El descontento con la monarquía estaba tan generalizado que apenas permanecieron fieles a David los mercenarios y los altos funcionarios (15,3-16,14). David se habría visto en gravísimo aprieto si Absalón, siguiendo el consejo de Ajitófel, se hubiera lanzado inmediatamente en su persecución (17,1-4). Pero el Señor frustró el plan de Ajitófel (17,14).

Absalón fue derrotado en la batalla de Galaad, quedó suspendido de las ramas de un árbol y Joab, en contra de las órdenes expresas de David, le dio muerte y le arrojó a una fosa común (18,6-17). Cuando David lo supo, se lamentó tan vivamente por la pérdida de su hijo que el propio Joab le formuló severas recriminaciones (19,1-9).

◆ Bibliografía: F. Langlamet, «Absalom et les concubines de son père», RB 84 (1967), págs. 161-209; NBLex 1, págs. 21s. (A. R. Müller); Ch. Conroy, «Absalom Absalom!», AnBib (81), R 1978; E. Würthwein, *Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung?* (ThSt[B] 115), Z 1974.

Georg Hentschel

Acad, Accad

↗ Asiria, ↗ Babilonia.

Acaya

La provincia romana de Acaya, creada por Augusto el año 27 a.C., abarcaba, además del país nuclear griego, las regiones noroccidentales y las islas. Aquí tuvo también su centro la actividad de Pablo en toda aquella zona (Hch 18,1-18), aunque es evidente que no consiguió fundar ninguna comunidad en Atenas (Hch 17,16-34). Se menciona como «primicias (cristianas) de Acaya» la casa de Estéfanas (1 Cor 16,15). Son firme testimonio de la difusión de la fe por esta región 2 Cor 11,10 y 1 Tes 1,7s. También los excelentes resultados de las colectas trasmiten una imagen positiva de esta comunidad (2 Cor 9,2; Rom 15,26).

◆ Bibliografía: PRE 1, págs. 190-198; J. A. O. Larsen, *Roman Greece. An economic survey of ancient Rome,* dir. por T. Frank, vol. 4, Baltimore 1938, págs. 436-496; E. Groag, *Die römische Reichsbeamten v. Achaja bis auf Diokletian,* V 1939.

Winfried Elliger

Acco/Acó

(Hebreo עַכּוֹ *['akkō]*), ciudad portuaria, 24 km al norte de Haifa, muchas veces sitiada y conquistada hasta la Edad Moderna. Mencionada numerosas veces en las fuentes egipcias (ya en el s. XIX a.C.), ugaríticas y asirias como ciudad mercantil cananea. Nunca fue conquistada por los israelitas (Jue 1,31), aunque sí reclamada (por Aser, Jos 19,30 y por Zabulón, Gn 49,13). Su *hinterland* fue transferido por Salomón a Tiro (1 Re 9,11ss.). Pertenecía, como ciudad fenicia, a Tiro; más tarde fue fortaleza aqueménida con guarnición militar. Conoció un importante florecimiento tras la destrucción de Tiro (332 a.C.) e inició la acuñación de moneda (con el nombre de Akè), que llega a su fin el 268 d.C. Ampliada bajo Ptolomeo II (con el nombre de Ptolemaida), fue desde el 219 a.C. residencia regional de

los ↗ seléucidas, ciudad de marcado cuño helenista, hostil a los judíos (1 Mac 5,15); allí fue asesinado Jonatán por Trifón el 143 a.C. (1 Mac 12,48). Desde el 47 a.C., bajo Nerón, fue llamada Colonia Claudia Ptolomais; visitada por Pablo (Hch 21,7). – En la Edad del Bronce y del Hierro doble ciudad, con puerto y asentamiento en *Tell el-Fuḫḫār* y posterior expansión en la llanura junto al mar. Las excavaciones a cargo de M. Dothan (1973-1984) han aportado, entre otras cosas, el hallazgo de una puerta de adobes en buen estado de conservación: MB II A.

◆ Bibliografía: F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine,* vol. 2, P 1938, págs. 235ss.; L. Kadman, *The Coins of Akko-Ptolemais,* Jr 1961; M. Dothan, BASOR 224 (1976), págs. 1-48; Ben-Arieh y G. Edelstein, «Akko, Tombs near the Persian Garden», *Atiqot* 12 (1977); B. Dichter, *Akko, A Bibliography,* Akko 1979; M. Dothan y A. Raban, BA 43 (1980), págs. 35-39; M. Dothan, IEJ 35 (1985), págs. 81-94; ídem: AASOR 49 (1989), págs. 59-70.

Robert Wenning

Aceite

El aceite obtenido de las aceitunas fue un producto de uso generalizado en los países mediterráneos tanto como alimento y sistema de alumbrado como para la higiene corporal, la cosmética y la medicina. Debido a su significación simbólica, en el Antiguo Testamento eran ungidos con aceite los reyes (1 Sam 10,1; 16,13; 1 Re 1,39), ↗ Aarón y sus hijos y los utensilios de la tienda del Encuentro (Éx 20,22-33; Lv 8,10ss.30) y los profetas (1 Re 19,16) (↗ Unción). El Salvador de Israel, que era esperado como descendiente del rey David (2 Sam 7,15), como verdadero sumo sacerdote (Sal 110) y profeta como Moisés (Dt 18,15-20), era designado en el judaísmo de la época de Jesús como Ungido (Χριστός) y ↗ Mesías, y a sus seguidores se les llamaba χριστιανοί (Hch 11,26). El Nuevo Testamento conoce también la unción de los enfermos con aceite (Mc 6,13; Lc 10,34; Sant 5,14).

◆ Bibliografía: Z. Weisman, «Anointing as a motif in the making of the charismatic king», Bib 57 (1976), págs. 378-398.

Reiner Kaczynski

Ácimos / Ázimos

↗ *Mazzot,* fiesta de los.

Adán

1. Antiguo Testamento. 2. Judaísmo temprano. 3. Nuevo Testamento. 4. En la historia de las religiones. 5. Aspectos sistemáticos. 6. Escritos apócrifos.

1. Antiguo Testamento

Adán (hebreo אָדָם *['ādām]*) es en el Antiguo Testamento la palabra con

que se designa al hombre, a los hombres y a la humanidad, y es también el nombre personal del primer hombre, con el que se inicia la genealogía de la protohistoria (Gn 5,1ss.). En Gn 2,7 se ofrece una explicación de este vocablo, de etimología incierta (*'dm* = ¿ser rojo o tener color rojo?), basada en la similitud fonética entre el hebreo *'ādām* (hombre) y *'adāmā* (suelo, tierra) (en conexión tal vez con una concepción arraigada en la ideología de la realeza del Oriente antiguo), en la que se alude a la unidad del hombre con su espacio vital.

Según Gn 2,7s., la creación del hombre se articula en dos fases. El punto de arranque lo constituye la modelación de una figura a partir del polvo de la tierra y, como complemento, la inspiración del aliento de vida; viene a continuación la formación del jardín del Edén y el traslado del hombre a este lugar. La existencia del hombre, así encauzada hacia la plenitud, tiene su meta, según Gn 2,15, en una relación de servicio a Dios en el jardín del Edén. Aunque para cada uno de estos actos concretos de la creación pueden encontrarse paralelos en la mitología del antiguo Oriente, no los hay, en cambio, para la estructura total que, como elemento característico propio de este relato de la creación, ha sido concebida sobre el telón de fondo de una experiencia historicosalvífica de Israel, a saber, la elección de David como soberano teocrático de Sión. Acerca de la diferenciación del hombre en varón y mujer querida por el Dios creador, Gn 2,23s. afirma, mediante la utilización de la fórmula de parentesco «hueso de mis huesos y carne de mi carne» y una alusión a la semejanza fonética del hebreo *'īš* (varón) e *'iššā* (mujer), que ambos son de la misma esencia y tienen una misma dignidad y que, por consiguiente, en el matrimonio la relación comunitaria de varón y mujer no debe configurarse en el sentido de superioridad y subordinación, sino sobre la base del amor y el respeto mutuo. A diferencia de esta exposición, que es la más antigua, el relato de la creación de Gn 1,26ss., bosquejado sobre el trasfondo de la profecía de salvación exílica/postexílica, describe cómo el ser humano, creado por Dios como varón y mujer y dotado de la ↗ imagen y semejanza divina, está orientado, a una con la totalidad de la creación, adaptada a él como su espacio vital, a una plenitud que, según Gn 2,1ss., alcanza su realización plena en el descanso de la obra creadora de Dios. En Gn 5,1ss. y en la transición de la creación del hombre a la posterior prolongación de la existencia humana en el tiempo, la genealogía transforma el nombre del género humano adán en el nombre propio del hombre del principio, pero se subraya al mismo tiempo, mediante la asignación del nombre llevada a cabo por Dios y mencionada aquí por primera vez, que la totalidad de la historia humana debe conservar, para el varón y la mujer, aquella validez que, por voluntad de

Dios, está asociada al nombre del género humano adán.

Finalmente, mediante la conexión redaccional de la descripción más antigua de la creación con la más reciente de Gn 1ss. y su recepción en la presentación del ↗ Hijo del hombre de Dn 7, se ha fijado, ya en el Antiguo Testamento, el presupuesto para la antítesis, desarrollada por vez primera en el Nuevo Testamento, de un Adán primero y un último Adán.

◆ Bibliografía: E. HAAG, *Der Mensch am Anfang,* Tréveris 1970; C. WESTERMANN, *Genesis,* BK. AT 1/1, 1974; J. DE FRAINE, *Adam et son lignage,* Brujas 1959; C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod,* St 1988.

Ernst Haag

2. JUDAÍSMO TEMPRANO

Adán, como nombre personal del primer hombre, aparece en la literatura del judaísmo temprano con mucha mayor frecuencia que en el Antiguo Testamento hebreo. Junto a Si (15,14; 17,30-18,14; 24,28(?); 33, 10-15; 40,1-11; 49,16), Sab (2, 23s.; 7,1-6; 9,1ss.; 10,1s.) y varios escritos de la época intertestamentaria (Henet 69,11; 90,37; Jub 2,14; 3,8-14.27-35; Sib 3,24ss.; 1QS 4,23; CD 3,20; 1QH 17,15; Filón Opif. 24s. 64-88, 134-169; 4 Esd 3,4-11.20-27; 4,30; 6,45s.53-59; 7,11-14.62-70.116ss.; Barsi 4,3; 14,17s.; 17,1-18,2; 23,4s.; 48,42-47; 54,13-19; 56,6-16; Henesl 30,8) contienen, sobre todo en el *Apocalipsis de Moisés* y la *Vida de Adán y Eva,* mutuamente dependientes en el ámbito literario, importantes afirmaciones, no registradas en Gn 1ss., sobre Adán que perviven en la tradición rabínica y cristiana. Adán fue creado en la plenitud de la belleza, semejante a los ángeles. ↗ Filón distingue entre la creación del hombre ideal (Opif. 76 a Gn 1,26) y la del hombre concreto (Opif. 134 a Gn 2,7). Cuando Satán se vio en la precisión de venerar la imagen de Dios en Adán, se negó a hacerlo (VitAd 13). Adán era inmortal y ejerció la soberanía sobre el universo (Filón, Opif. 83s.). Sólo al final de los tiempos, en la resurrección, recuperará su magnificencia (VitAd 47). También se señala su papel como figura salvífica del fin de los tiempos (Henet 90,37; cf. la interpretación cristiana de VitAd 42). Según la visión pesimista del mundo del autor del 4 de Esdras, el pecado de Adán provocó un deterioro radical en la ↗ creación. Las consecuencias de este ↗ pecado afectan a todos los seres humanos, aspecto en el que se sigue reflexionando sobre si, por así decirlo, Adán actuaba por todos (cf. por ejemplo el papel de ↗ Eva en el *Apócrifo de Moisés,* 7) o si todos los hombres se comportan, bajo su propia y personal responsabilidad, lo mismo que Adán. De Adán se asume que tenía desde el principio un impulso hacia el mal en su corazón (4 Esd 3,20; v. también Filón, Opif. 73ss.). La maldad de Adán se convirtió también en peligro y tentación para los ángeles. Después de su pecado, fue expulsado del ↗ pa-

raíso y contrajo 70 dolencias corporales (VitAd 34).

◆ **Bibliografía:** A. Vitti, «Christus-Adam», Bib 7 (1926), págs. 121-145, 270-285, 384-401; B. Murmelstein, WZKM 35 (1928), págs. 242-275, 36 (1929), págs. 51-86; S. Amsler, «Adam le terreux dans Gen. 2-4», RTPhil 2 (1958), págs. 107-112; E. Brandenburger, *Adam und Christus.* Nk 1962; F. Dexinger y otros, *Ist Adam an allen schuld?* I 1971 (con bibliografía); TRE 1, 424-427 (P. Schäfer); J. Marböck, «Henoch – Adam – der Thronwagen«, BZ 25 (1981), págs. 103-111; D. Bertrand, *La Vie grecque d'Adam et Ève,* P 1987; J. R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism,* Sheffield 1988; M. E. Stone, *A History of the Literature of Adam and Eve,* Atlanta 1992.

Ferdinand Dexinger

3. Nuevo Testamento

a) Perspectiva genealógica. El árbol genealógico de Jesús en Lc 3,38 finaliza con la afirmación de que Adán procede «de Dios» del mismo modo que todos los restantes de la lista proceden de sus padres. Se establece así, al menos de forma implícita, una comparación entre Adán como hijo de Dios y el mismo hijo de Dios, Jesús, mencionado antes (Lc 3,22), con una alusión al carácter universal de la filiación divina de Jesús.

b) Perspectiva etiológica y paradigmática. Se introduce la relación entre Adán y Eva como prototipo de las que se dan entre el varón y la mujer, por ejemplo, respecto de la prohibición del divorcio según Mc 10,6-9 par. (un varón y una mujer: una carne), de modo que el varón debe amar y no odiar a su mujer (Ef 5,28-32 que, en su sentido literal, y según la concepción de este pasaje, se aplica en primer lugar a Cristo y a la Iglesia), y la mujer no debe enseñar ni dominar al varón (1 Tim 2,12ss.).

c) Perspectiva tipológica. En su función soteriológica, se compara a Adán con Jesucristo a la vez que se le contrapone. Pablo desarrolla este pensamiento en 1 Cor 15,21-49 y, bajo otra luz, en Rom 5,12-21. La posibilidad de establecer una comparación entre ambos se basa fundamentalmente en que, en cada caso, en un hombre se decide la suerte de todos. – Según 1 Cor 15,21s., esto es aplicable a la muerte causada por Adán y a la posibilidad de resurrección de todos causada por Jesús. Es cierto que ninguna de las dos cosas sucede automáticamente, dado que todos mueren porque todos han pecado (Rom 5,12) y, por otra parte, cuenta con buenas razones, aunque tampoco es definitivamente determinante, según Rom 8,21, la afirmación de que sólo resucitarán los que llegaron a creer y recibieron las arras del Espíritu. En 1 Cor 15,44-49 Pablo avanza un paso más: en Cristo ha alcanzado la creación su punto final, porque sólo entonces permite Dios que aparezca el hombre, hecho a su imagen según Gn 1,26s., como hombre pneumático (en 1 Cor 15,46 corrige Pablo el punto de vista que

entiende en sentido cronológico la secuencia de los dos relatos de la creación de Gn 1 y 2, por lo demás, también aquí con la equiparación, fundamentada en el espíritu, entre varón y mujer; cf Gál 3,26ss.). Sólo mediante el Espíritu vivificador, que ha llenado enteramente a Jesucristo, llegan los hombres a su forma y su destino auténticos. – En Rom 5,12-21, la pneumatología no desempeña ningún papel y se establece, en cambio, una vinculación entre el pecado, la ley y la gracia, en conexión con la superabundancia antitipológica a favor del acontecimiento Cristo: este acontecimiento tiene una eficacia que supera ampliamente la trasgresión de Adán. Aunque Rom 5,12 no ofrece todavía una «doctrina del pecado original», ni tampoco de la «muerte hereditaria», puesto que todos han pecado bajo su propia y personal responsabilidad (cf. el «pues todos pecaron» de 5,12b), con todo, fue Adán quien dio entrada en el mundo al pecado como una magnitud dotada de mayor poder, de modo que ahora puede atacar a todos y a cada uno de los hombres.

◆ Bibliografía: E. Brandenburger, *Adam und Christus,* Nk 1962 (con bibliografía); C. Burchard, «1 Korinther 15,39-41», ZNW 75 (1984), págs. 233-258 (con bibliografía); R. Scroggs, *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology,* O 1966; G. Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten,* Go 1986; A. Martin, «La tipologia adamica nella lettera agli Efesini», AnBib 159, R 2005.

Klaus Berger

4. En la historia de las religiones

Los mitos acerca de un hombre primitivo originario forman parte del material narrativo de muchos pueblos. La figura de Adán del judaísmo y su interpretación en la literatura pseudoepigráfica protocristiana y rabínica ha tenido profundas repercusiones en el entorno del Oriente Próximo. En la ↗ gnosis y en las orientaciones filosófico-teológicas (sincretistas) del gnosticismo se interpreta a Adán en el marco de una cosmología contemplada con mirada mítica estrictamente dualista y se le utiliza como arquetipo del acontecimiento de la salvación. Así, por ejemplo, en el maniqueísmo (↗ Manes) y el mandeísmo, donde es de fundamental importancia la escisión entre el Adán «oculto» *(Adam kasia)* y el Adán corpóreo *(Adam pagria),* es decir, entre el alma luminosa y el cuerpo tenebroso, tanto de aquel primer hombre como de todos los seres humanos. El Adán corpóreo necesita, además del espíritu *(ruha)* que le presta la esencia creadora Ptahil, también la inspiración del alma luminosa *(Adam kasia)* a través de seres luminosos como Mandā-d-Haijē o Hibil (iranios). Las concepciones judías, cristianas y gnósticas de Adán han dado origen a una rica tradición sobre Adán también en el islam.

◆ Bibliografía: M. Lidzbarski (dir.), *Ginzā,* Go 1978: D. W. Bousset, *Religionsgeschichtliche Studien,* Le 1979; K.-W. Tröger (dir.) *AT – Frühjudentum – Gnosis,* Gt 1980; A. Battista-B. Bagatti, «El combatimento di Adamo. Testo arabo con traduzione italiana e commento», SBFPub Min 1982; A. Böhlig, *Gnosis und Synkretismus,* 2 vols., Tu 1989; TRE 1, págs. 427-431 (con bibliografía).

Richard Nebel

5. Aspectos sistemáticos

Como la exégesis muestra, el género literario ↗ «Protohistoria» (Gn 1,11) pretende describir los rasgos fundamentales del ser humano, experimentables siempre y por doquier, mediante el recurso de retrotraerlos narrativamente a los primeros orígenes (↗ etiología). Por consiguiente, la «historia» de Adán y de los «adamitas» no es un relato histórico, sino que presenta –más allá del mito y de la paleontología– un protomodelo siempre actual del ser humano, del pecado y de la gracia de Dios. En las primeras etapas de la teología y de la historia de la fe se entendía a Adán como un individuo histórico en el arranque de la historia, pero la intención de las afirmaciones era explicar desde él la *unidad* del linaje humano (cf. Hch 17,26; Heb 2,11), sobre todo en el pecado. Prolongando esta línea, el concilio de Trento, de acuerdo con la tradición doctrinal agustiniana, subraya que el pecado de Adán «es por su origen uno solo y, transmitido a todos por propagación, no por imitación, está como propio en cada uno» (DS 1513). – La dogmática actual insiste especialmente en el paralelo Adán-Cristo descrito en Rom 5 y entendido como «antiparalelismo», en cuanto que entre la significación universal del «primer Adán» y del «último» (ἔσχατος), Cristo, existe una relación asimétrica y antitética (v. 1 Cor 15,45-48). En el «adamita» Jesús (cf. Lc 3,38) se ha revelado la verdadera imagen de Dios (2 Cor 4,4; cf. Col 1,15; Heb 1,3) y el ser humano definitivamente agraciado y sin pecado. En cuanto miembro del linaje humano, Jesús trae a todos la salvación, aunque no todos descienden de él físicamente. No es un segundo fundador de la estirpe, sino el «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29; v. Heb 2,11s.17); a través del Uno personal llegan la «resurrección de los muertos» (1 Cor 15,21s.) y el dominio de la ahora «superabundante» gracia de Dios (cf. Rom 5,16-21). Él es el «Espíritu vivificante» (1 Cor 15,45). De parecida manera contrapone el Tridentino la situación creada por el Adán primero a este «estado de gracia y de adopción de hijos de Dios por el segundo Adán» (DS 1524). Gracias a Cristo, el ser humano descrito en la «protohistoria» recibe la salvación y la posibilidad real de plenitud. – En perspectiva dogmática es inadmisible ignorar los aspectos positivos del simbolismo de Adán (p. ej., la ↗ imagen y semejanza de Dios, el mandato de la creación, la igualdad de los sexos). Hoy día se registran debates en torno

a la existencia de un estadio primitivo libre de pecado, de una situación pecaminosa generalizada heredada, de un hombre pecador entendido como antepasado histórico individual de todos los hombres y de una transmisión de la culpa mediante descendencia biológica. Carece de justificación una concepción androcéntrica de Adán que implique una minusvaloración de la mujer (cf. 1 Cor 11,7-12; 1 Tim 2,11-14). Se mantiene en pie la enseñanza de que, a la luz de la fe en Cristo, Adán representa al ser humano tal como se le experimenta siempre y por doquier, en toda su grandeza y su miseria.

◆ Bibliografía: RAHNER, *Escritos de teología* 1, págs. 253-322; O. BETZ, TRE 1, págs. 414-424; F. MILDENBERGER, TRE 1, págs. 431-437 (con bibliografía); Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive,* Go 1983; págs. 116-135; J. DE FREINE, *Adam et son lignage,* Brujas 1959; A. GANOCZY, *Schöpfungslehre,* D ²1987; G. L.Müller, *Dogmatica,* Ba 2006, págs. 109-123.

Alexander Ganoczky

6. ESCRITOS APÓCRIFOS

a) Vita Adae et Evae. El interés de judíos y cristianos por la primera pareja humana como origen de la historia (de la salvación) generó una serie de escritos a los que se les puede designar, acumulativamente, como libros-Adán. No se ha investigado suficientemente su interdependencia mutua ni su cronología absoluta y relativa. De la *Vida de Adán y Eva* (VitAd) existe una versión griega (que C. Tischendorff calificó erróneamente de «Apocalipsis de Moisés») y otra latina, que se basa en la griega, pero con redacción independiente. El original del VitAd puede remontarse al s. I a.C./I d.C., en griego, o también en hebreo o respectivamente arameo. Las redacciones griega y latina se sitúan en torno al 400 d.C., las traducciones armenia, georgiana y eslava, con reelaboraciones cristianas, son posteriores.

b) Diversos libros-Adán. En dos manuscritos griegos y en las traducciones aramea y eslava de VitAd hay un escrito más pequeño, titulado *La penitencia de Adán.* Tienen origen cristiano *La caverna de los tesoros* (es decir, los tesoros del paraíso), conservado en siríaco y árabe y *La disputa de Adán y Eva* (etiópica), emparentada con *La caverna,* que se remonta al siglo XI, pero que contiene material más antiguo. El *Testamento de Adán* existe en traducción árabe y etiópica y en dos fragmentos siríacos. La redacción griega de este escrito sólo concuerda con un fragmento sirio y sigue sus propios caminos. Parte de este material ha entrado en el libro samaritano *Asatir* (s. X-XI d.C.), que abarca desde Adán hasta Moisés. Un fragmento copto de Fayum revela la complicada historia posterior de VitAd.

◆ Bibliografía: M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques: Adam, Éros et les Animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi,* P 1974; M. NAGEL, *La vie grecque d'Adam et d'Ève. Apocalypse de Moïse,* Estrasburgo-Lille 1977;

B. Barc, *L'hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes,* Quebec-Lovaina 1980; N. Fernández Marcos, «Vida de Adán y Eva», en Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* II, Ma 1983; D. Bertrand, *La Vie grecque d'Adam et Ève,* P 1987; A.-M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament,* Le 1970; J. Charlesworth, *The Old Testament Pseudoepigrapha,* NY 1985.

Ferdinand Dexinger

c) Apocalipsis de Adán, escrito 5 del Codex V de ↗ Nag Hammadi, texto setiano-gnóstico anterior al siglo IV d.C. – Adán narra a su hijo Set la caída en el pecado y las revelaciones de tres hombres sobre el futuro de los descendientes de Set y de Noé, la venida del Iluminador (elemento cristiano) en la tercera etapa de la historia (con un excurso sobre su origen a partir de 13 reinos y un linaje sin rey) y la batalla del fin de los tiempos, en la que actuará salvíficamente un bautismo espiritualizado.

◆ Bibliografía: *Ediciones:* Morard, *L'Apocalypse d'Adam,* Quebec 1985 (con bibliografía); M. Krause, *Die Gnosis,* vol. 2, Z 1971, págs. 21-31 (alemán); B. Layton, *The gnostic scriptures,* Lo 1987, págs. 52-64. *Estudios:* J.-M. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien,* Quebec 1986, págs. 145-181; S. T. Carroll, VigChr 44 (1988), págs. 263-279 (Salomón); D. M. Parrot, NT 31 (1989), págs. 67-87 (13 reinos).

Clemens Scholten

Adán, Testamento de

↗ Adán, 6. Escritos apócrifos.

Adonai

↗ Nombres de Dios, 1. Antiguo Testamento.

Adopción

La institución jurídica de la adopción, testificada en el entorno de Israel (cf. el *Código de Hamurabi,* 185-193), no está documentada en las colecciones jurídicas veterotestamentarias. Los actos de este género transmitidos en los textos narrativos, a veces calificados como adopciones o decisiones de adopción –por ejemplo, la equiparación jurídica de los hijos nacidos de esclavas (Gn 16,2; 30,3), la conformidad de Jacob, que reconoce como hijos suyos a los hijos de José (Gn 49,5.12), la aceptación de Ester como «hija» de su tío Mardoqueo (Est 2,7) o de Obed como «hijo» de Noemí (Rut 4,16s.)– son actos de legitimación del derecho familiar. Como razones explicativas de la ausencia del reconocimiento jurídico de la adopción en el Antiguo Testamento pueden aducirse la posibilidad de la poligamia (cf. Dt 21,15-17), la inserción de las hijas en la línea sucesoria hereditaria (Nm 27,8-11) y la institución del ↗ levirato (Dt 25,5-10). El fundamento teológico es la valoración de la descendencia como «señal y expresión de la bendición divina» (Boecker). – La adopción en sentido

figurado aparece en la proclamación en la que Yahveh declara que el rey es «mi hijo» (Sal 2,7; 2 Sam 7,14). Pablo confiere sentido soteriológico al concepto de adopción (υἱοθεσία) como designación de la «filiación» de los creyentes (Gál 4,5; Rom 8,15.23; también Ef 1,5; υἱοθεσία referida a Israel: Rom 9,4).

◆ Bibliografía: RAC 1, págs. 99-112; ThWNT 8, págs. 342-345, 400ss.; EWNT 3, págs. 912, 921s.; NBLex 1, págs. 34s.; M.-H. Prévost, «Remarques sur l'Adoption dans la Bible», *Revue internationale des droits de l'antiquité,* 14 (1967), págs. 67-77; J. Blank, *Paulus und Jesus,* M 1968, págs. 258-278; F. Lyall, «Roman Law in the Writings of Paul-Adoption», JBL 88 (1969), págs. 458-466; H. Donner, «Adoption or Legitimation?», OrAnt 8 (1969), págs. 87-119; H. J. Boecker, «Anmerkungen zur Adoption in AT», ZAW 76 (1974), págs. 86-89; ídem: *Recht und Gesetz im AT und im Alten Orient,* Nk 1976, págs. 101-106.

Lorenz Oberlinner

Adoración

1. En la historia de las religiones. 2. Información bíblica.

1. En la historia de las religiones

La adoración (en latín *adoratio,* en griego προσκύνησις) es una forma especial de oración cuya práctica se detecta, con diversos acentos, en el culto de todas las religiones y cuyos destinatarios son manifestaciones de la realidad divina: objetos sagrados, ya sean de la naturaleza o fabricados por manos humanas, personas sacras, sacerdotes y sacerdotisas, soberanos, héroes y antepasados, ante los cuales el adorador, enfrentado a su propia nada y a su carácter profano, siente y expresa reverencial veneración. Cada religión concreta tiene sus propios gestos de adoración: arrodillarse, inclinar el cuerpo, arrojarse al suelo y besarlo (entre otros, la proskynesis, postración), juntar las manos o elevarlas hacia un ser divino, tocar objetos consagrados y expresar, junto con la entrega, también súplica, gratitud y alabanza. Existe asimismo la adoración silenciosa (p. ej., en las religiones mistéricas griegas, en el culto celeste chino, en la mística, o en el rito de elevar las formas eucarísticas en la misa católica).

◆ Bibliografía: J. G. Frazer, *The Golden Bough,* Lo 1913, reimpresión 1980; R. Otto, *Das Heilige,* M 401971; G. van der Leewe, *Phänomenologie der Religion,* Tu 41977; F. Heiler, *Das Gebet,* M 51923; Th. Ohm, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum,* Le 1948; R. Caillois, *Der Mensch und das Helige,* M 1988; TRE 12, págs. 31-34 (con bibliografía).

Richard Nebel

2. Información bíblica

En el Antiguo Testamento hebreo, el *terminus technicus* para designar la adoración es casi siempre el reflexivo

הִשְׁתַּחֲוָה *[hištaḥªwā]* (inclinarse en señal de homenaje, postrarse en tierra como gesto de adoración). Los LXX traducen *hištaḥªwā* por προσκυνεῖν. En los escritos deuteronómicos y deuteronomistas los términos *hištaḥªwā* y προσκυνεῖν se emplean sobre todo para referirse a la adoración de divinidades extranjeras (Dt 8,19; 11,16; 17,3), que provoca la ira de Yahveh (↗ ira de Dios) (Jue 2,12.17) y acarrea el castigo (1 Re 9,6.9). Enfrente se hallan las promesas de que todos los dioses (Sal 97,7), los pueblos extranjeros (Is 45,14; 49,7; 66,23; Sof 2,11) y el ejército de los cielos (Neh 9,6) rendirán tributo de adoración a Yahveh. En conexión con la prohibición de la veneración cúltica de dioses extranjeros (Éx 20,5; Dt 5,9 y otros) se le exhorta a Israel a la adoración exclusiva de Yahveh en el lugar concreto del ↗ templo de Jerusalén (Is 2,2s.; 56,6s.).

También el Nuevo Testamento utiliza, tomándolo de los LXX, el término προσκυνεῖν casi exclusivamente en sentido latréutico. La finalidad de la proskynesis es siempre «algo –real o presuntamente– divino» (Greeven). El tentador la reclama para sí a Jesús (Mt 4,9s. par. Lc 4,7s.) y se aplica al ↗ dragón y a la bestia (Ap 13, 4.8.12.15; 14,9.11; 16,2; 19,20; 20,4), a los ángeles y a los hombres (p. ej., Hch 10,25s.). La adoración verdadera sólo le pertenece, por el contrario, al Dios verdadero (Mt 4,10 par. Lc 4,7 y Ap) y a su Hijo ascendido (Lc 24,52; Ap 5,14; Flp 2,10s.; Heb 1,6). Pero en Cristo, y con él, se adora siempre a Dios mismo (cf. Flp 2,11c: «para gloria de Dios Padre»). Esta orientación teológica tiene una amplia base en el Nuevo Testamento (cf. Lc 24; Ap 5) y alude al principio –decisivo para la cristología posterior– de la glorificación de Dios por Cristo. A esta idea responde la concepción joánica de la adoración «en espíritu y en verdad» (4,23). Jesús es la «verdad» (14,6) y envía al «Espíritu» «que guía hasta la verdad» (16,13). Así, la adoración se produce en comunión personal con el Ascendido y con su Espíritu. Cristo es el «templo» en el que, a partir de ahora, se ha de adorar. Se diluye así la exclusividad de un único lugar de adoración, sin que se rechace por ello la adoración en algunos lugares concretos ni se atribuya valor exclusivamente a la adoración de Dios individual y espiritual. La auténtica adoración pide, junto al ↗ culto inmediato, dar ↗ testimonio activo de la verdad en el mundo y ante él.

◆ Bibliografía: R. Schnackenburg, *Christliche Existenz nach dem NT,* vol. 2. 1968, págs. 75-96; G: Lohfink: *Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi?,* BZ 18 (1974), págs. 161-179; J. P. Floss, *Yahwe dienen – Göttern dienen,* Co-Bn 1975; J. Heller, «Das Gebet im AT», *Communio Viatorum* 19/3 (1976), págs. 157-162; H. Cazelles, «Volksfrömmigkeit und Volks-Theologie in der Bibel», IkaZ 16 (1987), págs. 385-395.

Franz-Georg Untergassmair

ADORNO

En sentido propio, como embellecimiento mediante la utilización de objetos hermosos y atractivos, la Biblia aplica este concepto tanto a las cosas (p. ej., 2 Cró 3,6; 1 Mac 1,22; 2 Mac 9,16; Lc 21,5 [el templo]; Mt 12,44 par. Lc 11,25 [las casas]; 1 Mac 2,11-12 [Jerusalén y el templo]; Ap 21,19 [la Jerusalén celeste]; Bar 6,11 [las estatuas de los dioses], Mt 23,29 [los sepulcros]), como a las personas (Éx 33,5s.; 2 Sam 1,24; Jdt 10,45; 12,15; Is 61,10; Si 45,12; 1 Tim 2,9; 1 Pe 3,5 y otros). El empleo de adornos tiene en la tradición profética una valoración ambivalente. Sirve como metáfora para describir la acción de Dios en sus elegidos (Ez 16,11ss.; Is 61,10), pero se le censura cuando se limita únicamente a los aspectos externos (Is 3,18-24) y se convierte en imagen con la que se expresa que Jerusalén se aleja de Dios (Jr 4,30; Ez 23,40). En la tradición sapiencial del judaísmo temprano predomina la valoración positiva (Si 32,5; 45,12; 50,9 y otros), que acentúa sobre todo la capacidad de embellecimiento de las actitudes y de las conductas (Si 6,30; 21,21; 26,16; 3 Mac 3,5; 6,1). También en el Nuevo Testamento sobresale este aspecto, pero aquí pasa a segundo término la aplicación del adorno a las personas en general y lo limita específicamente a las mujeres (1 Tim 2,9; 1 Pe 3,5). El rechazo riguroso de los adornos –desconocido en el judaísmo veterotestamentario temprano, en favor de las cualidades «interiores»–, es debido, en la historia de la tradición, a la influencia conservadora de la imagen de la mujer de los neopitagóricos.

◆ Bibliografía: M. KÜCHLER, *Schweigen, Schmuck und Schleier* (NTOA 1), Fri-Go 1986; U. WAGENER, *Die Ordnung des «Hauses Gottes»,* (WUNT 2,65), Tu, especialmente págs. 77-92.

Marlis Gielen

ÁGABO

(Griego Ἄγαβος, Vulg. *Agabus*), profeta cristiano que se trasladó de Jerusalén a Antioquía para anunciar que se abatiría una gran hambre sobre todo la tierra (Hch 11,28). Cuando Lc añade que la profecía se cumplió en tiempos de Claudio, se refiere a la hambruna mencionada por Josefo, ant. XX, 2,5; 5,2, aunque sólo tuvo un alcance local. Según Hch 21,10, Ágabo también predijo, en Cesarea Marítima, los padecimientos de Pablo.

◆ Bibliografía: Cf. los comentarios a los ↗ Hechos de los apóstoles. • H. PATSCH, ThZ (1972), págs. 228-232; NBL 1, pág. 60 (M. GÖRG).

Alfons Weiser

ÁGAPE

1. FILOLOGÍA. 2. EXÉGESIS Y TEOLOGÍA.

Es la expresión característica del Nuevo Testamento –ya anticipada

por los LXX y por el judaísmo helenista– para definir el ↗ amor de Dios o respectivamente de Jesucristo y el amor de los creyentes tanto a Dios y a Jesucristo como a los demás seres humanos (latín *caritas, dilectio*).

1. Filología

Además del término ἔρως (el apasionado anhelo de la belleza, la verdad y el bien), el helenismo pagano conoce los conceptos de φιλία (el amor de la amistad), στοργή (la adhesión o apego natural) y ἀγάπησις como la virtud de la predilección constante por el bien (Ps-Platón, *Definitiones* 413 b 10 y otros pasajes). Figura también el verbo ἀγαπᾶν, que es frecuente en su acepción de «sentir aprecio», «preferir», aunque sólo raras veces se le destaca (cf. Joly). Ἀγάπη no aparece en textos paganos hasta bien entrado el s. III d.C. (contra Bauer 9). En los LXX desaparecen casi por entero tanto ἔρως como φιλία (excepción: Prov) y στοργή. Evitando conceptos con carga peyorativa y utilizando la proximidad semántica con ἀγαπᾶν y ἀγάπησις, los LXX traducen con gran constancia los vocablos de la raíz hebrea אהב *[ahab]* por ἀγαπ-. אהב abarca en el Antiguo Testamento hebreo un amplio espectro, desde el amor conyugal (Gn 24,67) y erótico (Cant), pasando por el paternal (Gn 22,2) y el amistoso (1 Sam 18ss.), hasta el amor al prójimo (Lv 19,18) y a los «extranjeros» (Lv 19,34; Dt 10,19). El centro de gravedad teológico se encuentra en el amor de Dios y el amor a Dios (Os; Dt; Sal). Mediante la traducción de los LXX se traspasa la totalidad del significado del hebreo אהב a la radical griega ἀγαπ. – Se distancia así claramente de la concepción pagana tanto en el valor como en el perfil semántico. En las capas más recientes de los LXX (Cant, Qo) se encuentra por vez primera el más largo ἀγάπησις, derivado de ἀγάπη, tal vez inspirado por la asonancia fonética con אַהֲבָה *['ah^{a}bā]*. En el judaísmo helenista se acentúa la tendencia a utilizar *agape* en un sentido impregnado de teología y ética (Tob; TestXII; Filón). Mientras que ἀγάπησις retrocede, adquiere creciente importancia ἀγάπη. Pero hasta el Nuevo Testamento no alcanza ágape la categoría de concepto teológico central.

2. Exégesis y teología

Es Jesús mismo quien proclama –en cuanto al contenido, no en cuanto a la palabra misma– la *basileia* que se acerca (Mc 1,15) y que alcanzará su plenitud en el futuro, como el acontecimiento escatológico del amor de Dios que aportará a Israel (¿y a los pueblos?) –a pesar de la desdicha del pecado– la salvación plena y total. Las consecuencias éticas extraídas por Jesús se hacen perceptibles, al menos de forma indirecta, en textos (de reelaboración postpascual) como Mc 12, 28-34 par. Mt; Lc 10,25-37 y Lc 6,27-36 par. Mt 5,38-48: por un lado, el ↗ amor al prójimo pasa a ocupar el centro

de la ética, por otro, el precepto del ↗ amor a los enemigos desprovisto de violencia señala hasta qué punto, por encima de todas las limitaciones, deben empeñarse los discípulos de Jesús, tomando como base la misericordia de Dios (Lc 6,36), en la tarea de la superación de la injusticia y el pecado. El ágape se convierte en tema teológico sobre todo en Pablo y en las Cartas deuteropaulinas, en el evangelio de Juan y en 1 Jn. Pablo vierte en los pasajes centrales de sus cartas la actividad salvadora de Dios (Rom 5,5.8; 8,39; 9,13.25; 11,2) y de Jesucristo (2 Cor 5,14s.; Gál 2,20; Rom 8,35ss.) en el concepto de ágape para marcar la intensidad, la personalidad y la fuerza creadora de su compromiso en pro de la salvación, precisamente de los pecadores. El ↗ amor de Dios (1 Cor 2,9; 8,3; Rom 8,28) y el amor de Cristo (1 Cor 16,22; φιλέω) son para Pablo, aunque la palabra misma lo acentúa poco, en cuanto expresión de la más intensa confianza personal y como consecuencia de la fe, parte irrenunciable de las señales de identidad de la existencia cristiana (cf. Th. Söding, «Gottesliebe bei Paulus», ThGl 79 [1989], págs. 219-242). La exhortación al ágape constituye desde el principio el punto central de la paraclesis (1 Tes 4,9; 1 Cor 13 y otros pasajes). Es fruto del Espíritu (Gál 5,22) y participación en la preexistencia de Jesucristo (Flp 2,1-5; 1 Cor 13). Es en el horizonte de la doctrina de la justificación donde el ágape alcanza su centralidad, su expresión programática. Por un lado, según Gál 5,6, la fe desarrolla a través del ágape su capacidad de acuñar en su totalidad la vida de los justificados; por otro lado, Pablo señala en Gál 5,13s. y Rom 13,8ss., citando a Lv 19,18, que el amor al prójimo es el cumplimiento pleno de la ley y, a una con ello, la cifra y síntesis de la voluntad de Dios. Tanto la teología y la cristología como la ética del ágape tienen un fuerte eco (directo o indirecto) en las Cartas deuteropaulinas y en Ef (1,15; 4,15s.; 5,21-33).

Los escritos joánicos ven en el amor mutuo, que consiste en la absoluta apertura espiritual y en la recíproca inclinación afectuosa y sin restricciones, la esencia de la relación entre «el Padre» y «el Hijo» (Jn 3,35; 10,17; 14,31; 15,9.10b; 17,24.26) y en ella, y a la vez, el manantial de la vida. Este ágape se derrama sobre el mundo (Jn 3,16), pero más en particular sobre los discípulos (Jn 14,21.23; 17,23; 1 Jn 2,5.15; 3,1.2; 4,8-19), los introduce en la comunidad de vida con el Padre y el Hijo (Jn 14,20s.23; 15,9; 17,24ss.) y repercute en los creyentes como amor de Dios (1 Jn 4,20s.; 5,1s.; cf. 4,10.17s.) como amor de Cristo (Jn 8,42; 14,15.21.23-28; 21,15s.; cf. 16,27: φιλέω) y, con especial énfasis, en el amor fraterno (Jn 13,34s.; 15,12.17; 1 Jn 2,10; 3,10.11.14.18.23; 4,7-20).

Contemplando con mirada sintetizadora los diferentes y muy matizados pasajes del Nuevo Testamento (sobre el trasfondo del Antiguo), se

advierte que la característica más destacada del concepto neotestamentario del ágape no es ni una especial emotividad (Quell, ThWNT 1) ni la libertad de la elección (Stauffer, ThWNT 1) ni la ausencia de razones o motivaciones para inclinarse con afecto hacia el otro (Nygren), sino su aceptación positiva, surgida del corazón, que se compromete con todas sus fuerzas en su favor y alcanza su expresión auténtica a través de la participación pneumática en el amor de Jesucristo a Dios y a los hombres.

◆ Bibliografía: DACL 1/2, págs. 1606-1647; ThWNT 1, págs. 20-55; RGG³ 4, págs. 363-367; BL, págs. 1027-34; BThW 1, págs. 927-965; TBLNT 2, págs. 895-901; THAT 1, págs. 60-73; ThWAT 1, págs. 108-128; HWP 4, págs. 290-328; EWNT 1, págs. 19-29; TRE 21, págs. 128-146; W. Lütgert, *Die Liebe im Neuen Testament,* L 1905, reimpr. Gt 1986; A. Nygren, *Eros und Agape,* 2 vols. Gt ²1957 (¹1930, 1937) (trad. cast. *Eros y ágape,* 1969); V. Warnach, *Agape,* D 1950; ídem, «Amor», en J. B. Bauer, *Diccionario de teología bíblica,* B 1968; C. Spicq, *Agape. Prolégomènes à une Étude de théologie néotestamentaire,* Lv 1955; ídem, *Notes des Lexicographée Néo-Testamentaire* (OBO 22), 2 vols. Fri-Go 1978, vol. 1, 15-30; ídem, *Agape en el Nuevo Testamento,* Ma 1977; R. Joly, *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original?,* Bl 1968; A. Penna, *Amore nella Bibbia* (Teologia biblica 13), Brescia 1972; A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique,* P 1972; S. Lyonnet, *Amour du prochain, amour de Dieu, obéissance aux commandements,* R 1974; O. Wischmeyer, «Vorkommen und Bedeutung von Agape in der ausserchrist. Antike», ZNW 69 (1978), págs. 212-238; R. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento* I Ba 1989, págs. 252-260; Th. Söding, «Das Wortfeld der Liebe im paganen und biblischen Griechisch», EThL 68 (1992), págs. 284-330.

Thomas Söding

Agar

(Hebreo הָגָר *[hāgār]*), esclava egipcia de Sara, la mujer de ↗ Abrahán, que dio a luz un hijo en representación de su dueña (Gn 16). La separación de Agar de la línea de la promesa es interpretada en Gn 16 como huida de la opresión y en Gn 21,8-21 como expulsión. Agar es la única mujer a la que en el Antiguo Testamento se le hace una promesa (16,10; 21,18). En el texto canónico final Agar es también la primera persona que tiene un encuentro divino con un ángel, erige un lugar de culto y da un nombre propio al Dios que se le ha aparecido (Gn 16,7-14). Gn 25,12-18 presenta a los ismaelitas como descendientes de Agar (1 Cró 1ss. menciona sólo al padre, pero cf. 1 Cró 5,19: agarenos). En Gál 4,21-31, Agar y Sara simbolizan alegóricamente la antigua y la nueva alianza.

◆ Bibliografía: E. A. KNAUF, *Ismael*, V 1985; M. GÖRG, «Hagar die Ägypterin», BN 33 (1986), págs. 17-20; NBL, 2, págs. 9s.; J. G. JANZEN, «Hagar in Paul's Eyes and in the Eyes of Jahwe (Gen 16)», *Horizonts in biblical theology* 13 (1991), págs. 1-22; I. FISCHER, *Die Erzeltern Israels*, B 1994; ÍDEM, «Geh und lass dich unterdrücken!», *Concilium (D)* 252 (1994), págs. 155-160.

Irmtraud Fischer

AGEO

1. EL PROFETA. 2. EL LIBRO.

1. EL PROFETA

El profeta Ageo (hebreo חַגַּי *[ḥaggaj]*, «¿nacido en día festivo?»), aparece, según Esd 5,1; 6,14, junto con Zacarías, en Jerusalén, el año 520 a.C., en el año segundo del reinado de Darío I (Ag 1,1; 2,10). A pesar de las difíciles circunstancias políticas y sociales, presionó a su pueblo para acometer las obras de la reconstrucción del templo, el más expresivo símbolo de la restauración religiosa nacional después del ↗ exilio. Se desconocen tanto su origen como los restantes datos de su biografía personal.

2. EL LIBRO

a) Características generales. El libro de Ageo contiene cinco discursos del profeta, cuidadosamente fechados (1,1-11; 1,12-15; 2,1-9; 2,10-19; 2,20-23). Las dataciones, unidas a la descripción de las circunstancias, permiten al lector no sólo conocer el contenido de la proclamación de Ageo, sino vivir también aquella historia puesta en marcha por las palabras del profeta y en la que estaban implicados el pueblo de Jerusalén, el comisionado persa ↗ Zorobabel y el sacerdote Josué. El libro de Ageo se presenta así como una «breve exposición histórica» cuyo núcleo está constituido por el mensaje y la actuación del profeta Ageo.

b) Contenido. 1,1-11 recuerda la exhortación de Ageo a iniciar la reconstrucción del templo para que Yahveh pusiera fin a la angustiosa situación presente. 1,12-15a narra cómo Zorobabel, Josué y los retornados oyeron la voz de Dios, es decir, de Ageo, enviado de Dios, y comenzaron los trabajos de reconstrucción. Según 1,5b-2,9, Ageo alentó a cuantos tomaron parte en las obras del templo con la certidumbre de la ayuda de Yahveh y con una mirada a la gloria futura de la casa de Dios. 2,10-19 presenta al profeta como la persona que, con su proclamación, lleva a cabo la purificación del área del santuario y pone así en marcha una historia de bendición en su conjunto. En 2,20-23, Ageo presenta al comisionado Zorobabel como al gran portador de la esperanza.

c) Como *mensaje teológico*, el libro de Ageo se propone mostrar la importancia que tuvieron las palabras del profeta para cuantos participaron en la reconstrucción del templo. Al mismo tiempo, pretendía moti-

var tanto a la comunidad de Yahveh como a sus dirigentes para colaborar con todas sus fuerzas en los trabajos ya iniciados en el ámbito del santuario y en el culto nuevamente instituido.

◆ Bibliografía: T. CHARY, *Les prophèthes et le culte à partir de l'éxil,* P 1958, págs. 118-159; D. L. PETERSEN, *Haggai and Zechariach 1-8,* The Old Testament Library, Fi 1984; TRE 14, págs. 355-360 (con bibliografía) (H. W. WOLFF); H. W. WOLFF, *Dodekapropheton,* 6, *Haggai* (BK.AT 14,6), Nk 1986 (con bibliografía); A. DEISSLER, *Zwölfpropheten, III: Zefanja-Haggai-Sacharja-Maleachi* (NEB 21), Wu 1988; NBL 2, págs. 12ss. (con bibliografía) (P. R. ACKROYD); M. PROKURAT, *Haggai and Zechariah 1-8: A Form Critical Analysis,* Ann Arbor 1991; L. BAUER, *Zeit des Zweiten Tempels – Zeit der Gerechtigkeit (Beiträge zur Erforschung des AT un des Antiken Judentums 31),* F 1992 (con bibliografía): H. REVENTLOW, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (ATD 25,2), Go 1992 (con bibliografía); K. KESSLER, *The Book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud,* VT Sup. 91, Le-Boston-Co 2002; J. M. O'BRIEN, *Habakuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi,* Nashville 2004; R. A. TAYLOR, y E. R. CLENDENEN, *Haggai, Malachi,* Nashville 2004; T. MEADOWCROFT, *Haggai,* Sheffield 2006.

Arnold Stiglmair

AGNOSTOS THEOS

a) En la religión griega de la época imperial puede descubrirse la idea de la presencia de una pluralidad de θεοὶ ἀγνωστοί (dioses desconocidos) a través de altares dedicados a estos grupos de divinidades en Atenas (entre otros, Filóstrato, *Vita Apollonii* VI, 3), Olimpia (Pausanias, V, 14,8) y Pérgamo (Inscripción: Atenas Mitt. 35 [1910], pág. 456). Filóstrato interpreta estos altares como resultado de la conocida actitud antigua según la cual en los sacrificios no debería pasarse por alto a ningún dios; Diógenes Laercio (I, 110: sobre los «dioses sin nombre» atenienses) apoya esta interpretación.

b) En su discurso en el Areópago alude Pablo a un altar de este género en Atenas (Hch 23,17), pero en singular. Esto implica una reinterpretación monoteísta de las ideas paganas y una concepción de la divinidad que mantiene a Dios muy alejado de los hombres. Sólo unos pocos pueden llegar a conocer al Dios desconocido – en Pablo los cristianos en cuanto testigos de la revelación (cf. también el *logion* de Mt 11,27).

c) Esta imagen de Dios es uno de los elementos constitutivos de la gnosis, en la que el primer Dios se retira en la inmensa lejanía, de suerte que sólo es cognoscible para quienes participan de la gnosis (cf. Norden, págs. 65-73 y la crítica de Plotino, *Enneadas,* 2,9); los neoplatónicos desarrollaron ampliamente esta doctrina, que consideraban plató-

nica (p. ej., Numenio, *Fragmenta philosopohorum graecorum,* 17).

◆ Bibliografía: E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formen-Geschichte rel. Rede.* L-B [1]1912, [4]1923, reimpr. Da 1971; O. Weinreich, «De dis ignotis observationes selectae», ARW 18 (1915), págs. 1-52 (*Ausge. Schr.* 1 A 1969, págs. 250-297).

Fritz Graf

Agrapha

Palabras transmitidas como pronunciadas por Jesús, pero «no escritas», es decir, no incluidas en los evangelios canónicos. En Hch 20,35 recurre Jesús a un proverbio griego (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso,* 2,97,4; Jenofonte, *Ciropedia,* 9, 7,14). En Lc 6,5 (manusc. D) dice Jesús a un hombre que estaba trabajando en un día de sábado: «Si sabes lo que haces, eres dichoso; si no lo sabes, eres un maldito y un transgresor de la ley». También los escritores de la Iglesia han utilizado ágrafos: «¡Sed hábiles cambistas!» (Orígenes, Jerónimo, cf. Filón, *De specialibus legibus* 4,77; Cebes 31,1. «¡No seáis como los malos cambistas!», o «Quien está cerca de mí está cerca del fuego, quien está lejos de mí está lejos del reino» (Orígenes, Dídimo, Efraín, EvTh 82; v. los Proverbios de Esopo 7: «Cerca de Júpiter, cerca del rayo») y lo mismo en los Apócrifos: «Nunca podréis ser felices si no miráis con amor a vuestro hermano» (EvHeb), o sobre la necesidad de la circuncisión: «Si la circuncisión fuese necesaria, los padres engendrarían en las madres a los hijos ya circuncidados. Lo único necesario es la circuncisión en el espíritu» (EvTh 53; una respuesta parecida le dio a Tineio Rufo el rabino Akiba).

Algunos ágrafos son citas del Antiguo Testamento desconocidas: «Has visto a tu hermano, has visto a tu Señor» (Gn 33,10). Hay un ágrafo ficticio en el Talmud y muchos entre los musulmanes. Carece hoy día de importancia la pregunta sobre la autenticidad en lo que concierne a la clasificación de los ágrafos en el campo de la tradición y de la historia de la teología.

◆ Bibliografía: *Ediciones:* J. H. Ropes, *Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind* (TU 14,2), L 1896; A. Resch:, *Agrapha* (TU Nueva Serie 255, 3/4), L [2]1906; E. Klostermann, *Apokrypha,* vol. 2, B [3]1929; vol. 3, Bn-B [2]1911; A. de Santos-Otero, *Los evangelios apócrifos,* Ma [2]1963, págs. 108-122.

◆ Estudios: H. Köster, «Die ausserkanononische Herrenworte als Produkte der christlichen Gemeinde» ZNW 48 (1957), págs. 220-237; H. Rahner, «Werdet kundige Geldwechsler!», Gr 37 (1956), págs. 444-483; J. B. Bauer, «Das Jesuswort 'Wer mir nahe ist'», ThZ 15 (1959), págs. 446-450; ídem, *Echte Jesusworte: W. C. van Unnik: Evangelien aus del Nilsand,* Fr 1960, págs. 108-150; J. Jeremias, *Unbe-*

kannte Jesusworte, Gt [3]1963; [4]1965; J. B. BAUER, «Agraphon 90 Resch», ZNW 62 (1971), págs. 301-303; ÍDEM, *Palabras desconocidas de Jesús,* Sa [4]1990; R. BOGAERT, «Dokimoi trapezitai», *Ancient Society* 4 (1973), págs. 239-270; TRE 2, págs. 103-110 (O. HOFIUS) (con bibliografía); J. MAIER, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung,* Da 1978, págs. 148s., 172ss.; DBS 1, págs. 159-198 (L. VAGANY); J. B. BAUER, «Vidiste fratrem, vidisti dominum tuum», ZKG 100 (1989), págs. 71-76.

Johannes B. Bauer

AGUA

1. ANTIGUO TESTAMENTO Y JUDAÍSMO.
2. NUEVO TESTAMENTO

En el espacio vital tanto del AT como del judaísmo temprano y del NT, el agua es un elemento existencial natural y también historicosalvífico, con múltiples significados.

1. ANTIGUO TESTAMENTO Y JUDAÍSMO

El agua es, como el pan, un sustento necesario para la vida. En el ↗ desierto, Dios dio a beber a su pueblo agua de la roca (Éx 17,2-7; Nm 20,7-11). En la promesa de la tierra (Nm 24,7; Dt 8,7b; 11,11) y en las profecías sobre el fin de los tiempos (Is 30,23.25; Jr 2,13 y otros), es símbolo de una vida en plenitud. En los relatos sobre la creación del cosmos, el agua es el elemento primordial (Gn 1,2.7); en el ↗ diluvio es expresión del castigo de Dios (Gn 7,12.17.24 y otros), en el mar de los Juncos (↗ Rojo, mar) es castigo para los perseguidores y salvación para el pueblo de Dios (Éx 14,26.28.29 y otros) y en el paso del ↗ Jordán (Jos 3,1-5,11) hace posible la conquista de la Tierra prometida. El agua es un medio de purificación cúltica «en todas las circunstancias de la vida», comenzando por las situaciones de impureza individuales (Lv 11-15; Nm 19,1-22 y otros) y llegando hasta los baños de los ↗ esenios y de la comunidad de ↗ Qumrán.

2. NUEVO TESTAMENTO

La tradición sinóptica menciona el agua como bebida en su significación elemental, por ejemplo, «un vaso de agua fresca» (Mt 10,42; cf. Mc 9,41) o la punta de los dedos humedecida en agua para refrescar la lengua que se le niega al rico Epulón (Lc 16,24s.). Se habla del agua purificadora en el relato de la pecadora (Lc 7,44) y, con significación simbólica, del lavatorio de las manos de Pilato (Mt 27,24). En la tempestad calmada (Mc 4,35-41 par.), el agua aparece bajo la forma de olas amenazadoras, mientras que es elemento del encuentro con Dios cuando Jesús camina sobre ella (Mc 6,45-62 par.). En la *tradición joanea,* en el diálogo de Jesús con la samaritana junto al pozo de Jacob (Jn 4,1-26) y en la polémica con las autoridades judías (Jn 7,37-52; aquí vs. 37s.), el agua es imagen de la vida eterna o de «los

ríos de agua viva». El Ap se sirve de este mismo motivo para referirse a la salvación del fin de los tiempos (Ap 7,17; 21,6; 22,1.17). Los relatos de la curación de un paralítico en la piscina de ↗ Betzatá (Jn 5,1-18) y la del ciego en la piscina de ↗ Siloé (Jn 9,7.11) recurren a las experiencias populares de los baños y las trasladan, «transformándolas», al acontecimiento salvífico que ha llegado con Jesús. El milagro de las bodas de ↗ Caná (Jn 2,1-11) simboliza, en el agua transformada en vino, la plenitud de los dones del Espíritu. El agua que brota del costado traspasado de Jesús (Jn 19,34) proporciona ocasión para elevadas reflexiones cristológicas y de teología sacramental. El agua como *elemento del bautismo* tiene un amplio y rico entorno bíblico. Juan ↗ Bautista bautizaba con agua, el que vendrá después de él y es más fuerte que él bautizará con Espíritu Santo (Mc 1,8) o con Espíritu Santo y ↗ fuego (Mt 3,11; Lc 3,16). La teología del cristianismo primitivo hizo suya esta sentencia y la aplicó a la recepción del Espíritu (Hch 11,16), tal vez para rechazar con el bautismo cristiano el bautismo de sectas competidoras (Hch 19,1-7). En el evangelio de Juan, el bautismo de agua del Bautista tiene sólo carácter de testimonio para la revelación del verdadero bautismo del Espíritu (Jn 1,26s.31.33). La conexión del bautismo con la muerte de Jesús ha experimentado en 1 Jn 5,6, en la sentencia sobre el que viene en agua y ↗ sangre (bautismo en el Jordán, cruz) una interpretación oculta. Ef 5,26 habla del bautismo de agua por la palabra (bautismo y proclamación), Heb 10,22 vuelve sobre este tema en la imagen de la aspersión de los corazones, de la purificación de la conciencia y del baño con agua pura.

◆ **Bibliografía:** ThWNT 8, págs. 316-331; BHH 3, págs. 2138-2141; EWNT 3, págs. 910ss.; P. Reymond, «L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament», VTS 6, 1958; O. Böcher, *Wasser und Geist. Verborum Veritas. FS G. Stählin,* Wuppertal 1970, págs. 197-209; F. Hahn, *Das Wort von lebendigen Wasser im Johannes-Evangelium: God's Christ and His People. FS N. A. Dahl,* Oslo 1977, págs. 51-70; E. Becerra, *Le symbolisme de l'eau dans le quatrième Évangile,* S 1982; J. Ernst, *Johannes der Täufer,* B-NY 1989.

Josef Ernst

Ai / Ay

(Hebreo הָעַי *[hā'aj]*, «lugar en ruinas»), generalmente identificado con *et Tell* (colina de ruinas), 2 km al sureste de Betel. Se desconoce el nombre originario del asentamiento en el Bronce antiguo y el Hierro I. Se da una vinculación etiológica del nombre con el yacimiento de las ruinas del Bronce antiguo (no con el Hierro I). Las variantes de los nombres Ayat (Is 10,28) y Ayá (Esd 2,28; Neh 7,32; 11,31) designan un asentamiento del Hierro tardío y postexílico que aún no ha sido identificado (no es *et Tell* ni *Ḫirbet*

Ḥayyān). En Jos 7,2-8,29 hay un relato de conquista en el contexto de la ocupación del país por los israelitas que describe a Ai como la ciudad de un rey cananeo. El texto evidencia conocimiento de la topografía local, pero ninguna idea concreta sobre el asentamiento de la Edad del Hierro I. Se discute si el texto se basa en una tradición benjaminita de los habitantes de la localidad del Hierro I. Las reconstrucciones topográficas del curso de la batalla y las transposiciones historizantes de la narración ignoran la historia y la intención del texto. No puede establecerse una conexión entre el yacimiento arqueológico del Hierro I de *et Tell* y el texto veterotestamentario. Las excavaciones de *et Tell* sacaron a la luz un asentamiento urbano del Bronce antiguo (3200-2400 a.C.) y una posterior destrucción completa que colapsó el lugar. Hasta el Hierro I (1220 o mejor 1150-1050 a.C.) no aparece una aldea (20 casas) no fortificada, que fue simplemente abandonada (no destruida).

◆ Bibliografía: M. NOTH, PJ 31 (1935), págs. 7-29; J. MARQUET-KRAUSE, *Les fouilles d'Ay (et-Tell) 1933-35,* P 1949; M. WEIPPERT, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion,* Go 1967, págs. 31s., 34ss., 136s.; HAT 7, págs. 47-51 (M. NOTH); J. A. CALLAWAY, *The Early Bronze Age Citadel and Lower City at Ai (et-Tell),* C 1980; ÍDEM, *Antike Welt* 11, 3 (1980), págs. 38-46; Z. ZEVIT, BASOR 251 (1983), págs. 23-35; ÍDEM, BARR 11, 2 (1985), págs. 58-69; I. FINKELSTEIN, *The Archaeology of the Israelite Settlement,* Jr 1988, págs. 69-72.

Robert Wenning

AJAB

(Hebreo אַחְאָב *['aḥ'āb]*, «hermano del padre»).

a) Hijo de Omrí, que reinó 22 años (h. 875-853) en Samaria, como rey de Israel (1 Re 16,29). Además de la construcción de algunas ciudades de las que no se da el nombre (1 Re 22,39), amplió la ciudad de Samaria entre otras cosas con la edificación de un templo a Baal (1 Re 16,32) y de una casa adornada con tallas de marfil (1 Re 22,39). Su matrimonio con ↗ Jezabel, hija del rey fenicio Etbaal de Sidón (1 Re 16,31); según Josefo, ant. VIII & 324, del rey de Tiro (Ἰθώβαλος), tuvo como consecuencia la penetración del culto a Baal en Israel (1 Re 16,31), que fue el motivo principal de la valoración deuteronomista negativa de este monarca (1 Re 16,33; 21, 25s.). Bajo su reinado fue en aumento la oposición de los grupos fieles a Yahveh (cf. los relatos de Elías y Eliseo). En política exterior fue importante la participación determinante de Ajab en la coalición de príncipes sirios que el año 853 a.C. combatió en Carcar contra Salmanasar III (inscripción del monolito de Kurk, TUAT 1, págs. 360ss.); es el primer rey de

Israel mencionado en un documento extrabíblico contemporáneo. Por otra parte, Ajab mantuvo enfrentamientos con los arameos asentados en Transjordania por reclamaciones territoriales (1 Re 20). Según la estela de Mesá (KAI 181, págs. 4-8), Omrí sometió a Moab y conquistó la región de Madeba. La situación se mantuvo bajo Ajab. Según 2 Re 1,1; 3,5, tras la muerte de Ajab, los moabitas se rebelaron. Los anteriores conflictos con Judá fueron sustituidos por relaciones amistosas (2 Re 8, 18.27).

b) Ajab, hijo de Colayas en Jr 29,21ss., sobre quien Jeremías lanza una amenaza por ser profeta mentiroso.

◆ Bibliografía: R. BOHLEN, *Der Fall Nabot,* Tréveris 1978; S. TIMM, *Die Dynastie Omri,* Go 1982; F. BRIQUEL-CHATONNER, «Achab, le roi maudit d'Israël», *L'Histoire* 43 (1982), págs. 30-41.

Reinhold Bohlen

AJASVERO

Transcripción latinizada del nombre אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ, que aparece en Est 1,1 y otros; Esd 4,6; Dn 9,1 y se remonta a su vez al persa antiguo *ḫšayāršā* («dominador sobre los héroes»). En Est y los LXX al rey se le llama siempre Ἀρταξέρξης, en la Vulgata, *Assuerus.* El *ᵃḥašwērōš* del rollo de Ester debe ser identificado con Jerjes I (486-465 a.C.); también Esd 4,6s. conoce a *ᵃḥašwērōš* (Jerjes) y a *'artaḥšaśta'* (Artajerjes). – Desde aproximadamente el año 1600 d.C. lleva el nombre de Ajasvero el judío errante de la leyenda popular condenado a vagar eternamente y que aparece por vez primera en forma escrita en Italia, en el s. XIII.

◆ Bibliografía: F. ALTHEIM y R. STIEHL, *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden,* F 1963, págs. 203ss.; W. ZIRUS, *Ahasverus der ewige Jude,* B 1930; G. K. ANDERSON, *The Legend of the Wandering Jew,* Providence 1956; NLJ, págs. 19-22 (A. BALEANU).

Reinhold Bohlen

AJAZ

(Hebreo אָחָז *['āḥāz]:* «Yahveh ha asido [para proteger]»). Desde aproximadamente el 743 y hasta el 735 a.C. fue corregente con su abuelo Azarías y reinó en solitario sobre Judá desde el 735 al 728 (2 Re 16,1s.). Cuando, hacia el año 734/733, Siria y Efraín pretendieron forzarle a entrar en una coalición antiasiria (2 Re 16,5; Is 7,1-6), Ajaz, empujado por el temor y en contra de los consejos de Isaías (Is 7,7ss.; 8, 1-4.6-8b), pidió ayuda a Tiglat Piléser III (2 Re 16,7s.). El año 733, el Gran Rey avanzó hacia Palestina, lo que permitió a Ajaz invadir el territorio de Benjamín (Os 5,8ss.). La reconstrucción de un altar a imitación del de Damasco (2 Re 16, 10-16) indica una dependencia cultual respecto de Asiria.

◆ Bibliografía: NBLEX 1, pág. 64 (A. R. MÜLLER); H. SPIEKERMANN,

Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129), Go 1982, págs. 362-369; J. Asurmendi, *La guerra siroefraimita,* Valencia 1982.

Georg Hentschel

Ajías

(Hebreo אֲחִיָּה *['aḥijjā],* «Yahveh es mi hermano»), profeta de Siló que, según una tradición antigua (1 Re 11,29-31.37) anunció a Jeroboán I, con signos y palabras, que reinaría sobre las diez tribus del norte. En la época deuteronomista se amplió el discurso para incluir una alusión a la elección de David y de Jerusalén (vs. 32.34.36). Cuando más adelante, al caer enfermo el hijo de Jeroboán, la esposa del monarca, disfrazada de campesina, visitó al profeta, éste le anunció la muerte inminente del príncipe (1 Re 14, 1-6.12.13a.17.18a). Este anuncio de Ajías se convierte después del 587 a.C., por obra de los reelaboradores, en una amenaza contra la casa real (14,7-11.14) y contra el reino del norte.

◆ Bibliografía: NBLex 1, pág. 65 (M. Mulzer); G. Vanoni, *Literarkritik und Grammatik* (ATS 21), St. Ottilien 1982.

Georg Hentschel

Ajicar

Consejero de los reyes de Asiria ↗ Senaquerib y Asaradón, es el personaje principal de la novela de Ajicar (versión más antigua en el s. v a.C.), obra dividida en dos partes (marco narrativo y *corpus* de proverbios), de la literatura sapiencial, con amplias repercusiones (Tob 1,21 y otros; Demócrito, *Vida de Esopo*). Acusado de alta traición por su propio sobrino Nadín, fue condenado a muerte, pero evitó su ejecución y se rehabilitó gracias a su sabiduría.

◆ Bibliografía: F. Nau, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'assyrien (Fils d'Anael, neveu de Tobie). Traduction des versions syriaques,* P 1909; F. C. Conybeare, J. R. Harris y A. S. Lewis, *The Story of Ahikar,* C [2]1913; R. Degen: EM 1, págs. 53-59 (con bibliografía); NBLex 1, págs. 25s. (con bibliografía) (M. Görg); P. Grelot, «Documents araméens d'Égypte» LAPO 5 (1972), págs. 429-452; R. Contini y C. Grottanelli (dirs.), *Il saggio Ahiqar: Fortuna o trasformazione di uno scritto sapienziale. Il testo più antico e le sue versioni,* Studi Biblici 148, Brescia 2005.

Markus Stark

Alcimo

(Nombre griego; en hebreo *'el jakīm; [Yo-Achim]*), ↗ sadoquita (?) que el año 163 a.C., cuando los oníadas marcharon (finalmente) al exilio bajo los ptolomeos, sustituyó a los sumos sacerdotes ↗ Onías y Menelao. El ↗ seléucida Demetrio confirmó este nombramiento, lleva-

do a cabo por su antecesor y antagonista ↗ Antíoco V. A diferencia de los asideos, Judas ↗ Macabeo se opuso al «impío» Alcimo que, sin embargo, con la ayuda real (Báquides) consiguió resistir. Alcimo no era un helenista «extremista» y murió el año 159 a.C., poco antes del final de la rebelión macabea. Se desconoce el nombre de su sucesor. Fuentes principales: 1 Mac 7,5-9,57; 2 Mac 14,3-15,37.

◆ Bibliografía: L. Dequeker, OTS 24 (1986), págs. 101-104; W. D. Davies y L. Finkelstein (dirs.), *Cambridge History of Judaism,* vol. 2 *(The Hellenistic Age),* C 1989, págs. 141 y otros pasajes; A. H. Gunneweg, *Geschichte Israels,* St [6]1989; B. Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus,* C 1989, pág. 58 y otros; J. A. Soggin, *Einführung in die Geschichte Israels,* Da 1991, págs. 208, 237s.; J. Bright, *Historia de Israel,* Bilbao 2001.

Thomas Fischer

Alegoría / Alegorismo

1. La alegoría como género literario y como método hermenéutico. 2. Antiguo y Nuevo Testamento. 3. Historia de la interpretación de la Escritura.

1. La alegoría como género literario y como método hermenéutico

Las alegorías (del griego ἀλληγορέω, «hablar de otra manera, figuradamente») son textos lingüísticos figurativos que, a diferencia de las ↗ parábolas, no confieren sentido metafórico a la totalidad de la narración, sino sólo a determinados y concretos elementos de lo que se dice (motivos, personas, escenarios, etcétera), con independencia de sus rasgos sintagmáticos (Weder; Harnisch) – ya sea dentro de una convención literaria o en el marco del lenguaje peculiar de un pequeño grupo. Sólo en este segundo caso, y sólo, por tanto, para las personas ajenas al grupo, actúan las alegorías como textos cifrados. En conjunto, las características de las alegorías no son el esoterismo, el constructivismo y la artificialidad sino la eficacia retórica, la expresividad estética y la creatividad poética.

La alegoresis o exégesis alegórica es un método de interpretación de los textos que parte del supuesto de que el sentido literal no es el sentido genuino o no, al menos, el único de un texto y que intenta, por consiguiente, descubrir su presunto sentido profundo (teológico, filosófico o ético) (cf. Klauck). Para poder acceder a esta dimensión del significado se sitúa el texto, punto por punto, dentro de un sistema de referencia construido a partir de las convicciones filosóficas o teológicas del intérprete.

◆ Bibliografía: P. Basta, *Abrahamo in Romani 4: L'analogia del' agire divino nella ricerca esegetica di Paolo,* AnBib 168, R 2007.

2. Antiguo y Nuevo Testamento

Aunque las alegorías no son muy frecuentes en el Antiguo Testamento, son recursos literarios perfectamen-

te conocidos en la sabiduría (Prov 1-9; Si 24; Sab 8s.) y en la profecía (Is 5,1-7; Ez 15; 16; 17; 23). Adquieren una singular importancia ya en la ↗ apocalíptica de Dn, que se acentúa aún más en el judaísmo temprano (Henet, OracSib, etcétera). Esta línea se prolonga en el Nuevo Testamento en el Apocalipsis (12-14; 17s.). Se discute si algunas de las parábolas de Jesús encierran rasgos alegóricos (Mc 12,1-2 par.; Mt 22,1-14).

La exégesis alegórica fue la forma de interpretación o de comentario de la Escritura más importante del judaísmo helenista (Aristóbulo; Filón). Con planteamientos metódicamente analizados (Josefo, ant I, 24), está al servicio de la *interpretatio graeca* de la Biblia. En el Nuevo Testamento hay dos parábolas de Jesús alegóricamente interpretadas por los redactores (Mc 4,1-9.13-20 par.; Mt 13, 24-30.36-43) para poder explicar desde la predicación de Jesús las nuevas experiencias de los discípulos después de Pascua. Tanto Pablo (1 Cor 5,6ss.; 9,9s.; 10,1-13; Gál 4,21-31) como Heb aportan interpretaciones alegóricas de la «Escritura» veterotestamentaria para proporcionar los fundamentos exegéticos de sus posiciones teológicas. En estos casos, se mueven muy cerca (en cuanto al método, no cuanto al contenido) de la alegoresis bíblica del judaísmo temprano.

◆ Bibliografía: RAC 1, págs. 283-293; NBLex, págs. 75ss.; A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu,* vol. 1 y 2 (1989), Da 1963; H.-J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTA 13), Ms [2]1987 ([1]1978); H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern* (FRLANT 120), Go [3]1984 ([1]1978); W. Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu* (UTB 1343), Go [2]1990 ([1]1985).

Thomas Söding

3. Historia de la interpretación de la Escritura

Las alegorías retóricas y la alegoresis hermenéutica estuvieron, desde la Antigüedad, al servicio de la recepción creativa del depósito cultural tradicional. Su objetivo no es «la salvación del mito» sino la configuración positiva de una nueva concepción del mundo. Por consiguiente, esta aceptación cristiana de los métodos, sobre todo de los aplicados a la interpretación helenista de la poesía, lleva a la conclusión de que no es Homero, sino la Biblia, la que marca las creaciones culturales europeas. Surge una estética literaria que desborda –sin eliminarlo– el sentido histórico de los textos helenistas: las interpretaciones alegóricas no necesitan, pues, ser sometidas a la comprobación de la existencia de una referencia en los textos mismos (tipología) sino que deben ser contempladas en el marco de una dramaturgia teológica que aplica la historia de la salvación al momento presente y escenifica el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento desde la perspectiva de la Iglesia. También se aceptó y se reformuló bíblica y eclesialmente el mate-

rial conceptual de la filosofía. Las teorías acerca de los múltiples sentidos de la Escritura señalan posibilidades y, al mismo tiempo, hilos conductores de la recepción alegórica. La proliferación desmesurada de interpretaciones alegóricas en la Baja Edad Media pone ante los ojos sus peligros, pero una severa hermenéutica exegética emancipatoria de la Escritura ignora su dinámica estética y teológica.

◆ Bibliografía: H. de Lubac, *Exégèse Mediévale,* P 1959-1964; ídem, «Typologie el allégorisme», RechSR 34 (1947), págs. 180-226; ídem «À propos de l'allégorie chrétienne», RechSR 47 (1959), págs. 5-43; J. Pepin, *Mythe et allégorie,* P 1958; R. C. Kannengiesser (dir.), *Bible de tous les temps,* P 1984-1989; H. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung,* M 1990; Ch. Jacob, *Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie: Neue Formen der Schriftauslegung?* (QD 140), Fr 1992, págs. 131-163; LAW, 1, págs. 121-126; LMA 1, págs. 420-427; RAC 15, págs. 722-777; S. K. Davis, *The Antithesis of the Ages: Paul's Reconfiguration of Torah,* Wa 2002; S. Childs Brevard, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture,* GR-Cambridge 2004; D. Bergant, *Scripture: History and Interpretation,* Collegeville 2008; S. E. Porter y Ch. Stanley (dirs.), *As Is Written: Studying Paul'Use of Scripture,* Atlanta 2008.

Christoph Jacob

Alejandrinos

Denominación utilizada en Hch 6,9 para referirse a los judíos procedentes de Alejandría que, junto con los ↗ libertos (manumitidos de la diáspora) y de los cirenaicos, formaban en Jerusalén una sinagoga propia, con fuerte acento helenista. En los enfrentamientos dentro del judaísmo grecoparlante de Jerusalén, capitaneaban la oposición contra Esteban, exponente de los judeocristianos «helenistas». Está también documentada una sinagoga de Alejandrinos en tMegilla 3,6 (224) yMegilla 3,1 p.73d, 39ss. (cf. bMegilla 26a).

◆ Bibliografía: EJ 2 pág. 590; Bill 2, págs. 661-665; S. Krauss, *Synagogale Altertümer,* B 1922, págs. 200ss.; M. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus,* ZThK 72 (1975), págs. 151-206.

Knut Backhaus

Alejandro

a) Hijo de Simón de Cirene, mencionado en Mc 15,21, junto con su hermano Rufo, añadiéndoles el sobrenombre de su padre para identificarlos. Las inscripciones descubiertas el año 1941 en un sepulcro excavado en la roca en un osario del valle Cedrón mencionan un «Alejandro, hijo de Simón». En la tapa se encuentra el nombre de Alejandro en caracteres griegos y hebreos, con el añadido *qrnjt.* Si se admite la equi-

vocación de una *t* por una *h*, podría tratarse de la indicación de un origen «de Cirene» (en arameo).
b) Alejandro, del linaje de los sumos sacerdotes, y más en concreto de la aristocracia sacerdotal, estuvo presente, según Hch 4,6, en el interrogatorio de Pedro y Juan en el Sanedrín.
c) Alejandro, judío de Éfeso; con ocasión del tumulto popular provocado por Demetrio quiso pronunciar en el teatro efesino un discurso en defensa de Pablo, pero se lo impidió la turba vociferante, que aclamaba a Ártemis (Hch 19, 33s.).
d) Alejandro, mencionado en 1 Tim 1,19s. como cristiano de Éfeso que, con algunos otros, «han naufragado en la fe». El autor de la carta les entrega a él y a un cierto Himenio a Satanás. Podría tal vez tratarse del mismo Alejandro, herrero, contra el que previene 2 Tim 4,14.

◆ **Bibliografía:** *Para a):* N. AVIGAD, «A Depository of Inscribed Ossuaries in the Kidron Valley», IEJ 12 (1962), págs. 1-12; G. KROLL: Aun den Spuren Jesu. L [10]1988, págs. 355-358. *Para b):* E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ,* vol. 2, E 1970, págs. 234-236.

Reinhold Bohlen

ALEJANDRO JANEO

Príncipe ↗ asmoneo y sumo sacerdote (103-76 a.C.), sucesor de su hermano Aristóbulo, con cuya viuda, Salomé Alejandra, se casó. Sus monedas (con la forma nominal Jonatán) le llaman rey. A lo largo de numerosas campañas se apoderó de las ciudades costeras de Palestina, salvo ↗ Ascalón, y de amplias zonas de Transjordania. Su reino alcanzó la mayor expansión territorial desde Salomón. No fue tan afortunado en política interior. El pueblo, descontento, llamó en su ayuda, hacia el año 88 a.C., al seléucida Demetrio III, pero tras una derrota inicial, Alejandro consiguió vencerle y ordenó la crucifixión de muchos de sus adversarios. Era evidente que los fariseos habían desempeñado un importante papel en la oposición contra Alejandro, aunque es casi imposible una reconstrucción histórica de los acontecimientos. Según la tradición rabínica legendaria, que describe a Alejandro como tirano cruel, la ruptura entre los ↗ asmoneos y los ↗ fariseos se produjo bajo su reinado (aunque Josefo la sitúa durante el gobierno de Juan Hircano). Tan sólo Simeon ben Schetach, hermano del rey, sobrevivió a la persecución contra los doctores fariseos desencadenada por Alejandro. El pesher Naún de ↗ Qumrán, que refleja la guerra civil, califica a Alejandro de «león furioso». No consta con certeza que sea también uno de los «sacerdotes impíos» de los textos qumránicos.

◆ **Bibliografía:** B. Z. LURIE, *Yannai ha-Melekh,* Jr 1960; J. EFRON, *Studies on the Hasmonean Period,* Le 1987, págs. 143-218; A. KASHER, *Jews and Hellenistic Cities in Eretz-Israel,* Tu 1990, pág. 137-170.

Günter Stemberger

ALELUYA

(Transcripción del hebreo הַלְלוּ־יָהּ [«alabad a Yah(veh)»]): exclamación habitual en la liturgia y en la vida del judaísmo veterotestamentario, con un tono básico de alegría por la fidelidad salvadora de Dios (Tob 3,18; 3 Mac 7,13). Esta exclamación, que los LXX no traducen en el caso de lo salmos 104-106, 110-118, 134-135, 145-150, porque consideran que es el título o la firma, era en el culto de las sinagogas la respuesta de la comunidad a dichos salmos. De ella toma el nombre la oración del «Hallel» (Sal 113 [112]-118[117]), que forma parte de la liturgia judía de los días festivos. En el Nuevo Testamento sólo aparece en Ap como aclamación de un nuevo himno en el que los salvados ovacionan al Cordero como vencedor de Babilonia (19,1.3.6). Su vinculación con el «Amén» en Ap 19,4 indica que el aleluya acabó por convertirse en fórmula neotestamentaria independiente.

◆ Bibliografía: I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlicher Entwicklung,* F [3]1931, reimpr. Hi 1962; THWNT 1, pág. 264 (H. SCHLIER); MGG[1], págs. 331-350 (B. STÄBLEIN); RAC 1, págs. 293-299 (H. ENGBERDING); C. WESTERMAN, *Das Loben Gottes in den Psalmen,* Go [4]1968; A. A. HÄUSSLING, «Akklamationen und Formeln», GdK 3, Rb [3]1990, págs. 224s.

Markus Eham

ALFABETO

El alfabeto reproduce los sonidos de una lengua con letras según una secuencia fija. Sustituyó a los antiguos sistemas de signos que representaban palabras enteras o sílabas (jeroglíficos, escritura cuneiforme, escritura silábica de Biblos del Bronce antiguo). En el II milenio a.C. los semitas occidentales desarrollaron en Siria y Palestina dos alfabetos lineales que están testificados en tabillas de alfabetos (para ejercicios de escritura): uno noroccidental con 22 signos consonánticos y otro meridional, con 28 signos. Según el principio de la acrofonía, cada signo es el dibujo esquemático de un objeto que contiene, como consonante inicial, el sonido designado, por ejemplo *bet* (casa) para el sonido «B».

Las inscripciones protosinaíticas (1800-1600 a.C.) de Ṣerābīṭ (Sinaí) tienen 27 (29) signos, tomados en su mayoría de los jeroglíficos egipcios. Pertenecen al alfabeto protocananeo (s. XVIII-XII a.C.) cerca de 30 textos de diferente dirección en la escritura de Israel y Fenicia. En el sur (Laquis, Guézer) hubo un tipo de escritura pictográfica antigua y otro más reciente, desde el s. XIII, en el norte. De este segundo tomó préstamos (los signos vocálicos son secundarios), en el s. XI a.C., el alfabeto griego, del que se derivaron el etrusco, el latín, el alemán, el cirílico y otros. En el Bronce reciente ugarítico (1400-1200 a.C.) diversas tradiciones escolares transforman los dos alfabetos lineales en

alfabetos cuneiformes: a) Un alfabeto cuneiforme corto, más antiguo, con 22 (21) signos y formas variables, descubierto en Siria/Palestina septentrional, sigue el alfabeto lineal en su secuencia fenicio-cananea; *b)* un alfabeto cuneiforme estándar más largo, de nueva creación, ideado hacia el 1500 a.C. en Ugarit, que corre de izquierda a derecha, con 30 (28/27) signos, según la secuencia del alfabeto semita meridional que, junto con los signos semitas meridionales adicionales, se convirtió en el alfabeto escolar establecido. Los ejercicios de escritura indican que hubo un proceso de escolarización en esta tradición alfabética. Los alfabetos representan una lengua semita noroccidental protofenicia (alfabeto corto) y otra semita meridional «árabe» (alfabeto largo). Hacia el 1200 a.C. deja de utilizarse el alfabeto cuneiforme y todos los textos fenicio-cananeos están escritos en el alfabeto lineal.

El alfabeto protofenicio del s. XI a.C. (sobre todo en Biblos), con una dirección normativa de derecha a izquierda, fue la escritura utilizada tanto en el reino del Norte o Israel como en el reino del Sur o Judá, así como en Edom, Amón y Moab. Entre los ↗ arameos se produjo una evolución peculiar, cuyas formas fueron aceptadas en Israel en la época postexílica (la llamada «escritura cuadrada»).

Proceden también del alfabeto paleofenicio el alfabeto semita meridional (protoárabe), el safaíta árabe septentrional (28 grafemas), el tamúdico (= safaíta meridional) y el lihyánico (26 signos). Desde el s. X a.C., el reino de Saba conocía el alfabeto árabe meridional (29 signos) que es utilizado para textos en qatábico, mineico, hadramí y etiópico.

◆ Bibliografía: M. COHEN, *La grande invention de l'écriture et son évolution,* P 1959; J. G. FÉBRIER, *Histoire de l'écriture,* P ²1959; R. LABAT, «Le rayonnement de la lange et de l'écriture akkadiennes au deuxième millénaire avant notre ère», *Syria* 39 (1962), págs. 1-27; A. R. MILLARD, «The canaanite linear alphabet and its passage to the greeks», *Kadmos* 15 (1976), págs. 130-144; J. NAVEH, *Die Entstehung des Alphabet,* Z-K 1979; G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit,* Ma 1981; A. LEMAIRE, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël,* Fri-Go 1981; E. PUECH, «Origine de l'alphabet», RB 93 (1986), págs. 161-213; M. DIETRICH y O. LORETZ, *Die Keilalphabete. Die phönizisch-kanaanäischen und altarabischen Alphabete in Ugarit,* Ms 1988; B. SASS, *Studia Alphabetica. On the Origin and Early History of the Northwest Semitic, South Semitic and Greek Alphabets,* Fri-Go 1991; G. J. HAMILTON, *The Origins of the West Semitic Alphabet in Egyptian Scripts,* Wa 2006.

Andreas Angerstorfer

ALFEO

Nombre personal semita (hebreo חַלְפִּי *[ḥalpī]*, arameo חַלְפַּי *[ḥalpai]*, grecizado

como ᾿Αλφαῖος en el Nuevo Testamento sólo como patronímico.
a) Padre del cobrador de impuestos Leví (Mc 2,14; EvPe 14,60).
b) En las listas de los Doce (Mt 10,3 par; Hch 1,13) padre de un apóstol llamado Santiago (para distinguirlo del otro Santiago, hijo de Zebedeo). Los intentos por identificarle con más exactitud, por ejemplo a través de Jn 19,25 (Cleofás), se apoyan en combinaciones textuales especulativas.
◆ **Bibliografía:** DB 1, págs. 418s.; IDB 1, pág. 96.

Knut Backhaus

Alianza

1. En la historia de la cultura y de la religión. 2. Antiguo Testamento. 3. Nuevo Testamento. 4. Judaísmo.

1. En la historia de la cultura y de la religión

La alianza, en su sentido nuclear, designa una relación jurídica bilateral que abarca desde un contrato entre dos socios en igualdad de derechos hasta la declaración de un deber unilateral de un socio dependiente y, respectivamente, el resultado de tales convenios. Su forma más elemental, la alianza matrimonial, revela las múltiples posibilidades de configuración, así como el sentido más hondo de la institución de la alianza: la creación o consolidación de lazos y la formación de una asociación nueva, cerrada de cara al exterior (de ambos socios en su respectiva condición sexual). Una función análoga desempeñan las alianzas y hermandades de todo tipo, hasta llegar a los círculos sectarios, con independencia de sus objetivos específicos en cada caso concreto. Las alianzas, sean intra o extrapolíticas, suelen garantizar además una comunidad permanente, con la consiguiente seguridad y bienestar.

Las conclusiones de alianzas están acompañadas de múltiples y muy diversos ritos y actos simbólicos que subrayan la solidez de la vinculación y (sobre todo bajo la forma de regalos) los bienes fundamentales de la alianza pactada y el comportamiento adecuado a ellas. Además de los apretones de manos, los ↗ juramentos, la edificación o la colocación de señales que sirven de exhortación y recuerdo y la redacción de los pertinentes documentos, desempeñan también un papel de gran importancia los ritos cruentos. Los socios del pacto o sus representantes se hacen una incisión simbólica, se intercambian gotas de sangre o beben una mezcla de ella, ofrecen y sacrifican animales con el subsiguiente banquete o caminan –como señal de automaldición en el caso de quebrantamiento de la alianza– entre los trozos de los animales descuartizados. En conexión con estos y otros ritos, se invoca a las divinidades a las que se pone por testigos y garantes de la alianza. Son preferentemente las divinidades supremas las que actúan como protectoras de las alianzas, aunque en algunos casos aparecen figuras especializadas para este fin, como los indoarios Mitra y Varuna.

La idea de la alianza se traslada también, bajo diversas modalidades, a las relaciones con la divinidad. La romana *pax deum* representa la sumisión unilateral, en cuanto que se tiene la convicción de que mediante la cuidadosa observancia del *ius ac fas* se puede mantener una relación de amistad con los dioses. Según el Corán (sura 7, 171s.), Dios concluye una alianza con la humanidad que consiste en el reconocimiento por parte de los hombres de la soberanía y del dominio absoluto de Dios. También los ritos de iniciación y de ingreso de los grupos religiosos pueden presuponer o implicar conclusiones de alianzas con la divinidad adorada. La destacada importancia de la institución de la alianza en las culturas nómadas encuentra su culminación en el hecho de que Israel ha entendido la totalidad de su relación con Dios como una alianza.

◆ Bibliografía: RGG³ 1, págs. 1512s. (J. Hempel); P. E. Mendenhall, *Law and covenant in Israel and ancient Near East,* Pittsburgh 1955; HRWG 2, especialmente págs. 181s. (con bibliografía); M. Weinfeld, «Covenant terminology in the Ancient Near East and its influence in the West», JAOS 93 (1973), págs. 190-199; J. Barr, *Some semantic notes on the covenant, Festschrift für W. Zimmerli,* Go 1977, págs. 23-38; Ch. Koch, *Vertrag, Treueid und Bund: Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Alten Testament,* BZAW 383, B-NY 2008.

Karl Hoheisel

2. Antiguo Testamento

a) Concepto, significado y consecuencias. El concepto de alianza como traducción del hebreo בְּרִית *[bᵉrīt]* trasluce como soporte una subyacente concepción bíblica de la relación Dios-hombre, Dios-pueblo, hombre-hombre. La relación como autovinculación o como obligación de un socio de la alianza o respectivamente la relación bilateral de los socios ha sido configurada en diferentes contextos. El concepto *bᵉrīt* puede ampliarse mediante ideas asociadas, como ↗ juramento, testimonio (↗ testigo) y ↗ maldición, o incluso ser sustituido por ellas. En la llamada fórmula de la alianza (YHVH, Dios de Israel – Israel, pueblo de YHVH) se comprueba o se promete, en conexión con el cumplimiento de los deberes de obediencia de Israel, la ratificación de la relación Yahveh-Israel.

Como concepto teológico fundamental, la alianza ha pasado, desde los inicios de la exégesis crítica histórica, por diversas coyunturas. En la ↗ crítica literaria de la primera época y desde Wellhausen se la consideró categoría teológica tardía, sin antecedentes. Las investigaciones de la ↗ historia de las formas y de la tradición descubrieron la institución de la alianza en el Oriente antiguo y se buscaron en las fiestas y los rituales de alianza israelitas ramales y derivaciones. Se llegó incluso, en virtud de una inflación del concepto de alianza, a convertirlo, en los años sesenta del siglo pasado, en la idea

central dominante de la teología veterotestamentaria. Pero a continuación el péndulo osciló hasta el extremo opuesto y encerró a la alianza en el círculo de un *theologumenon* teológico deuteronómico-deuteronomista que disfrutó de amplia acogida (Perlitt). En fechas recientes se está abriendo paso una nueva aproximación gracias a las precisiones de la semántica (Kutsch, Barr), a una intelección más matizada de las concepciones de la alianza (Braulik, Lohfink) y a una más exacta definición de sus cualidades canónicas (en el conjunto del Antiguo Testamento bíblico) y también en el contexto del diálogo cristiano-judío (Childs, Lohfink, Zenger).

b) Los tratados interhumanos. Israel compartía la cultura jurídica del Oriente antiguo. Conocía, pues, los tratados de política exterior entre iguales (1 Re 5,26b; 15,19; Os 12,2) y también los dictados unilateralmente por el poderoso al débil (1 Sam 11, 1s; 1 Re 20,34). En política interior, el tratado desempeñaba una función entre el rey y el pueblo (2 Sam 3,21; 2 Re 11,4.17; Os 10,4). Los ritos de conclusión de la alianza concomitantes intentaban asegurar la vinculación entre los socios y la duración de los acuerdos.

c) Puntos de arranque para la teologización de los tratados. Los tratados profanos de política interior y exterior de individuos concretos con grupos o de unos individuos con otros y entre los pueblos se cerraban, tanto en Israel como en el Oriente antiguo, con participación de la divinidad. De este modo, Yahveh se convierte en el garante de los pactos entre individuos (Gn 26, 28.31; cf. 31,50-54). Con lógica consecuencia, Oseas tacha de infidelidad frente a Yahveh el incumplimiento de la palabra dada por unos hombres a otros (Os 6,7; 10,4; 12,2, pero no Os 8,1b [deuteronomista]). En Ez 17,19ss., el incumplimiento del juramento y del pacto de vasallaje de Ezequías frente a Nabucodonosor (Ez 17,11-18) puede ser denunciado por Yahveh.

En la época de la monarquía se le prohíbe a Israel forjar alianzas con los cananeos que viven en su entorno, porque la intransigente monolatría yahvista reaccionaba con alergia frente a los banquetes sacrificiales y la aceptación de dioses extranjeros, de modo que en el derecho de privilegio de Éx 34, 12.14ss. y en el contexto del ↗ Libro de la alianza de Éx 23,32 (cf. Dt 7,2) la prohibición de alianzas implica una vinculación exclusiva a Yahveh que guía el comportamiento concreto (↗ monoteísmo).

d) La alianza de Yahveh con Israel. Se encuentra por vez primera una teología elaborada de la alianza que presenta la relación de Yahveh con su pueblo bajo los aspectos de promesa de la tierra y reclamación de exclusividad por parte de Dios y libre aceptación de las consecuencias por parte del pueblo en el ↗ Pentateuco, en el marco de la obra histórica jerosolimitana, de la mano del llamado yehovista (principios del s. VII a.C.)

y en los historiadores deuteronomistas de la primera etapa (principios del s. VI a.C.).

La compleja perícopa sinaítica de Éx 19-34 informa sobre tres conclusiones de alianzas: Éx 24,8; 34,10.27, cuya autonomía y yuxtaposición sólo pueden captarse en visión diacrónica. La conclusión de la alianza de Éx 34,10a muestra elementos singulares en el carácter absoluto de una alianza concluida sin destinatarios, en el acto jurídico preformativo, en la índole privada del acuerdo entre Yahveh y ↗ Moisés y también, y sobre todo, en su contenido (promesa de maravillas divinas en presencia del pueblo ante la ya inminente conquista de la tierra). Esta autovinculación (¿yahvista?) de Yahveh en una promesa de la tierra es transformada por el yehovista en Éx 34,10b en una alianza de obligaciones entre Yahveh y Moisés o respectivamente Israel (Éx 34,11-27*). Tras el pecado cometido por el pueblo en su danza en torno al becerro de oro (Éx 32), garantiza Yahveh a Israel el privilegio de la vinculación exclusiva sobre la base de las «contraprestaciones» de Israel tanto en su conducta acorde con la voluntad de Yahveh en lo concerniente a los moradores de aquella tierra como en el culto (fiestas y tributos). Moisés consigna por escrito, como en el caso de un tratado, el documento de la alianza (Éx 34,27). La tercera conclusión de la alianza de la perícopa del Sinaí (Éx 24,3-8) pertenece a una reelaboración posterior, hecha desde la perspectiva deuteronómica.

En Gn 15,7-18+ el yehovista traslada la conquista yahvista de la tierra de Gn 12,7 al modelo jurídico de una entrega de la tierra a la descendencia de Abrahán garantizada mediante juramento. Yahveh mismo se pasea entre las mitades de las víctimas sacrificadas (Gn 15,9s.17; Jr 34,18-20 y Dt 29,11), simbolizando así la seguridad de su promesa. En Éx 34,10b-27 *(v. supra),* el yehovista integra el antiguo derecho del privilegio y define de este modo las características inalterables de la asociación singular con Yahveh. Se vincula por primera vez la teofanía del Sinaí con un *corpus* legal, de suerte que se colocan ya los carriles para la elaboración de la teología sinaítica de la *torá*. El yehovista pone fin a su obra con la alianza de Siquén de Jos 24 (el pueblo se obliga al cumplimiento del mandamiento principal Jos 24,2.14.24). La decisión del pueblo se sella con una alianza y es concretada por Josué en «ley y prescripción jurídica» (Jos 24,25-27+). La concepción yehovista de la alianza desarrolla por vez primera, en los inicios del s. VII a.C., los aspectos, susceptibles de ampliación, de una alianza Yahveh-Israel: promesa vinculante por parte de Dios, obediencia a la ley por parte del pueblo y libre aceptación por parte de Israel de las condiciones pactadas.

En el Dt se profundiza la concepción de la alianza hasta convertirla en categoría central. Pueden aquí haber marcado su impronta los tratados y las ceremonias de vasallaje de

los ↗ hititas y los asirios (↗ Asiria). Ejerció particular influencia la teología yehovista de la alianza y, más en particular, la alianza concluida por Josías el año 622 a.C. en el templo de Jerusalén. Una fuente contemporánea en 2 Re 23,1ss. informa cómo el Libro de la ley descubierto en el templo y definido como «Libro de la alianza» fue revalidado mediante su lectura pública y cómo el rey, y luego todo el pueblo, se obligaron ante Yahveh a su cumplimiento. Entra ahora en el horizonte de la alianza la llamada «fórmula de alianza». Puede considerarse como antecedente el oráculo de castigo de Os 1,9. Podría verse el testimonio más antiguo de esta afirmación de pertenencia en la temprana ratificación deuteronómica de la alianza de Dt 26,17ss.

A partir del texto final, el Dt ofrece un doble sistema de alianzas: se recuerda la alianza del Horeb en el Horeb-Sinaí con ocasión de la alianza que ahora debe concluir Moisés en la tierra de Moab. Existe una correspondencia entre la alianza del Horeb y la de Moab y sus contenidos: el ↗ decálogo como la ley fundamental, y la ley mosaica de Dt 12-26 como su explicación y ampliación. Es Yahveh quien cierra directamente la alianza del Sinaí con Israel (Dt 5,2ss.), mientras que la alianza de Moab se cierra por orden de Yahveh a través de la intermediación de Moisés (cf. el encabezamiento de Dt 28,69). Este sistema se basa en dos importantes textos sobre alianzas aportados por los deuteronomistas tempranos en torno al protodeuteronomio de Josías (Dt 6,4-9; 12-26+): Dt 26,17ss. y Dt 5,9s. Dt 26,17ss. explota la estructura bipartita de la fórmula de alianza y permite percibir el eco de un ritual de contrato paritario. El texto de ratificación se sitúa entre la promulgación de la ley de Moisés y el capítulo de bendiciones y maldiciones de Dt 28. Llama la atención la tendencia a la contraposición o, respectivamente, la bipartición entre socios totalmente desiguales. Yahveh confirma su anterior elección a favor de Israel y, por su parte, Israel promete obediencia a la ley. En Dt 5 y 9s. el relato sobre la teofanía del Horeb se coloca antes y en conexión con el inicio del núcleo de la ley. La perícopa yehovista del Sinaí, con la teofanía, el sacrificio, la entrega de las tablas, el pecado que provoca la irritación de Moisés y le empuja a romperlas y la conclusión de la alianza con el derecho del privilegio pasan a ser una narración cerrada sobre el Horeb. El decálogo se convierte en el texto de la alianza para Israel y, al mismo tiempo, en la ley básica de validez universal, escrita por Yahveh en dos tablas. Las tablas son el símbolo de la alianza. Un símbolo que se hará añicos tras la adoración del becerro. Por intercesión de Moisés, Yahveh no abandona a su pueblo, renueva las tablas sin nueva conclusión de la alianza y sigue adelante el éxodo. Los deuteronomistas del exilio tardío amplían esta concepción en Dt 4 y 29s. En

Dt 4 se subrayan, dentro del decálogo, los mandamientos primero y segundo y se explica al mismo tiempo la alianza de Moab de Dt 29s. Israel se obliga a atenerse permanentemente al decálogo y a la ley de Moisés. La teología deuteronomista de la alianza acentúa la responsabilidad de Israel y, sobre el telón de fondo de su situación originaria, la catástrofe del exilio como provocada por el fallo de Israel. Cuando ya se habían hecho realidad las maldiciones y los castigos anunciados, resultaba imprescindible buscar, mediante ulteriores elaboraciones, un nuevo comienzo. Ahora avanza hasta el primer plano la ↗ misericordia de Dios (Dt 7,9s.). Se destaca la alianza con los padres cercana a la teología sacerdotal de la alianza (Dt 4,31; 7,12; 8,18) y se promete la salvación postexílica, con el regreso a la patria y la circuncisión del corazón, aunque ahora ya sin la terminología tradicional de la alianza (Dt 30,1-10).

A partir del Dt, los deuteronomistas de la época postexílica tardía trasladan su concepción a la teofanía yehovista del Sinaí. El Libro de la alianza Éx 20,22-23,33*, antecedente histórico-jurídico del núcleo de la legislación deuteronómica, ha sido intercalado a continuación de la teofanía de Éx 19 y sometido a la autoridad de Moisés. Sobre la base del Libro de la alianza consignado por escrito por el propio Moisés, se cierra en Éx 24,3-8 la alianza del Sinaí. El pueblo declara por dos veces su conformidad y su disposición a obedecer (Éx 24,3.7). El rito singular de la aspersión de la sangre de Éx 24,8 acentúa sacramentalmente la nueva comunión entre Dios y el pueblo.

e) La concepción sacerdotal de la alianza. El Escrito sacerdotal fundamental (P^g) ofrece una teología de la alianza con notables modificaciones. Se sitúa enteramente en la línea de una concentración y condensación teológica de la responsabilidad humana, que es la señal distintiva de la teología deuteronomista de la alianza. Se elimina de la teofanía del Sinaí la categoría de la alianza, sustituida más adelante por el concepto paralelo de *edūṭ* = testimonio.

Dentro de su exposición histórica desde la aurora de la creación hasta la muerte de Moisés, el P^g desplaza al pasado las conclusiones de alianzas hasta alcanzar la protohistoria y la historia de los patriarcas. Las promesas a los hombres y animales (no habrá ya ningún diluvio) se concentran en la alianza con Noé (Gn 9), del mismo modo que todas las promesas a Abrahán se concentran en la alianza con este patriarca (Gn 17). Es elemento típico de esta teología de la alianza la iniciativa de Dios como su fundador (es *su* alianza, la que él crea o da). En consecuencia, esta alianza por la gracia es indestructible y eterna. El pecador puede verse excluido de esta alianza, pero ya en la siguiente generación Dios se acuerda de ella (Gn 9,15 y Éx 6,5). Crea, con esta finalidad, señales conmemorativas, como el arco iris en las nubes (Gn 9,13ss.) y la

circuncisión (Gn 17,24ss.9ss.). En añadidos posteriores al Pg se mezclan elementos de la teología de la alianza deuteronomista y sacerdotal (Gn 17,10.14; Éx 19,3-8; 31,12-17; Lv 26; Jue 2,1-5). El aspecto de la promesa inquebrantable de Yahveh y de su fidelidad, propio de la teología de la alianza sacerdotal, se ensambla con el aspecto de la obediencia a los mandamientos y, a una con ello, con el de la cooperación humana propio de la teología deuteronomista de la alianza. Sigue actuando el impulso de la teología de la alianza preferentemente sacerdotal cuando pasa a convertirse en el depositario de las esperanzas postexílicas, ya sea en un restablecimiento del reino de David en la promesa davídica (2 Sam 7,14, reinterpretado por 2 Sam 23,5; cf. Sal 89; Is 55ss.; Jr 33,14-26) o en la elección permanente del sacerdocio aaronita en la alianza con Leví (Nm 18,19; 25,12s.; Si 45,15).

f) Teología de la alianza de los profetas. Se concentra en tres libros: Jr, Ez y Deuteroisaías. En Jr se encuentra en reescrituras actualizadoras de influencia deuteronomista que extraen de la catástrofe del exilio directrices para un nuevo Israel: la ↗ conversión tras la ruptura de la alianza (Jr 7,23s.; 11,1-19), la constitución de un nuevo Israel a partir de los que regresan (Jr 24,6s.) y la promesa singular de una alianza nueva (Jr 31,31-34), en la que figuran factores tanto de continuidad como de discontinuidad. Junto a la designación de la alianza como «nueva», debe ponerse, en la línea de la discontinuidad, la expresa eliminación de la alianza con los padres – por ejemplo en la supresión de la enseñanza. Se sitúan, en cambio, en la línea de la continuidad con la teología tradicional de la alianza la prescripción de la *torá* y la gracia del perdón. Ez habla de la alianza en el contexto de la metáfora del matrimonio (Ez 16,8) y en la valoración de la deslealtad política de Sedecías (Ez 17,1-21; cf. *supra,* b). Las actualizaciones de influencia deuteronomista prometían, en el estilo de la alianza nueva, el restablecimiento de Israel (Ez 11,18-39; 36,23-28). Finalmente, la teología sacerdotal de la alianza repercute en las promesas de la eterna alianza matrimonial (Ez 16,59-63), en la alianza de paz (Ez 34,25-31) y en la restauración de Israel en torno al rey y al templo (Ez 37,23-28). Las escasas sentencias sobre la alianza del Deuteroisaías están al servicio del anuncio de la salvación universal: se colectiviza la promesa a David (Is 55,3) y es el pueblo mismo el que pasa a ser el mediador del orden de la salvación para los gentiles (Is 46,2; 49,8; cf. Is 61,8).

g) La recepción postexílica de las teologías de la alianza. Los salmos reflejan diversas teologías de la alianza: los cantores levíticos del culto ofrecen su propia interpretación de la teofanía deuteronomista del Sinaí (Sal festivos 50, 81, 95); hay un grupo de salmos que expresan la teología deuteronomista de la alianza (Sal 25; 44; 78; 103; 132), mientras otro se halla bajo la influencia de

las promesas de alianza sacerdotales a los padres (Sal 89; 105; 111). El Sal 51 elabora una teoría de la nueva alianza de tipo profético.

En la Obra histórica cronista se entiende la alianza básicamente como relación incondicional e inquebrantable de Yahveh con Israel (Esd 10,3; Neh 1,5; 9,8.32; 13,28s.; cf. Neh 10,1.30). En esta misma línea avanza Sirá cuando periodifica los inicios de Israel con la ayuda de siete conclusiones de alianzas entendidas como posicionamientos estables de Yahveh (Si 44-47: alianzas con Noé, con los patriarcas, con Aarón, con Pinjás, con David; ¡falta la alianza del Sinaí!). En la aceptación postexílica (cf. los salmos de la *torá* 1; 19; 119 y la estrofa de Moisés de Si 45,1-5) aparecen siempre yuxtapuestas la *torá* y la alianza.

h) Visión global. La idea de la alianza concibe la relación Yahveh-Israel y Yahveh-creación en categorías éticas personales. Las conclusiones de alianzas tienen siempre una referencia histórica y sirven para establecer periodos en las promulgaciones de la ley (Sinaí-Horeb-Moab), en la historia (concepción del P^g), en los actos fundacionales (Si) o divisiones en épocas (alianza antigua-alianza nueva). El Antiguo y primer Testamento desarrolla tres metodologías de la alianza determinantes: la yehovista-deuteronomista, la sacerdotal y la profética con finalidades escatológicas. En la línea diacrónica, la teología de la alianza veterotestamentaria tiende a asentar la alianza sobre cimientos salvíficos inquebrantables y a establecer una secuencia de conclusiones de alianzas.

• Bibliografía: A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne,* P 1963; L. PERLITT, *Bund-Theologie im AT,* Nk 1969; P. BUIS «La notion d'alliance dans l'A.T.», LD 88, 1976; J. C. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament,* R ²1978; G. BRAULIK, *Deuteronomium I/II* (NEB), Wu 1986/92; N. LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literatur,* vol. 1, St 1990; NBLEX, 1, págs. 344-348 (N. LOHFINK); N. LOHFINK, «Der Begriff 'Bund' in der biblischen Theologie», THPH (1991), págs. 161-176; ÍDEM, *La alianza nunca derogada.* Ba 1992; M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11,* NY 1991; B. S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments,* Lo 1992, págs. 413-451; G. FISCHER, *Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31,* St 1993; E. ZENGER (dir.), *Der Neue Bund im Alten. Zur Bund-Theologie der beiden Testamente,* Fr. 1993 (con bibliografía); A. BORGHINO, *La «Nuova Alleanza» in Is 54: Analisi esegetico-teologico,* R 2005; G. PAPOLA, *L'alleanza di Moab: Sudio exegetico-teologico di DT 28,69-30,20,* AnBib 174, R 2008; F. SERAFINI, *L'alleanza levitica: Studio della* bᵉrîth *di Dio con i sacerdoti leviti nell'Antico Testamento,* Asís 2006.

Frank-Lothar Hossfeld

3. Nuevo Testamento

a) La gama terminológica. El hebreo בְּרִית *[b^erît]* es traducido al griego con diferentes términos, unidos en cada caso a los acentos específicos del contenido. Símaco y Áquila lo vierten casi siempre por συνθήκη (acuerdo, pacto, convenio), los LXX, Filón y otros por διαθήκη (decreto, ordenamiento, disposición y también última voluntad). El Nuevo Testamento acepta el uso lingüístico de los LXX y utiliza continuamente διαθήκη. Los testimonios concretos permiten conocer que la primitiva Iglesia acogió con entera naturalidad la teología veterotestamentaria de la alianza y sus diversas acentuaciones como presupuesto teológico obvio de la evolución teológica (cf. por ejemplo Lc 1,72; Hch 3,25; 7,8). Precisamente por ello resulta un tanto sorprendente la moderada presencia numérica del concepto (en total, sólo 33 en todo el Nuevo Testamento y de ellas casi la mitad en citas del Antiguo Testamento). Es seguro que la idea de alianza no se apoya únicamente en el concepto de διαθήκη y que se la puede aducir también en conexiones objetivas (véase por ejemplo H. Frankenmolle: Alianza de Yahveh). En todo caso, el dato estadístico es sorprendente y parece indicar una cierta actitud de reserva, al menos en determinados ámbitos del Nuevo Testamento, respecto de la aceptación formal de la teología de la alianza. Llama especialmente la atención la ausencia total del vocablo en sentencias de Jesús (para las palabras de la última Cena cf. el siguiente punto *b)*, la escasa utilización del concepto en amplias secciones de los escritos neotestamentarios y la curiosa dispersión de los testimonios, que sólo revelan un moderado interés por la idea de la alianza en la tradición de la Cena del Señor (4 testimonios), en Pablo (8 veces) y en Heb (17 ejemplos).

b) La tradición de la Cena del Señor. Aquí, el motivo de la alianza se centra en las palabras sobre el cáliz. La tradición paulino-lucana menciona expresamente, empalmando con Jr 31,31-34, la *diatheke* nueva: «Este cáliz es la nueva *diatheke* en mi sangre...» (1 Cor 11,25/Lc 22,20). La muerte de Jesús se presenta, pues, como «*causa efficiens* que llama a la vida a la alianza puesta por Dios... representada en el cáliz» (E. Grässer 118). Se insiste aquí escatológicamente en la alianza «nueva» con la mirada puesta en el nuevo eón fundamentado en la muerte de Jesús. La sentencia sobre el cáliz de la tradición Mc/Mt está definida en la afirmación central de la idea de la muerte expiatoria (↗ expiación; cf. Is 53) y la vincula, mediante una alusión a Éx 24,8, con el motivo de la alianza: «Esto es mi sangre de la alianza, que será derramada por muchos» (Mc 14,24 par. Mt 26,28). Aunque hay aquí una alusión al ritual de la alianza de Éx 24,3-8 o respectivamente a la alianza del Sinaí, con todo, la conexión con la idea de la expiación señala que no se trata de una renovación de la alianza del

Sinaí sino de una nueva disposición escatológica de Dios fundamentada en la sangre de Jesús, es decir, en su muerte expiatoria. Por consiguiente, también la tradición Mc/Mt orienta la idea de la alianza al nuevo orden salvífico introducido en virtud de la muerte de Jesús, un orden que no debe entenderse ciertamente como la disolución de la alianza del Sinaí sino como su consumación plena. – Se discute la coordinación de ambas líneas tradicionales en la historia de la tradición de la Cena del Señor (↗ Cena, Última). En todo caso, la disposición de *ambas* redacciones textuales en lo referente al motivo de la alianza permite conocer claramente que el motivo de la alianza ha sido introducido con posterioridad y como explicación de las palabras del cáliz y que, por consiguiente, no se le puede atribuir, bajo esta forma, al mismo Jesús. Pero también es cierto que «halló su lugar en el círculo de la tradición de la Cena del Señor en fechas muy *tempranas*» (F. Hahn, 368).

c) Pablo. En la teología paulina la idea de la alianza no tiene una importancia fundamental, aunque el apóstol recurre a veces a ella con alguna finalidad específica (para 1 Cor 11,25 cf. el punto b). Pablo distingue entre la alianza *de la promesa* concluida con Abrahán (cf. Gn 13,15; 17,8) y la «alianza *del Sinaí*», condicionada por la ley (Gál 3,15.17). Como disposición primaria de Dios, anterior a todas las posteriores evoluciones, aparece la promesa hecha a Abrahán, que se ha cumplido escatológicamente en Cristo y se ha convertido ya en realidad palpable para la comunidad cristiana (Gál 3,17). Es en esta «alianza de la promesa» donde Pablo ve la «nueva *diatheke*» del perdón escatológico de los pecados, que no podía ser superada, complementada ni corregida por la posterior «alianza del Sinaí» (Gál 3,13) sino que, más bien, y al contrario, el acontecimiento Cristo ha revelado que es esta última la *diatheke* «antigua». Se explica en términos antitéticos la diferente «naturaleza» de ambas alianzas mediante la aplicación del método alegórico tipológico (Gál 4,24) a los dos hijos de Abrahán: la alianza «antigua», marcada por la línea Agar-Ismael, se caracteriza por la esclavitud, la servidumbre y la vinculación a lo terreno; la *diatheke* «nueva» está marcada por la línea Sara-Isaac y se da a conocer como libertad, vida en el espíritu y fundamentación celeste de la vida (Gál 4,21-31). Parecidos acentos se encuentran en 2 Cor 3,7-11.12-18, en el contexto de la apología del apostolado: la «alianza antigua» (el término aparece por primera vez en 3,24 como antítesis a la «nueva alianza») se caracteriza por «la letra», por la desaparición de la *doxa*, por el «velo» de incomprensión y por la muerte. La «alianza nueva» tiene como distintivos el poder del espíritu, la «gloria de lo permanente» y la manifestación en Cristo de lo hasta ahora oculto. En este sentido, Pablo entiende su apostolado como

el «servicio» de la «nueva alianza» en el Espíritu y lo contrapone al servicio de muerte de la «letra» (2 Cor 3,6). Hay una singular acentuación de la idea de alianza, que revela al mismo tiempo las raíces veterotestamentarias del pensamiento paulino, en el contexto de Rom 9-11: ya en 9,4 se habla en términos positivos, en una enumeración de las prerrogativas historicosalvíficas de Israel, de los pactos de alianza de Dios con su pueblo. En Rom 11,27 hay una referencia al misterio de la salvación todavía pendiente de Israel desde el trasfondo de la idea de la alianza: al final, Cristo concederá a Israel el mismo trato que concede ahora a quienes no se han cerrado al evangelio y llevará a «todo Israel» a la meta de la alianza que es ya ahora realidad para la comunidad de Jesucristo, como «resto santo de Israel».

d) La Carta a los hebreos. Es el único escrito del Nuevo Testamento que ofrece una teología elaborada de la alianza. Bajo ciertos aspectos parece incluso tratarse de la exposición de una «teología de la *diatheke*», que utiliza la idea de la alianza como una especie de concepto teológico básico. Al igual que en Pablo, el interés se centra en la alianza «nueva» (8,8-13; 9,15; 10,16; 12,24) que, en cuanto constituida a través de la muerte expiatoria de Jesús (7,22; 9,15; 10,29; 9,16s.), presenta un acento escatológico (8,6). Se la califica expresamente de *diatheke* «mejor» (7,22; 8,6), «eterna» (13,20) y, en consecuencia, se la contrapone a la primera (8,7; 9,15), de la que se dice que ha caducado, ha envejecido y está a punto de desaparecer (8,13). En este sentido, la idea de la alianza aparece inserta en la concepción de una cristología teológica cultual del sumo pontífice, que explica tipológicamente la ↗ muerte y la ↗ exaltación de Jesucristo, en conexión con Lv 16, como acontecimiento expiatorio escatológico. En esta concepción, la *diatheke* nueva tiene como contenido el *perdón escatológico de los pecados obtenido mediante la muerte y exaltación de Cristo* (programáticamente: 9,15 y su correspondiente y acentuada cita de Jr 31,31-34 en 8,7-13; 10,16s.). Por ella «se ha hecho realidad la salvación, que consiste en el acceso a Dios, en la genuina comunión con Dios, en la participación en el mundo celeste, en la participación en Cristo, en la filiación divina (2,10s.; 3,6.14; 6,4s.; 7,19; 9,8.11s.14; 12,10» (H. Hegermann, pág. 724). Como verdadero ↗ sumo sacerdote, que ha puesto en vigor mediante su muerte esta «nueva» *diatheke* y ha abierto a los suyos el camino hacia el verdadero santuario (4,14s.; 7,25; 10, 19-25), Cristo es el «mediador de la alianza nueva» (7,22; 8,6; 9,15). Se habla de «la sangre purificadora de la alianza» (cf. Éx 24,8), con la mirada puesta en la muerte de Jesús (9,20; 10,29; 13,20), que lleva a cabo, de una vez por siempre, la expiación escatológicamente permanente y ha superado y suprimido así todos los sacrificios expiatorios terrenos (10,1-18). Pues «donde hay

perdón, ya no hay más sacrificio de expiación por el pecado» (10,18). El autor subraya la estrecha vinculación entre la idea de la alianza y la muerte de Jesús también mediante el recurso de entender en 9,15s. διαθήκη en su significación profana (testamento: última voluntad o disposición) para su interpretación: la disposición salvífica escatológica de Dios acontecida en Cristo aparece, pues, como «la disposición última de Cristo, que entra en vigor mediante la muerte del testador que expresa su última voluntad» (H. Hegermann, pág. 725). – Así pues, aunque la Carta a los hebreos señala con gran eficacia la discontinuidad entre la «alianza antigua» y la «nueva», debe también tenerse en cuenta que esta orientación no arrancaba de la polémica de aquel tiempo contra la praxis de la fe judía. El acento recae enteramente en el esfuerzo del autor por describir la «alianza nueva» como el orden de la salvación dado en Cristo y por definirla, con espíritu consolador, como la accesibilidad escatológica a Dios.

◆ Bibliografía: J. Behm, *Der Begriff ΔΙΑΘΗΚΗ im NT*, L 1912; E. Lohmeyer, *Diatheke. Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs* (UNT 2), L 1913; ThWNT 2, págs. 105-137 (J. Behm, G. Quell); C. Spicq, «La théologie des deux Alliances dans l'épître aux Hébreux», RSTP 33 (1949), págs. 15-30; F. Hahn, «Die alttestamentliche Motive in der urchristlichen Abendmahls-Überlieferung», EvTh 27 (1967), págs. 337-375; U. Luz, «Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief», EvTh 27 (1967), págs. 318-337; F. Lang, «Abendmahl und Bundesgedanke im NT», EvTh 35 (1975), págs. 524-538; EWNT 1, págs. 718-725 (H. Hegermann); F. Frankemölle, *Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien z. Form- und Traditionsgeschichte des «Evangeliums» nach Matthäus* (NTA 10), Ms [2]1984; E. Grässer, *Der Alte Bund im Neuen* (WUNT 35), Tu 1985, págs. 1-134; S. Lehne, *The New Covenant in Hebrew* (JSNT. S 44), Sheffield 1990; E. Zenger (dir.), *Der Neue Bund im Alten. Zur Bund-Theologie der beiden Testamente* (QD 146), Fr 1993.

Claus-Peter März

4. Judaísmo

La alianza designa principalmente en el judaísmo la acontecida en el Sinaí, con la *torá* de Moisés (escrita y oral) como obligación colectiva por parte de Israel en cuanto socio del pacto y la promesa de fidelidad inquebrantable a la misma por parte de Dios. Se vinculan aspectos universales de la alianza con Noé (Gn 8,20-9,17) y aspectos de la teología de la elección colectiva de la alianza con los patriarcas (promesa de la tierra y de la descendencia) con la ↗ circuncisión como señal de la alianza y de la elección. La fiesta de las Semanas actualiza tanto la alianza con Noé (Jub 22,1-9) como la del Sinaí. A los israelitas se les denomi-

na בְּנֵי בְּרִית *[bᵉnē bᵉrīt]*, «hijos (socios) de la alianza».

Alianza, Libro de la

En la exégesis veterotestamentaria, y en conexión con Éx 24,7, se entiende por Libro (o Código) de la alianza (סֵפֶר הַבְּרִית *[sepær habbᵉrīt]*) el documento jurídico, redactado en forma de discurso de Dios, de Éx 20,22-23,19 (33), que contiene disposiciones de derecho profano *(ius),* cultuales *(fas)* y ético-sociales *(ethos).* El libro jurídico Éx 21,12-22,16 se compone principalmente de sentencias jurídicas casuísticas y en sus orígenes fue probablemente una pieza independiente que alude a una serie de correspondencias en los libros jurídicos del Oriente antiguo y pudo ser redactado y transmitido en la época temprana y media de la monarquía (s. x-viii a.C.), en el marco de la administración de justicia y de la enseñanza del derecho. Este código jurídico casuístico fue ampliado probablemente a finales del siglo viii o comienzos del vii para recoger preceptos de tipo religioso cúltico y social y redactado bajo la forma de un discurso de Dios (capa en segunda persona singular: entre otros, Éx 20,24-21,11*; 22, 17-23,19*). En esta *forma básica de derecho divino,* que fue probablemente impulsada e influida por el derecho del privilegio de Éx 34,10-26, por la crítica social profética y por el hundimiento del reino del Norte (Israel), el Libro de la alianza es el documento jurídico más antiguo transmitido en el Antiguo Testamento y constituye la base determinante de la ley deuteronómica (Dt 12-26) y de la Ley o Código de santidad (Lv 17-26) y, a una con ello, de la «estructura fundamental de la *torá*» (Crüsemann, pág. 229). Una reelaboración deuteronomista final (aunque Osumi y Crüsemann defienden otra opinión) en segunda persona plural (entre otros Éx 20,23; 21,1; 22,19b; 23,13) interpreta el libro en el horizonte del decálogo, lo inserta en la perícopa del Sinaí y lo convierte así en el fundamento de la alianza entre Yahveh e Israel transmitida por Moisés (Éx 24,3-8). Según E. Reuter, los otros dos testimonios de la denominación «Libro de la alianza», en 2 Re 23,2.21 (par. 2 Cró 34,30) no se refieren –en contra de la opinión generalizada– al (proto)Deuteronomio sino a Éx 20,22-23,33.

◆ Bibliografía: H. Cazelles, *Études sur le Code de l'alliance,* P 1946; ídem, «La rupture de la Berith selon les prophetes», JJS 33 (1982), págs. 133-144 (con bibliografía); L. Arnaldich, «Los sectarios del Mar Muerto y su doctrina sobre la alianza», Estbi 11 (1952), págs. 359-398; J. L. Vesco, «Les lois sociales du libre de l'Alliance», RThom 68 (1968), págs. 241-266; J. Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen. Herkunft und Wirken in der vor-deuteronomischen. Zeit,* Go 1975; E. Otto, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschafts-Geschichte des antiken Israel. Eine Rechts-Geschichte des*

«Bundesbuches» Ex XX 22 – XXIII 33, LE y otros 1988; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie,* B-NY 1990; Y. OSUMI, *Die Kompositions-Geschichte des Bundesbuches. Exodus 20, 22b-23,33,* Fri-Go 1991; F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozial-Geschichte des alttestamentlichen Gesetzes,* M 1992; E. REUTER, *Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12,* F 1993; J. VAN SETERS, *A Law Book for the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code,* NY-O 2003.

Ludger Schwienhorst-Schönberger

ALIMENTACIÓN, PRECEPTOS SOBRE LA

1. EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES. 2. ANTIGUO TESTAMENTO Y JUDAÍSMO

1. EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Entendidos en un sentido amplio, los preceptos sobre los alimentos presentan grandes diferencias, según la peculiaridad y el grado de obligatoriedad de las normas y de las instrucciones vinculadas a las tradiciones religiosas específicas que regulan el ámbito de la alimentación, sin que sea siempre posible fijar una clara delimitación frente a hábitos y costumbres alimentarias (↗ superstición). Junto a la selección (de plantas, animales y minerales; de alimentos sólidos o líquidos), el disfrute o respectivamente la abstención de determinados alimentos y bebidas puede diferenciarse según el lugar, la secuencia y las modalidades de su preparación (alimentos con o sin aditamentos ni condimentos, cocidos, hervidos, amasados, asados) o de su consumición.

Su validez, bajo la forma de mandatos o prohibiciones, puede tener carácter general o estar limitada a unos determinados tiempos, situaciones (↗ ascesis, ↗ ayuno) y ocasiones (banquetes cúlticos, banquetes festivos) o a concretos círculos de personas. La normativa sobre alimentos está a veces acompañada en muchas religiones de un sinnúmero de prescripciones específicas y de las más variadas consecuencias para el caso de incumplimiento (↗ pecado, ↗ castigo). En su condición de norma de la conducta religiosa, los preceptos sobre alimentos se encuentran estrechamente vinculados con otras reglas de comportamiento y con prohibiciones de esta misma naturaleza, por ejemplo con tabúes (en las religiones tribales) o con prescripciones sobre la ↗ pureza singularmente acusadas en las religiones de la altas culturas (p. ej., en el Oriente Próximo) y en la mayoría de las religiones universales. Estos preceptos pueden asimismo insertarse en la regulación de las comidas y bebidas cotidianas y/o en los ↗ banquetes sagrados o relacionar su significación con los más variados complejos de concepciones (p. ej., rechazo de los demonios, teofagia, comunicación, ↗ expiación,

↗ salvación). En su evolución histórica, los preceptos sobre los alimentos aparecen más o menos inseparablemente mezclados con motivos socioeconómicos, políticos, higiénicos, medicinales-dietéticos, estéticos y de otra clase, de tal modo que, en el contexto de las tentativas de su fundamentación racional, pueden, en determinadas circunstancias, ser reducidos a estas motivaciones.

A excepción de los preceptos o de las prohibiciones de ciertos alimentos que trascienden las tradiciones (p. ej., de la ↗ sangre, de determinadas clases de carnes, frutos o plantas, de bebidas embriagantes) o la predominante limitación de la ingestión de carne, las normas sobre los alimentos son sumamente variables bajo el aspecto material. Las prohibiciones generales de alimentos animales están difundidas sobre todo en las religiones de la India, aunque no se limitan sólo a éstas (p. ej., el orfismo o los pitagóricos). En lo que respecta a los preceptos sobre alimentos dominantes en el hinduismo, se ha impuesto un estricto vegetarianismo basado en la doctrina de la reencarnación y a veces en las reglamentaciones sobre las castas, para no provocar daño a ningún ser viviente. Los preceptos del islam sobre esta materia prohíben los alimentos cultualmente impuros, sobre todo «lo mortecino, la sangre, la carne porcina, toda ofrenda sacrificada a los ídolos» (Corán, sura 2,173) y el vino.

◆ Bibliografía: EncRel(E), 5, págs. 387-393; EKL³ 2, págs. 1504s.; LÄ 5, págs. 1126ss.; ERE 6, págs. 59-68; *Lexikon religiösen Grundbegriffe,* dir. por A. Th. Khoury, Gr y otros 1987, págs. 982-991; P. R. Arbesmann, *Das Fasten bei den Griechen und Römern,* Gi 1929, reimpresión Gt 1950; F. Bammel, *Das heielige Mahl im Glauben der Völker,* Gt 1950; C. Lévi-Strauss, *Mythologica,* 4 vols., F 1971-1975; M. Douglas, *Implicite Meanings,* Lo 1975, págs. 249-275; ídem, *Ritual, Tabu und Körperssymbolik,* F 1986; M. Josuttis y G. M. Nartim, *Das heilige Essen,* St 1980.

Edda Neubacher

2. Antiguo Testamento y judaísmo

La Biblia prohíbe comer los frutos de los árboles durante los tres primeros años después de su plantación (Lv 19,23) y aquéllos por los que no se han pagado diezmos. En la ↗ *passah* no puede comerse nada fermentado (Éx 12,18-20). Pero la mayoría de las prescripciones se refieren a la carne: ya los primeros descendientes de Noé tenían estrictamente prohibido comer una parte arrancada a un animal vivo (así la interpretación judía de Gn 9,4). Los israelitas tenían por principio vetada la carne de ciertos animales (cerdo, animales de presa, reptiles, acuáticos sin escamas, Lv 11; Dt 14,3-25; ↗ pureza). Para los animales permitidos, era esencial sacrificarlos según las normas – no puede comerse la carne en la que todavía hay sangre, ni nada despedazado (טְרֵפָה *[tᵉrepā]*) o que ha muerto de

muerte natural (נְבֵלָה *[nᵉbelā]*; Lv 17). Están asimismo prohibidas ciertas porciones de la grasa (Lv 7,23) y el nervio ciático (Gn 32,33) de los bueyes, las ovejas y las cabras.

En la época posterior se registra una cierta ampliación de las prohibiciones. Se rechazan cada vez más los alimentos preparados por no judíos: cuando Judit acude a Holofernes, lleva consigo sus propios alimentos, entre otros vino, aceite y pan (Jdt 10,5s.; 12,2s.). La prohibición, tres veces repetida (Éx 23,19; 34,26; Dt 14,21), de no cocer el cabrito en la leche de su madre llevó poco a poco a una separación generalizada de la leche y la carne, que se guardaban incluso en vasijas aparte.

◆ Bibliografía: EKL³ 4, pág. 387. • E. Klein, *A Guide to Jewish Religious Practice,* NY 1979; S.H. Dresner, *The Jewish Dietary Laws,* NY 1982; I. Grunfeld, *The Jewish Dietary Laws,* 2 vols., Lo 1982; J. Milgrom, *Leviticus 1-16* (AncB 3), NY 1991; W. Houston, *Purity and Monotheismus: Clean and Unclean Animals in Biblical Law,* Sheffield 1993.

Günter Stemberger

Alma

1. Antiguo Testamento y judaísmo temprano. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento y judaísmo temprano

La significación inicial del término hebreo נֶפֶשׁ *[næpæš]*, LXX ψυχή, Vulg. *anima,* que marca profundamente la antropología bíblica, es «fauces», «garganta», «faringe», «laringe» (Is 5,14; Hab 2,5). A partir de aquí se han desarrollado en el Antiguo Testamento dos líneas básicas de significados: por un lado, la de «ansiar», «desear», «anhelar» (Prov 12,10; Sal 27,12; 42,2s.) y, a una con ello, y como sede de los afectos y las emociones, la acepción de «alma», «corazón» (Dt 6,5) y, por otro lado, la de «respiración», «aliento», «vida» (en su individuación) y «fuerza vital» (Jr 2,24; Éx 21,23; Jon 4,3; Sal 18,8) y, como ampliación, la significación general, y en parte pronominal, de «individuo», «persona», «sí mismo», «alguien» (Éx 1,5; Lv 23,20; Gn 12,13; 19,18s.), que, desligándose ya de su sentido originario del yo vital, se emplea también para señalar el cadáver (como persona muerta: Lv 21,11; Nm 6,6; 19,11). Es muy ilustrativo para la concepción bíblica del alma el enunciado que se encuentra en el centro de la descripción de la formación y vivificación del ↗ hombre por Dios y de su instalación en el jardín de Edén, según el cual del hombre se dice, en razón de la peculiaridad de su creación aquí expuesta, a saber, de su totalidad psicosomática, que es «ser viviente» (Gn 2,7s.). La diferencia esencial respecto de los animales, de quienes se dice, en el contexto de esta descripción, que también ellos son «seres vivientes» (Gn 2,19), está marcada por el dato de que, en conexión con la información que alude a la actividad creadora de Dios en la historia,

la inspiración del aliento vital, personalmente realizado por Dios, sólo se da en el caso de la creación del hombre y tiene como objetivo, más allá del proceso mismo de la vivificación, la dotación y capacitación del hombre para asumir, junto con Dios, la dirección de la historia y para el desempeño del destino aquí implicado (Gn 2,15; 1,26ss.). La circunstancia de que en el castigo impuesto al pecador se mencione que retornará al polvo del que fue formado, pero no se diga que Dios le retirará también su aliento (Gn 3,19), insinúa, en este contexto, que, en virtud de su apertura a Dios, el hombre retiene básicamente la capacidad de aceptar, también más allá de la muerte, la autoapertura de Dios para su salvación. Esta capacidad humana tiene su fundamento en su naturaleza espiritual, aquí descrita mediante la expresión «ser viviente», que sigue siendo, también en la ↗ muerte, sujeto indestructible de su ser humano y garantía de su identidad. Esta naturaleza espiritual del hombre no incluye en sí, en modo alguno, un derecho a la vida eterna. Más bien, para aquella naturaleza espiritual, y de modo parecido a la permanencia de la creación confirmada en la alianza de Noé (Gn 8,21s.; 9,8-17), esta vida eterna es expresión de la inclinación amorosa, por gracia, de Dios. Cuando, en el horizonte de la espera salvífica escatológica de Israel, se formuló también el interrogante acerca de la consumación de cada creyente concreto, se comprobó que el recurso a la afirmación del relato de la creación, según el cual el hombre es, en su totalidad psicomática, un «ser viviente», era el soporte básico de la respuesta ahora aportada por la sabiduría teológica. Mientras que, por un lado, se salía con escepticismo (Qo 3,21) al paso de la concepción de la ↗ inmortalidad de la filosofía griega, marcada por el dualismo cuerpo-alma, y se la corregía en el sentido de la fe en Yahveh (Qo 12,7), se expresaba, por otro lado, la certidumbre de la fe en que, tras vencer a la muerte como poder funesto (Is 25,8), Dios introduciría a los hombres en la vida eterna (Sal 49,16; 73,24). Mediante la insistencia en la referencia a Dios fundamentada en la naturaleza espiritual del hombre, que le permite recibir al espíritu de Dios garantizador de la verdadera inmortalidad, y dado que su alma está, como la de todos los justos, en las manos de Dios, que le posibilita la continuación de la historia con él más allá de la muerte, hasta la consumación, el libro de la Sabiduría ha conseguido finalmente conciliar la esperanza escatológica de Israel en la vida eterna con el contenido de verdad del concepto griego del alma aceptable para la fe yahvista en una síntesis teológicamente sostenible (Sab 1-5).

2. Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento, el término ψυχή designa (al igual que נֶפֶשׁ en el Antiguo Testamento) el principio vital de hombres (Hch 20,10)

y animales (Ap 8,9) y, en el caso del hombre, la sede y el punto de partida de sus afectos y sus emociones (Mc 14,34), de modo que este concepto puede ser también sustitutivo del pronombre personal y reflexivo (Lc 12,29). Alma significa más específicamente la vida y la fuerza vital humana en su totalidad psicosomática como individuo y como persona (Mc 10,45), con su apertura esencial para Dios (Lc 10,27). Así, la sentencia de Jesús acerca de salvar o perder el alma tiene este sentido: quien quiera salvar su vida (prescindiendo de la posibilidades de salvación que le ha abierto el creador), la perderá (porque no alcanzará la plenitud); pero quien (en el seguimiento de Jesús) pierde su vida, la salvará (porque será destinado a la comunión de la vida eterna con Dios, Mc 8,35). Y lo mismo acontece con la continuación de la sentencia: «¿Qué le aprovecha al hombre ganar el mundo entero (empeñando en ello todas sus energías) si malogra su vida (al perder su referencia a Dios)? Pues, ¿qué precio podrá pagar el hombre por su vida (frente al poder funesto de la muerte)?» (Mc 8,36). También la sentencia acerca de matar el alma y el cuerpo tiene ante la mirada la referencia del hombre a Dios, en cuanto que la muerte y la persecución tan sólo dañan el cuerpo, pero no pueden llegar hasta el alma (como expresión de la relación indestructible con Dios). Dios, en cambio, tiene poder bastante para hacer perecer el cuerpo y el alma (es decir, al hombre en su totalidad existencial, Mt 10,28). Y como la salvación del alma así entendida es la meta de la revelación salvífica de Dios (1 Pe 1,9), no deben los cristianos entregarse a los deseos que luchan contra el alma (1 Pe 2,11), sino que deben recordar su pertenencia a Cristo, pastor y obispo de sus almas (1 Pe 2,25). Parecida importancia parece tener el concepto de alma aplicado a Noé y a los que le acompañaban en el arca, a quienes, a diferencia de los espíritus encarcelados, se les considera almas salvadas por medio del agua (1 Pe 3,19s.). La sentencia acerca de las almas de los mártires enlaza, en cambio, con su sangre derramada (Ap 6,8; 20,4), pues, según las concepciones bíblicas, la sangre es la sede de la vida (Lv 17,11), si bien en este pasaje, y en total concordancia con la idea bíblica del alma, es la persona, en cuanto tal, de los testigos de Dios la que es llamada a la resurrección.

◆ **Bibliografía:** THAT 2, págs. 71-96 (C. Westermann); ThWAT 5, págs. 531-555 (H. Seebass); ThWNT 9, págs. 635-657 (E. Schweitzer); EWNT 3, págs. 1197-2204 (A. Sand); R. Dussaud, «La notion d'âme chez les israélites et les phéniciens», *Syria* 16 (1935), págs. 262-272; D. Lys, *Nèphésh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions procheorientales*, Es 1959; G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren. Psyche in den Herrenworten der Evangelien*, M 1966;

ídem, «Seele (næfæš-psyche) im biblischen Denken sowie das Verhältnis von Unsterblichkeit und Auferstehung», en K. Kremer (dir.), *Seele*, Le 1984, págs. 168-302; Cl. Tresmontant, *El problema del alma*, Ba 1974; E. Haag, «Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht», en W. Breuning (dir.), *Seele* (QD 106), Fr 1986, págs. 31-93.

Ernst Haag

Altar

El altar, como lugar en el que se presentan las ofrendas y se sacrifica a las víctimas (designado casi siempre, en hebreo, con los términos *mizbeaḥ* y *bāmā*; en griego θυσιαστήριον o βωμός) es en Israel el foro del encuentro entre Dios y el hombre. El llamado ↗ Libro de la alianza describe en la ley del altar (Éx 20,24ss.) un altar de tierra, sin gradas, o de piedra sin labrar (Dt 27,5s.; Jos 8,30s.). Aunque falta una descripción de la construcción, posiblemente el altar más importante del templo de Jerusalén fue el de los holocaustos (1 Re 8,64; 2 Cró 7,7), que tal vez fue utilizado ya por David como continuación de un lugar sacrificial jebuseo y que luego, bajo Salomón, fue integrado en el recinto del templo (1 Re 9,25; 2 Cró 8,12). Al parecer, más tarde, bajo Ajaz, fue sustituido por un altar con gradas siguiendo un modelo arameo (2 Re 16,10-16). El relato de la construcción del templo sólo menciona un altar del incienso, situado ante el ↗ *debir* (1 Re 6,20). Aparecen alternativas al ordenamiento cúltico de Jerusalén no sólo en la ley del altar sino también en las noticias en fórmulas estereotípicas acerca de la construcción de altares circunstanciales utilizados por los patriarcas de Israel y por Moisés (Gn 12,7s.; 13,4.18; 35,7; Éx 24,4). Las informaciones sobre denominaciones específicas para los altares de Moisés (Éx 17,15) o de Gedeón (Jue 6,24) parecen tener en cuenta la fe en el predominio exclusivo del reino de Yahveh. También se encuentra delante de Yahveh rey el altar de la visión de Isaías (Is 6,6). El movimiento deuteronomista postulaba *un solo* centro cultual con *un solo* altar en Jerusalén (Dt 12,4-7; Jos 22,10-34). Hay una detallada versión del altar en un pasaje adicional al esquema de la redacción del libro de Ezequiel (Ez 43,13-17), que toma, al parecer, elementos tanto del modelo de altar preexílico del templo de Jerusalén antes de su destrucción como de formas arquitectónicas extrabíblicas. Lo tradicional y lo pragmático se dan finalmente la mano en la detallada documentación de un altar de los holocaustos en el Documento o Escrito sacerdotal donde, en el marco de un formulario de instrucciones que reproduce los rituales de los sacrificios, se transmite la descripción de un altar ficticio en la tienda del santuario de la época del desierto (Éx 27,1-8), complementada más tarde con las

instrucciones sobre un altar del incienso «delante de Yahveh», es decir, delante de la tienda (Éx 30,1-10). El altar adquiere una importancia vital en la demanda de asilo (1 Re 1,50s.53; 2,28s.; los cuernos en los ángulos recuerdan el simbolismo del toro) y, sobre todo, en el rito de la sangre (Lv 17,11 y otros pasajes), que apunta, con su eficacia expiatoria, a un acontecimiento salvífico. La época postexílica y el judaísmo temprano conocen un altar de piedra en Jerusalén (Esd 3,2-5) al que, en la época de los Macabeos, y en consonancia con la ley del altar, debió seguirle un nuevo altar de piedra sin labrar (1 Mac 4,44-47; 2 Mac 10,3; cf. también el tratado de la Mishná Middot 3,4a). La línea de una concepción espiritualizada del altar se prolonga en la idea paulina del templo de Dios (1 Cor 3,16) en conexión con la «mesa del Señor» (1 Cor 10,21) y se eleva a una extraordinaria altura en la interpretación de la muerte en cruz de Jesús como el verdadero altar del sacrificio (Heb 13,10), llevando así a su cumplimiento, de una manera profundizada, el acceso al altar, ya insinuado en Sal 43,4, como lugar del gozo otorgado por Dios.

◆ **Bibliografía:** BRL, págs. 5-10; NBLex 1, págs. 81s. 323s.; ThWAT 4, págs. 787-801; D. Conrad, *Studien zur Altar-Gesetz Ex 20,24-26,* Marburgo 1968; V. Fritz, *Tempel und Zelt,* Nk 1982, págs. 227-232; M. Görg, *Der Altar. Theologische Dimension im Alten Testament: Freude am Gottesdienst. FS J. Plöger,* St 1983, págs. 291-306; M. Dijkstra, «The Altar of Ezekiel: Fact of Fiction?», VT 47 (1992), págs. 22-36.

Manfred Görg

Am haares

(Hebreo עַם הָאָרֶץ *['am hā-'äräṣ]*, «pueblo de la tierra»).

a) En el Antiguo Testamento. α) En general, «población campesina». β) En el Judá preexílico: βα) La capa de ciudadanos (terratenientes) representantes de los grupos de personas que dependen de ellos, de relevancia política y de orientación davídica (2 Re 11; 21,24; 23,30; 25,19ss.); ββ) visto desde el centro cultual de Jerusalén: «laicado» (en el sentido del tripartito: sacerdotes-levitas-«Israel»).

b) En la época postexílica. α) Utilizado para designar a los israelitas no deportados al exilio, es la capa social parcialmente identificada con los β) *dallat 'am ha-'aräṣ* (segmento inferior de la población campesina); γ) tiene intención polémica cuando se aplica a la mezcla sobre todo de población samaritana, con el plural *'ammē ha-'aräṣ* en el sentido de 2 Re 17,24ss. (no israelitas).

c) Para *los fariseos y rabinos,* la población judía de Palestina de orientación no rabínica.

d) En el uso lingüístico del *judaísmo posterior* (y en yiddish), expresión despectiva para individuos carentes de formación rabínica.

◆ Bibliografía: A. WÜRTHWEIN, *Der 'am ha'arez im AT,* St 1936; J. A. SOGGIN, «Der judäische 'am ha-'aretz», VT 13 (1963), págs. 178-195; R. DE VAUX, «Le sens de l'expression 'peuple du pay' dans l'A.T. et le rôle politique du peuple en Israël», RASS 58 (1964), págs. 167-172; A. H. J. GÜNNEWEG «'Am ha-'arätz – A Semantic Revolution», ZAW 95 (1983), págs. 437-440 (con bibliografía); A. OPPENHEIMER, *The 'am ha-aretz,* Le 1977 (con bibliografía); CH. Z. REINES, *Tōrah ū- mūsar,* Jr 1954, págs. 88-118, 228-233.

Johann Maier

AMALECITAS

Tribu del sur de Palestina, dedicada a la cría de camellos y al pillaje, contra la que combatió David (1 Sam 30, 1-20) cuando estuvo al servicio de los filisteos, en beneficio de las tribus de agricultores/pastores de Judea meridional (1 Sam 27,8-12). La significación del nombre es oscura (tal vez se relacione con *'mq* (llanura), la configuración es árabe (formación *fa'ālil*). La guerra de Saúl contra los amalecitas (1 Sam 15) es un constructo teológico, al igual que la etiología de la «hostilidad hereditaria» entre Israel y Amalec de Éx 17, 8-16. Todos los documentos sobre los amalecitas, salvo la historia de la ascensión de David, pueden interpretarse como descripción arcaizante de la población árabe asentada más adelante en el sur de Palestina. Son inseguros Jue 5,14 (texto corrompido) y la «montaña de los amalecitas» de Jue 12,15 (cf. LXX). No existen testimonios extrabíblicos inequívocos sobre los amalecitas. En la historiografía islámica los amalecitas veterotestamentarios prolongan su existencia como los primitivos habitantes de La Meca.

◆ Bibliografía: Abel, I, págs. 33ss.; TH. NÖLDEKE, *Über die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Israeliten,* Go 1864; M. GÖRG. «Ein Gott Amalek?», BN 40 (1987), págs. 14s.; E. A. KNAUF, *Midian,* Wi 1988, págs. 93s., 167; H.-C. SCHMITT, «Die Geschichte von Sieg über die Amalekiter Ex 17,8-16 als theologische Lehrerzählung», ZAW (102) (1990), págs. 335-344; H. A. TANNER, *Amalek: Der Feind Israels und der Feind Yahwes: Eine Studie zu den Amalektexten im Alten Testament,* Z 2005.

Ernst Axel Knauf-Belleri

AMÁN

(Hebreo הָמָן *[hāmān],* Vulg. Aman), gran visir del rey persa Jerjes (↗ Ajasvero), que tuvo que pagar su proyecto de exterminar a Mardoqueo y a los judíos (Est 3,6ss.; 5,14; 6,4) con el escarnio y la muerte (6,10ss.; 7,9s.). El nombre es de difícil interpretación. No se ha demostrado una conexión con el dios elamita Humban. ↗ Ester.

◆ Bibliografía: A. LACOQUE, «Hamas dans le livre d'Esther», RTHPH

121 (1989), págs. 307-322; NBL 2, pág. 20.

Johannes Schildenberger

Amarna

Denominación arqueológica de la ciudad residencial *achet jāti* («Lugar de la luz de Atón»), que mandó edificar el faraón Amenofis IV (1364-1347 a.C.), el año 5 de su reinado, a unos 300 km al sur de Menfis o respectivamente El Cairo. La construcción de palacios, templos, casas, talleres y cementerios, unida a un nuevo estilo artístico y al distanciamiento respecto de los centros tradicionales de Menfis y Tebas, respondía al propósito de Ejnatón (*achanjāti*, «Jati está iluminado» es el nuevo nombre del faraón) de fundar una religión estrictamente monoteísta. El dios Atón («Luz del disco solar») es el único que tiene un valor absoluto, lo que lleva a la eliminación de los restantes dioses y tiene su correspondencia en la paralela absolutización del rey, convertido ahora en el mediador único. Ya en el año 2 del reinado de su sucesor Tutanatón, que cambió su nombre por el de Tutankamón, se abandonó Amarna y se concedió de nuevo amplio espacio a la polifacética religión egipcia. A finales del año 1887 d.C. se descubrieron en Amarna tabillas en escritura cuneiforme (hasta ahora un total de 382): parte del archivo del Estado en lenguas extranjeras que, con ocasión del traslado de la corte y la administración a Menfis, se habían quedado en Amarna y abarcaban aproximadamente el periodo comprendido entre el año 30 de Amenofis III y el año 2 de Tutanatón. Excepto una carta en asirio, otra en hurrita y dos en hitita, las tabillas están escritas en el estilo provinciano del hurrita-acádico de la época babilónica media o de un siro-palestino con fuerte acuñación semita occidental. La correspondencia de Amarna con otros reyes (Babilonia, Asiria, Mitanni, Arzawa, Chipre, Hatti) y con los vasallos siro-palestinos de Egipto arroja luz sobre la situación social y política del Oriente anterior a mediados del siglo XIV a.C. (↗ hebreos).

◆ Bibliografía: J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln 1-2,* L 1907-1915; LÄ 1, págs. 174-181 (St. Wenig): E. Hornung, *Monotheismus im pharaonischen Ägypten: Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt,* dir. por O. Keel, Fri 1980, págs. 83-97; J. Assmann, *Ägypten,* St 1984, págs. 232-257; P. Swiggers, «Byblos dans les lettres d'El-Amarna: lumières sur des relations obscures», StPhoen 3 (1985), págs. 45-58; W. L. Moran, *Les Lettres d'El-Amarna,* P 1987 (con bibliografía); NBLex 1, págs. 83-85 (M. Görg).

Helmut Engel

Amasías

(Hebreo אֲמַצְיָה *['ămasjā]*), rey de Judá (801-772 a.C., 2 Re 14,1). Vengó la

muerte de su padre, víctima de una conjura (14,5), aunque, según una capa redaccional posterior, perdonó a los hijos de los asesinos (14,6; v. Dt 24,16). Derrotó a los edomitas en el Valle de la Sal, en el extremo meridional del mar Muerto (14,7). Según la tradición israelita septentrional (2 Re 14,8-14), cegado por el orgullo, atacó a Israel, pero el monarca israelita Joás le hizo prisionero, arrasó la muralla norte de Jerusalén, saqueó los tesoros y tomó rehenes. Una conjura le obligó a huir, pero los conjurados le dieron alcance y muerte en Laquis (14,19; cf. 2 Cró 25).

◆ Bibliografía: NBLex 1, págs. 85s. (A. R. Müller); G. Hentschel, *2 Könige* (NEB), Wü 1985, págs. 63ss.; E. Würthwein, *1 Re 17-2 Re 25* (ATD 11/2), Go 1984, págs. 373ss.

Georg Hentschel

Amén

(Hebreo אָמֵן *['āmen]*). En el Antiguo Testamento aparece relativamente pocas veces y casi siempre en circunstancias singulares. Pertenece al grupo semántico אמן *(aman* = «ser firme, fiable, seguro»), pero de la forma no se puede extraer ninguna conclusión sobre su significado. Su uso más frecuente como reacción del pueblo o de un individuo ante una maldición (Dt 27, 15-26 [doce veces]; Nm 5,22; Neh 5,13) señala que quien pronuncia esta palabra confirma la maldición. En tal caso, viene a significar «así sea» y, de acuerdo con este sentido, los LXX lo traducen casi siempre por γένοιτο. Más tarde significa también que quien no responde con Amén, es decir, quien rechaza la maldición con que Dios amenaza, cae víctima de ella (Jub 4,5). Amén es también una reacción en 1 Re 1,36 y Jer 28,6, donde introduce el deseo del locutor de que se digne Dios otorgar su bendición al personaje anteriormente mencionado. En Neh 8,6 está testificado, por primera vez, el amén en el sentido de aceptación de la oración precedente, aquí en conexión con el amén del culto divino de las sinagogas, del cristianismo primitivo y de Qumrán (cf. 1 Cor 14,16; 2 Cor 1,20; Ap 5,14 y 1QS 1,20; 2,10). Es también afín a este sentido la fórmula de conclusión que se halla, parcialmente modificada, al final de los cuatro primeros libros de los salmos (y en 1 Cró 16,36), a la que se remontan también las fórmulas de cierre que se encuentran en algunos libros o manuscritos de escritos vétero y neotestamentarios y apócrifos (cf. entre otros 3 y 4 Mac) y cuentan con paralelos en el Nuevo Testamento (Rom 1,25; 9,5; 11,36; Gál 1,5 y otros). – La frecuente duplicación es o bien enfática o bien distributiva (todos y cada uno dicen «amén»). En conjunto, el amén de la literatura veterotestamentaria y judía pretende consolidar el deseo de actuar según Dios, de aceptación del juicio de Dios y de conformidad con la alabanza tributada a Dios (cf. también pSota 2,18b).

En el Nuevo Testamento aparece con frecuencia el amén, en clara conexión con la liturgia del Antiguo Testamento, como expresión litúrgica al final de las doxologías (entre otros, Flp 4,20; Ef 3,20s.; Gál 1,5), como deseo de oración y de paz (Rom 15,33; Gál 6,18), y también al final de secciones o de libros enteros (a menudo como complemento secundario de los manuscritos), en señal de confirmación. En Ap 3,14 se le llama a Cristo Amén (tal vez en conexión con Is 65,16: «Dios del amén» o «Dios fiel»), que recuerda así, mediante la aclaración que sigue: «el testigo fiel y veraz», la significación básica del *aman.* Él es el garante de la fidelidad de Dios a sus promesas.

Donde con mayor frecuencia se encuentra el amén en el Nuevo Testamento es en los discursos de Jesús, como fórmula introductoria («Amén, os digo») (en Jn siempre duplicado). Esta introducción no tiene carácter de respuesta y se encuentra exclusivamente en las sentencias del Señor. Es cierto que ha sido la primitiva comunidad la que ha configurado estas introducciones o discursos, pero en todo caso no ha podido descubrirse hasta ahora, a pesar de varios intentos, este modo de hablar fuera de las sentencias del mismo Jesús y podría representar, por tanto, una peculiaridad lingüística de Jesús y aludir así a la pretensión de conocimientos especiales, aunque Q sólo ofrece dos testimonios en este sentido.

◆ Bibliografía: K. Berger, *Die Amen-Worte Jesu,* B 1970; ídem, «Zur Geschichte der Einleitungsformel: 'Amen ich sage euch'», ZNW 63 (1972), págs. 45-75; J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento,* Sa [5]1986. También los artículos «Amen» de TRE 1; ThWAT 1; EWNT 1; NBLex 1.

Ingo Broer

Amenofis IV (Ejnatón)

↗ Egipto, 2. Historia de la religión.

Amistad

a) Como realidad humana genuinamente personal e individual, pero también, al mismo tiempo, multiforme y abierta a la vida social (amistad política, amistad de la hospitalidad, etcétera), la amistad gozó de muy alto aprecio en la Antigüedad grecorromana. La reflexión filosófica y ética, que junto a la sabiduría popular (refranes y proverbios), se desarrolló en torno a esta idea (Platón, Aristóteles, Plutarco, Séneca, Cicerón, etcétera), la definía como una relación de afectuosa inclinación, marcada por la reciprocidad, la participación y la igualdad (Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1168b, aludiendo a los tres giros aquí implicados: μία ψυχή [un alma], κοινὰ τὰ φίλων [entre los amigos todos es común] y ἰσότης φιλότης [ser amigo = ser igual]). El hecho de que se considerara que la expresión máxima de la amistad es la disposición a arriesgar la vida por el amigo (Aristóteles, *Ética a Nicómaco,*

1169a, Epicteto, *Enchiridion,* 32,3; Séneca, *Epistulae,* 1,9,10, entre otros), indica cuán alto bien se veía en ella. Aunque según Aristóteles (*Ética a Nicómaco,* 1158b), el elemento de la igualdad elimina la posibilidad de la amistad con Dios, gozaba de amplia difusión y halló acogida también en la Biblia (Éx 33,11 LXX; 2 Cró 20,7 Vulg.) y en la literatura del judaísmo temprano (Sab 7,27; Jub 19,90; ApAbr 9,6; Filón, Abra, 129; her 21; sobr. 5,6; cf. también Sant 2,23) el *topos* de que los hombres sabios son amigos de Dios. Y si bien el Antiguo Testamento no tiene un término específico para este concepto (David expresa su simpatía por Jonatán comparándola con el amor por una mujer, 2 Sam 1,26), en la literatura sapiencial de cuño helenista se convierte en el tema de algunos proverbios aislados (Prov 14,20; Si 13,21) y de algunas cortas secciones (Si 6,5-17). También Filón es testigo de la ética griega de la amistad (virt. 109; prob 79; det. 33.37).

b) Aunque la descripción de la protocomunidad jerosolimitana de Hch 4,32 refleja el ideal griego de la amistad, este concepto sólo alcanza rango eclesiológico en la literatura del círculo joaneo. Tal vez en 3 Jn los «amigos» sea una autodenominación de los miembros de la comunidad (cf. también Lc 12,4; Hch 27,3), siguiendo la costumbre de los círculos filosóficos (Diógenes Laercio, *De clarorum philosophorum vitis,* VIII, 10; X, 9ss. a propósito de los pitagóricos y los epicúreos). La autoconcepción eclesial que aquí se expresa no se fundamenta en experiencias interhumanas especialmente intensas, sino que se deriva de la conciencia de haber sido elegidos por amigos de Cristo (Jn 15,15: «os he llamado amigos, porque todo lo que he oído de mi Padre os lo he dado a conocer»). Si, de acuerdo con la ética griega de la amistad, los amigos no tienen secretos entre sí, la metáfora joánica indica una participación sin reservas en los conocimientos revelados de Jesús como expresión de una comunión vivificante con él, tal como se transparenta en la figura ejemplar del «discípulo a quien Jesús amaba» (Jn 13,23), su amigo predilecto (cf. también Jn 11,3.5), «que descansó en su pecho», del mismo modo que Jesús reposa en el pecho de su Padre (Jn 1,18; cf. también 16,15a; 17,10a: «Padre» e «Hijo» como amigos). Aunque según esto se da una auténtica experiencia de Dios en la mediación personal de la comunión con Cristo, donde mayor desigualdad se registra respecto del modelo de la amistad empleado es en el hecho de que la elevación del hombre a la relación de amistad con Cristo, ennoblecida por la «igualdad» y la participación recíproca, presupone un acto radical de la gracia divina: «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros» (Jn 15,16a). Y aunque en el marco del elevado ideal de la amistad de la tradición griega puede asomar el escepticismo frente a la posibilidad de llevarlo a cabo, en la entrega de Jesús a la muerte por los suyos Dios ha hecho realidad aque-

lla imagen ideal (Jn 15,13). De aquí se sigue, en perspectiva *eclesiológica,* la obligación del amor *recíproco* en la amistad (Jn 15,12.17).

◆ Bibliografía: ThWNT 9, págs. 112-169 (G. Stählin); RAC 8, págs. 418-434 (K. Treu). • E. Peterson, «Der Gottesfreund», ZKG 42 (1923), págs. 161-202; J. Fraisse, *Philia. La notion de l'ámitié dans la philosohie antique,* P 1974; O. Kaiser, «Lysis oder von der Freundschaft», BZAW 161 (1985), págs. 206-231; H. J. Klauck, «Kirche als Freundesgemeinschaft? Auf Spurensuche im NT», MThZ 42/1991), págs. 1-14; M. Bunks, *Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Jiobs: Untersuchungen zum Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22,* B-NY 2005.

Michael Theobald

Ammon, Amún

↗ Egipto, 2. Historia de la religión.

Amón-Ra

↗ Egipto, 2. Historia de la religión.

Amonitas

(Hebreo בְּנֵי עַמּוֹן *[benē 'ammōn]*), tribu y más adelante Estado entre la región israelita de ↗ Galaad al Oeste, los ↗ arameos al Norte, ↗ Moab al Sur y el desierto arábigo al Este. La zona del asentamiento urbano se corresponde con la moderna ciudad de Amman y sus barrios periféricos. Restos de asentamientos del Bronce reciente en la región de los amonitas (*Saḥāb, 'Ammān* y *Umm ed-Danānīr*), así como el nombre de su dios nacional, que se remonta a un Malikum del II milenio a.C., llevan a la conclusión de una prehistoria nómada de los amonitas y a la teoría veterotestamentaria de su conquista del país por la fuerza de las armas (Dt 2, 19-23). Al igual que en Jordania occidental, también en el caso de los amonitas debe contarse con transformaciones en la vida y en la economía a consecuencia de la crisis económica mundial del Bronce reciente, que desembocó en la formación de naciones tribales en la Edad del Hierro. A las disputas fronterizas entre los amonitas y los israelitas en la etapa temprana (Jue 10,6-11,40; 1Sam 11,1-11) siguió el sometimiento de los jefes de las tribus amonitas por David (2 Sam 10,1-11,1; 12,26-31), cuya historicidad, modalidad y alcance son dudosos (cf. 2 Sam 17,27ss.). Está comprobada la existencia de un Estado amonita desde mediados del s. IX a.C., con arquitectura monumental, lenguaje administrativo y artesanía autóctona. En el s. VII disfrutó, como vasallo de Asiria, de una época de prosperidad, muy probablemente a consecuencia de su participación en el comercio internacional de largas distancias. El último rey de Amón, Baalic (Jr 40,14; 41,1s.), epigráficamente **Ba'aljaša',* estuvo implicado en el asesinato de Godolías y tuvo como consecuencia la anexión de su Estado por ↗ Nabucodonosor,

el año 582 a.C. Los títulos otorgados al gobernador en la época persa (Neh 2,10; 6,18) permiten conjeturar que la provincia de Amón estaba subordinada a Samaria. Con el derrumbamiento de una autoridad imperial –ahora la seléucida– en el s. II a.C. se reprodujeron los conflictos entre Israel y Amón (1 Mac 5,6ss.; Josefo, ant. XIII, 235), a los que puso punto final Pompeyo. Justino Mártir es el último autor que menciona a los amonitas como contemporáneos.

La etiología veterotestamentaria de Amón de Gn 19,30-38 es un añadido postsacerdotal al Pentateuco que, como la mayoría de las actitudes del Antiguo Testamento, proyecta o presupone una imagen hostil de Amón. Únicamente Dt 32,8s. (LXX) encuentra implícitamente un lugar para Amón y su dios en el orden de la creación de Elyón.

◆ **Bibliografía:** F. ALBRIGHT, «Notes on Ammonite history», en *Miscellanea Biblica B. Ubach,* Montserrat 1953, págs. 131-136; R. H. DORNEMANN, *The archaeology of the Transjordan in the bronze and iron ages,* Milwaukee 1983; U. HÜBNER, *Die Ammoniter,* Wi 1992; J. A. SAUER, «Ammon, Moab and Edom», en *Biblical archaeology today,* Jerusalén 1985, págs. 206-214.

Ernst Axel Knauf-Belleri

AMOR

El campo semántico del amor abarca en la Sagrada Escritura el espectro total del amor, desde el erótico y el familiar, pasando por el ético y el espiritual, hasta el divino. A diferencia del hebreo, el griego permite la diferenciación terminológica entre *Eros* (ἔρως), *Philia* (φιλία) y ↗ *Ágape* (ἀγάπη), que es el que se emplea para referirse propiamente al amor de Dios por los elegidos y la respuesta de éstos.

a) El *amor de Dios* es la pieza nuclear del pensamiento bíblico sobre el amor. En el Antiguo Testamento, a partir de la experiencia adquirida por Israel acerca de la inclinación ardiente y fiel de Dios en la ↗ elección y la educación (Os; Dt), en la asistencia y la ↗ promesa (Jr, Sal), en el ↗ castigo y la liberación (Os; Dt), el amor de Dios, unido a su ↗ misericordia y su ↗ justicia, es el elemento íntimo que configura el pasado, el presente y el futuro de su fuerza creadora y de su poder sobre la historia (Sab), de su ↗ revelación y su redención (Is). En el Nuevo Testamento, el amor de Dios adquiere una cualificación escatológica a través del acontecimiento fundamental de la encarnación, de las actividades, la muerte y la resurrección de Jesús (Pablo; Jn). El amor de Dios se dirige a su Hijo (Mc 1,11; Col 1,3; Ef 1,6; Jn) y, a través de él, a judíos y gentiles, elegidos para participar en la *basileia* consumada (1 Tes), justificados, cuando eran impíos, por su fe (Gál, Rom) o respectivamente aceptados, como hijos de este mundo, en la comunión de amor del Padre y el Hijo. Esta acción carac-

teriza hasta tal punto a Dios que, según 1 Jn 4,8-16, Dios no sólo da amor, sino que es amor.

b) El *amor de Jesucristo* es, según Pablo y Juan, la respuesta afirmativa radical y la aceptación personal, condicionadas por el amor de Dios, de los hombres pecadores, que se manifiesta en la entrega de la vida del Hijo de Dios crucificado (Gál 2,19s.; 2 Cor 5,14-21) y en la intervención del Resucitado en favor de los creyentes (Rom 8,35), o respectivamente en el servicio del Encarnado en la santificación de los suyos (Jn 13,1-20).

c) El *amor a Dios* es la respuesta, impulsada y causada por Dios mismo, a su amor (↗ amor de Dios). Este amor, resaltado en el Dt (6,4s.) como el mandamiento principal, es la esencia y el compendio bíblico de la auténtica relación del hombre con Dios, unido en el Antiguo Testamento al ↗ temor de Dios y a la ↗ piedad, y en el Nuevo Testamento sobre todo a la ↗ fe. El amor a Dios se manifiesta en la adoración exclusiva a Yahveh y en el consiguiente cumplimiento de sus preceptos, sustentado por la confianza en su justicia. En el Nuevo Testamento se descubre la dimensión cristológica de esta relación a Dios. Según Mc 12,28-34 par., Jesús presenta juntos Dt 6,4s. y Lv 19,18 como un doble mandamiento, para esclarecer el amor de Dios como presupuesto y consecuencia del ↗ amor al prójimo y éste como presupuesto y consecuencia del amor de Dios. En Pablo (1 Cor 2,9; 8,3; Rom 8,28; cf. 1 Cor 13) y en los escritos joaneos el amor a Dios no sólo se fundamenta en el acontecimiento Cristo, sino que está vinculado al amor a Cristo (1 Cor 16,22; Jn 14,15-28; 16,27; 21,15ss.) y es entendido como aceptación de la necia sabiduría de la cruz (Pablo) o de la revelación del Padre en el Hijo (Jn; 1 Jn).

d) El *amor al prójimo* es ampliado en el Antiguo Testamento hasta llegar al amor al extranjero (Lv 19,34; Dt 10,18s.), uno de los preceptos cumbres de la ética (Lv 19,18), concentrado en los miembros del pueblo de Dios, determinado por el conocimiento de la santidad de Dios y de su santificación de Israel, concretado sobre todo en la superación del rencor y de la venganza. Ya fuertemente acentuado en varios escritos del judaísmo temprano (TestXII; Filón), se convierte en el Nuevo Testamento, en virtud de la proclamación y del destino de Jesús, en el centro en torno al cual se organiza la ética. La tradición jesuana acentúa el ↗ amor a los enemigos (Mt 5,42-48 par.) como la derivación final del amor al prójimo (Lc 10,25-37). El evangelio de Juan y las cartas neotestamentarias insisten en el amor fraterno intracomunitario para destacar la intensidad de la vida en comunidad. El amor es, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento, don y a la vez tarea. Don, en cuanto que en definitiva debe ser exclusivamente atribuido al amor de Dios; y tarea,

en cuanto que, bajo la forma de un precepto de amor, confiere vigencia plena al derecho de Dios. El amor es decisivamente, en toda la Biblia, la aceptación del prójimo como amado por Dios, en Pablo y en Juan participación, causada por el Espíritu, en el ↗ ágape de Jesucristo.
e) El *amor entre el varón y la mujer* es celebrado en Cant, desde la vertiente del amor conyugal, en su fascinación erótica y en Ef 5 como reflejo del amor de Cristo a su Iglesia.

♦ Bibliografía: DACL 1, págs. 1606-1647; ThWNT 1, págs. 20-55; RGG³ 4, págs. 363-367; NBL 2, págs. 642ss.; BThW, págs. 927-965; TBLNT 2, págs. 895-901; THAT 1, págs. 60-73; ThWAT 1, págs. 108-128; HWP 4, págs. 290-328; EWNT 1, págs. 19-29; TRE 21, págs. 128-146. • V. Warnach, *Agape,* D 1951; C. Wiener, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'A.T.*, P 1957; C. Spicq, *Agapè,* Lv 1955; ídem, *Agapè dans le NT,* 3 vols., P 1958-1959; V. P. Furnish, *The Love Command in the NT,* Nashville (NY) 1972; A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum* (WUNT 15), Tu 1974; H. P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst* (OBO 71), Fri-Go 1986; Th. Söding, «Das Wortfeld der Liebe im paganen und biblischen Grieschisch», en EThL 68 (1992), págs. 284-330 (con bibliografía); J. Augenstein, *Das Liebe-Gebot im Johannes-Evangelium und in den Johannesbriefen* (WMANT 134), St 1993; B. M. Metzger, *Apostolic Letters of Faith, Hope, and Love: Galatians, 1 Peter, and 1 John,* Eugene 2006.

Thomas Söding

Amor a los enemigos

a) Quien lee los textos de la Biblia idealizándolos, los interpreta erróneamente, porque estos textos reflejan, en su conjunto, situaciones y experiencias sociohistóricas específicas sobre las que se ha reflexionado a partir de la fe en Yahveh (como salvador, conservador, guerrero) (Dt 23,4-9). También en el Nuevo Testamento se habla del amor a los enemigos, pero no en el sentido de un manual de teología, sino en circunstancias bien determinadas (los cristianos como minoría marginal y en parte amenazada). Debe tomarse en serio la interdependencia entre fe y política, que explica la pluralidad y la diversidad de las respuestas. Mientras no se describa al enemigo con pinceladas más concretas, el amor al enemigo presenta una imagen descolorida, tal como testifica precisamente la tesis del amor a los enemigos de la tradición sinóptica (Mt 5,43-47 par.) (cf. Hoffmann). No puede ya reconstruirse la formulación originaria tal como brotó de los labios del mismo Jesús, pero adquiere su horizonte y su radicalidad (Merklein) en virtud de su mensaje y de su praxis del reino universal de Dios. Quien nunca ha tenido que vivir la experiencia de un enemigo auténtico, apenas podrá interiorizar las respuestas de la Biblia.

b) La familia, la aldea, el grupo de Jesús en camino de un lugar a otro, la comunidad doméstica, la aldeana, la urbana, la estatal son posibles escenarios sociohistóricos, mientras que en perspectiva sociológica la renuncia a la venganza debe ser valorada por cada individuo concreto como *ethos* libremente asumido – en analogía con los textos antiguos.
c) Al igual que en otras religiones, el amor al prójimo figura como una de las grandes motivaciones también en el Antiguo Testamento (Éx 23,4s.; Prov 25,21s.; Is 66,5 LXX; Sal 35,13s.;109,4s.), y en el judaísmo temprano (JosAs 23,9; 28,5.10.14; 29,3; TestGad 6,7; TestJos 7,6; 18,2; TestBen 4,2s.; TestZab 5,1; Filón, virt. 109-120, Kuhn 224ss.), pero ya también en Egipto en los siglos XV/XIV a.C. (NBL 1, pág. 664). La renuncia a la venganza contra el enemigo es un *topos* frecuente en la ética pagana. En la Biblia, la renuncia a la agresión contra el enemigo tiene su origen en la aldea (Éx 23,4s.), que luego adquiere el rango de validez general en la literatura sapiencial. Aparte la antigua sentencia de Jesús en Mt 5,43s. par. (Q), no se encuentra en ningún otro pasaje la exigencia del amor «a los enemigos» como principio. La fuente de los ↗ *logia* Q, Mt y Lc aplican la sentencia a los «perseguidores» de los cristianos, cuyas maliciosas calumnias y expulsión de la comunidad tienen que soportar. En conjunto, la parénesis del cristianismo primitivo asumió la sentencia de Jesús, aunque con algunas limitaciones (1 Tes 5,15; 1 Cor 4,12; Rom 12,17-21). En cuanto al contenido, se percibe una tendencia a pasar del amor a los enemigos al ↗ amor al prójimo y al amor fraterno, es decir, a conferirle un carácter eclesial (Becker).

Dondequiera se anuncia a Yahveh como «Dios de todos» es también universal la perspectiva de la ética. En el contexto de la praxis de la *basileia* de Jesús, sus exigencias hiperbólicas tienen una secuencia lógica: si Dios es Señor de todos los hombres, la ↗ *halaká*, la ética de todas y cada una de las personas, debe concordar con este principio. Las normas habituales (Mt 5,46a.47a) deben ser reemplazadas por el amor incondicional y sin fronteras. No puede existir el odio a los enemigos fundamentado en razones teológicas, como en ↗ Qumrán (1QS 1,9s.). – Las exigencias de Jesús y la fe que las posibilita tienen un carácter radical.

◆ **Bibliografía:** LTHK² 4, págs. 60s.; EWNT 2, págs. 233-237; J. GUILLET, «'Aimez vos ennemis' (Lc 6,27)», *Christus* 59 (1961), págs. 360-370; A. NISSEN, *Gott und der Nächste im antiken Judentum,* Tu 1974; L. SCHOTTROFF, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition: Jesus Christus in Historie und Theologie. FS Conzelmann,* Tu 1975, págs. 197-221; H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu,* Wü 1978; G. THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums,* Tu 1979, págs. 160-197; J.

Becker, «Feindesliebe – Nächstensliebe – Bruderliebe», ZEE 25 (1981), págs. 5-18; P. Hoffmann, *Tradition und Situation: Ethik in NT,* dir. por K. Kertelge, Fr 1984, págs. 50-118; W. Klassen, *Love of Enemies,* Fi 1984; NBL 1, pág. 664; H. W. Kuhn, *Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium: Vom Urchristentum zu Jesus. FS J. Gnilka,* Fr 1989, págs. 194-230.

Hubert Frankemölle

Amor al prójimo

Es uno de los enunciados básicos de la ética bíblica. Une, en perspectiva central, el mensaje ético del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento.

a) En el *Antiguo Testamento* la exigencia determinante del amor al prójimo se sitúa en el marco de la ↗ Ley de santidad. Lv 19,18 se dirige a los miembros del pueblo de Dios y les incita a poner en práctica el amor al prójimo respecto de los no israelitas como acto de justicia y prestación de ayuda y a superar el rencor y la venganza (19,17s.). Numerosos paralelos de contenido demuestran que aunque Lv 19,18 es un pasaje único, no es un caso extremo sino el punto culminante de la ética veterotestamentaria. En Lv 19,34 y Dt 10,18s. el amor al prójimo se amplía al amor a los extranjeros y a los «ciudadanos bajo protección» en cuanto *personae miserabiles,* mientras que los LXX piensan más bien en los prosélitos.

b) En el *Nuevo Testamento,* el amor al prójimo adquiere su impronta específica a través de la proclamación de la *basileia* de Jesús y del acontecimiento salvífico de su muerte y su resurrección. – α) Para Jesús era evidente, en virtud de su proclamación de Dios, por un lado que el amor al prójimo y el amor a Dios constituyen una unidad diferenciadora (Mc 12,28-34 par.) y, por otro lado, que el amor al prójimo, con su consecuencia amplificadora del ↗ amor a los enemigos, debe ser vivido más allá y por encima de cualquier imaginable límite religioso, étnico, económico o político (Mt 6,35-48 par. Lc). – β) Pablo ve en el precepto del amor al prójimo la cúspide de una exigencia jurídica de la ley (cf. Rom 8,4), que debe «cumplirse» en la fe (Gál 5,13s.; Rom 13,8ss.) El amor al prójimo debe ser vivido sobre todo como *philadelphia* intracomunitaria (1 Tes 4,9ss.; Gál 6,10 y otros), especialmente frente a los «débiles» (1 Cor 8; Rom 14), pero apunta también, más allá de los límites de la Iglesia, a los enemigos (Rom 12,9-21). Es, en cuanto fruto del Espíritu (Gál 5,22), nacido y crecido desde la fe (Gál 5,6), afirmación y aceptación del amor que Dios muestra, a través de Jesucristo (Rom 5,1-11; 8,31-39), a los hombres pecadores (cf. Flp 2). – γ) Al igual que Pablo, aunque con una concentración intraeclesial más acusada, Col, y sobre todo Ef (4,2.15s.; 5,2; 6,23) entienden el ↗ ágape como fortalecimiento de la *koinonía* eclesial que ha surgido en virtud del ↗ amor de Dios

(Ef 1,4s.; 2,4s.). – δ) También Sant cita, al igual que Pablo, a Lv 19,18 como enunciado central de la ética bíblica (2,8) y acentúa, lo mismo que él, el compromiso social del amor al prójimo (2,1-13), pero en la perspectiva de la teología de la justificación coordina de otra manera la relación entre la fe y las obras del amor. – ε) El evangelio de Juan eleva el amor a los hermanos –tanto en los discursos de despedida de Jesús como en la 1 Jn– a la condición de prueba acreditativa de auténtica pertenencia a Jesús. Este amor está fundamentado y acuñado por la entrega de la vida de Jesús (Jn 13,34; 15,9s.12s.; 1 Jn 3,16). Según 1 Jn 4,7-21, este amor alcanza su sazón en el amor que los miembros de la comunidad se profesan entre sí, en el ágape que Dios les envía una y otra vez.

c) La *importancia* del amor al prójimo en ambos Testamentos refleja, en el ámbito central de la ética, la unidad de la Escritura. La cita, siempre positiva, de Lv 19,18 en el Nuevo Testamento señala su enraizamiento en el Antiguo Testamento. La comprensión, siempre cristológica, del amor al prójimo como asentimiento a la persona y a la proclamación de la *basileia* o respectivamente a la muerte de Jesús, que es la prueba escatológica de su amor, expresa el elemento específicamente cristiano en el marco de la teología bíblica.

◆ Bibliografía: V. P. Furnish, *The Love Command in the NT,* Nashville (NY) 1972; A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum* (WUNT 15), Tu 1974; H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip* (FzB 34), Wu ³1984, págs. 222-237 (amor a los enemigos); H. P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst* (OBO 71), Fri-Go 1986 (AT); R. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento,* Ba 1989; O. Wischmeyer, «Das Gebot der Nächtensliebe bei Paulus», BZ 30 (1986), págs. 161-189; W. Schrage, *Ethik des NT,* Go ²1989; Ch. Burchard, *Nächtensliebe, Gebot, Dekalog und Gesetz: Die hebräische Bibel und ihre Nach-Geschichte. FS R. Rendftorff,* Nk 1990, págs. 517-533; J. Augenstein, *Das Liebesgebot im Johannnes-Evangelium und in den Johannesbriefen* (WMANT 134), St 1993; E. Otto, *Theologische Ethik des AT* (ThW 3/2), St-B-Co 1994; Th. Söding, *Das Liebesgebot bei Paulus* (NTA 26), Ms 1995; ídem, «Feindeshass und Bruderliebe. Beobachtungen zur essenischen Ethik», en RdQ 17 (1995), págs. 601-619 (Jub; Qumrán); H. Meisinger, *Liebesgebot und Altruismus-Forschung* (NTOA 33) Fri-Go 1996. Cf. también la bibliografía de ↗ amor, ↗ amor a Dios.

Thomas Söding

Amor de Dios

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

Según el testimonio históricamente evolucionado y teológicamente diferenciado del Antiguo Testamento y

del Nuevo Testamento, el amor de Dios es un atributo divino que define su esencia mejor que ningún otro.

1. Antiguo Testamento

Los documentos más antiguos proceden del anuncio profético del juicio y el castigo. Según *Oseas,* Israel se ha entregado a la lascivia con otros dioses, mientras que Dios ama a su pueblo con fidelidad libre y apasionada (Os 3,1-4; 11,1-11). Este amor, que ha demostrado su autenticidad en la elección y educación de su pueblo (11,1-4) se manifiesta, frente a los pecados de Israel, primero en el castigo, que pone ante los ojos del pueblo que su caída en la muerte es debida a su propia culpa (3,4; 9,15; 11,5s.) pero, en definitiva, en el perdón dramático que hace posible un nuevo comienzo (11,8-11). La profecía posterior amplía esta perspectiva salvífica (Os 2,18s.; Jr 31,13s.; Is 41,8; 43,4; 48,1; 61,8; 63,9; Mal 1,2; Sof 3,17).

El *Deuteronomio* pone acentos parenéticos en el marco de la teología de la alianza. Del mismo modo que Dios, mediante el don de la alianza y de la ley, llama a la vida a su pueblo y le mantiene en ella (Dt 4, 37-40; 7,6-16; 10,14s.; 23,6), así también Israel debe amar exclusivamente a Dios (6,4s.) para hacerse partícipe de la bendición de la alianza. Dt 10,18s. habla explícitamente del amor al extranjero. En el *Salterio,* el motivo del amor de Dios está unido a la experiencia de su ayuda en la más profunda necesidad (Sal 146,9; cf. Prov 15,9) y a la esperanza en el restablecimiento de Israel sojuzgado (Sal 47,5; 78,67s.). El libro de la *Sabiduría* confía en que el amor de Dios vencerá incluso a la muerte (Sab 4,7s.), habla, bajo la influencia de la filosofía estoica, del amor creador de Dios hacia la totalidad del cosmos (11,24) y destaca de manera especial el amor convertido en ↗ sabiduría personificada (8,3), con la que vive en comunidad plena para hacerla partícipe de su poder y de su conocimiento.

2. Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento, la concepción del amor de Dios (↗ ágape) está decisivamente marcada por el acontecimiento Cristo. El contenido objetivo de la proclamación de Jesús es la cercanía del reino de Dios (Mc 1,14s.) como prueba escatológica del amor de Dios que se realiza de tal modo en el perdón de los pecados (Lc 15,11-32), en la bondad incalculable (Mt 20,1-16) y en la compasión creadora (Lc 6,36) que promete la plena consumación de la salvación y la lleva a efecto ya ahora por anticipado. *Pablo* entiende el amor de Dios, como el Antiguo Testamento (sobre todo en el Dt), desde la elección, pero destaca su carácter universal (1 Tes 1,4; Rom 1,7), sin que esto suponga relativizar el amor de Dios a Israel (Rom 9,13 [cf. Mal 1,2s.]; 11,28) y lo interpreta, desde el trasfondo de su visión de la condición pecadora radical de los hombres (Rom 1,18-3,20), como amor de Dios a los enemigos (5,8s.), que, por medio de Cristo, lleva a la justificación de los

pecadores y a la redención futura de los creyentes (5,1-11; 8,31-39). *Juan* entiende el amor de Dios, en el horizonte de su radical distinción entre Dios y el mundo, como autorrevelación divina para la salvación del mundo en la entrega de su Hijo unigénito (Jn 3,16). De ahí que el amor de Dios al mundo esté vinculado, con lazos retroactivos, al amor a su Hijo (3,35; 5,20; 10,17; 15,9s.; 17,24ss.), que responde de tan inquebrantable manera al amor de Dios (14,31) que el amor entre el Padre y el Hijo se convierte en la fuente misma de la vida (15,9s.; 17,24ss.). La *Primera carta de Juan* lleva este planteamiento, con acentos específicos, al enunciado básico: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16).

◆ Bibliografía: C. Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament,* 3 vols., P 1958-1959; J. Schreiner, *Gott liebt sein Volk: Creatio ex amore. FS A. Ganoczy,* Wu 1989, págs. 17-35; Th. Söding, *'Gott ist Liebe', 1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie: Der lebendige Gott. FS Thüsing* (NTA 31), Ms 1996, 306-357 (con bibliografía). Cf. también la bibliografía citada en ↗ amor, ↗ amor al prójimo; G. Keerankeri, *The Love Commandment in Mark: An Exegetical-Theological Study of Mk 12,28-34,* AnBib 150, R 2003.

Thomas Söding

Amorreos

Desde mediados del III milenio a.C., *Amurru(m)* (MAR.TU) designa en acádico el «país de Occidente» (originariamente Mesopotamia Superior y Siria) y *Amurrû(m)* a los «moradores de Occidente». Los amorreos del III milenio y de los primeros años del II milenio a.C. incluyen tanto a las tribus de agricultores/pastores como a los habitantes de las ciudades de Siria. El elemento tribal móvil de los amorreos presionó durante aquella época, a lo largo del Éufrates, hasta Arabia oriental y, desde el sur de Palestina, hasta Arabia occidental. Debido al déficit crónico de población urbana oriental, que en cada generación tenía que completarse con aportaciones de su entorno, el elemento amorreo experimentó un constante crecimiento también en el territorio nuclear acádico. En la primera mitad del II milenio, varias ciudades mesopotámicas, entre ellas ↗ Mari y ↗ Babilonia, cayeron bajo el dominio de dinastías que procedían de las élites de las tribus amorreas. De todas formas, el término amorreo no designa una unidad étnica o política: de los diez grupos subtribales *(gājūm)* bien conocidos de los haneos, la tribu «sustentadora del Estado» en Mari, sólo una se denomina «amurru». Son frecuentes los nombres de lugares, regiones y tribus tomados de los puntos cardinales (Sam'al, Teman, Benjamín). En la época de ↗ Amarna se encuentra el término «amurru» como autodenominación de un Estado territorial, y probablemente también de su población, en Siria central. En las inscripciones reales, desde las neoasirias

hasta las aqueménidas, Amurru es en acádico (junto a Hatti) la denominación (arcaizante) de Siria-Palestina. Este mismo uso lingüístico «científico» del I milenio a.C. asumen los escritores deuteronomistas cuando utilizan el término «amorreos» (junto a los hititas [v. Ez 16,3] y otras poblaciones pre-israelitas) para designar a los habitantes de Palestina anteriores a la conquista israelita. Los documentos no deuteronomistas para los amorreos (como Jue 1,34ss.; Gn 14, 7.13) son más post que predeuteronomistas y no reflejan en ningún caso «antiguas tradiciones».

En el ámbito lingüístico puede clasificarse el «amorreo», testificado casi únicamente por nombres personales, como lengua paleosemita occidental y «madre» común de las lenguas semitas meridionales (sur de Arabia y Etiopía) y centrales (cananeo, arameo, árabe). En ese sentido, eran «amorreos» los habitantes de Canaán ya en el III milenio. Con todo, en este empleo del concepto hay una pseudotoponimia a la que no responde ninguna realidad antigua, ni étnica ni política.

◆ Bibliografía: J. Van Seters, «The Terms 'Amorite' and 'Hittite' in the Old Testament», VT 22 (1972), págs. 64-81; T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarcal Narratives,* B-N 1974, págs. 17-171; I. J. Gelb y otros, *Computer-aided Analysis of Amorite,* Ch 1980; E. A. Knauf, «Phinon-Feinan und das westarabische Ortsnamenkontinuum», BN 36 (1987), págs. 37-50; B. Buccellati, «The Kingdom and Period of Khana», BASOR 270 (1988), págs. 43-61; ídem, *From Khana to Laqê: The End of Syro-Mesopotamia: De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari. FS J.-R Kupper,* Lüttich 1990, págs. 229-253; M. Anbar, *The Amorite tribes in Mari and the settlement of the Israelites in Canaan,* Tel Aviv 1984; J. Bright, *Historia de Israel,* Bilbao 2001.

Ernst Axel Knauf-Belleri

Amós

(Hebreo עָמוֹס *['āmōs]*). Tal vez abreviación de *'amasyah:* «Yahveh lleva». Según la información proporcionada por el libro de su nombre, Amós era una persona acomodada y culta, originario de Tecoa, en el reino del Sur, que Yahveh «tomó» para desempeñar una labor profética en el reino del Norte. Tras una actividad más bien breve hacia el 760 a.C., fue acusado por el sumo sacerdote Amasías ante el rey y expulsado del país (7, 10-17). – Debido a la presión ejercida por Asiria en los siglos IX y VIII sobre los Estados arameos, éstos ya no tenían capacidad para amenazar a su vez a Israel. Esta situación propició, bajo Jeroboán II (787-747), un florecimiento político y económico, pero también provocó la descomposición del antiguo orden jurídico y social anclado en y protegido por Yahveh. Desde este trasfondo debe entenderse el mensaje de Amós.

El *Libro de Amós* se compone de una colección de sentencias proféticas en la que se han insertado dos composiciones de cinco miembros cada una (poesías acerca de varios pueblos: 1,3-8.13ss.; 2, 1ss.6-16*; ciclo de visiones: 7,1-8; 8,1s.; 9,1-4) y un relato externo (7,10-17). El texto fue revisado desde una óptica judía y complementado con añadidos, sobre todo de piezas hímnicas (4,13; 5,8s.; 8,8[?]; 9,5s.) y una promesa salvífica (9,11-15), de modo que la gran articulación sigue el esquema escatológico bimembre de condenación (1,2-9,10)-salvación (9,11-15). El escrito fue incorporado al Libro de los Doce Profetas en el tercer lugar en la tradición hebrea, en el segundo en gran parte de la tradición griega y casi siempre en el tercero en la latina (cf. H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek,* NY 1968, págs. 200-214). Amós comparte la concepción, común en Oriente, de la existencia de un precedente orden social y cósmico justo, en el que también se basa la tradición sapiencial y jurídica veterotestamentaria y al que se aplican los conceptos de «derecho» y «justicia» (5,7.24; 6,12). Quien respeta este orden, hace posible la vida; quien lo destruye, destruye su espacio vital y se destruye a sí mismo. Por lo demás, ni para el Antiguo Testamento ni para Amós existe un mundo de dioses cósmico politeísta sino que el fundador y el garante de este orden universal es Yahveh. También los restantes pueblos son regidos por Yahveh (9,7), sus trasgresiones son trasgresiones contra Yaveh y por Yahveh serán castigadas (2,1ss.). La posición singular de Israel no le garantiza la permanencia, sino que implica un castigo especial por sus culpas (3,2; 6,1). Al oprimir a los pobres y a los pequeños (2,6s.; 4,1; 5,11s.; 8,4ss.), Israel ha torcido el orden recto, ha producido confusión, opresión, violencia y devastación (3,9ss.) y se ha hecho indigno de existir. Los actos del culto no compensan esta culpa: Yahveh aborrece las fiestas de Israel (5,21). El anhelado Día de Yahveh no será para Israel día de luz, sino de tinieblas (5,18ss.). Israel no tiene ya ningún futuro, sino que sólo le queda aguardar el momento final (8,1s.; 3,12). Sólo tras ese final conoce el Libro de Amós una nueva existencia ante Yahveh (cf. 5,4ss.14s.24; 9,8.11-15).

◆ Bibliografía: J. F. Graghan, «The prophet Amos in recent literature», BibTB 2 (1972), págs. 242-261; J. L. Vesco, «Amos de Téqoa, défenseur de l'homme», RB 87 (1980), págs. 481-513; A. Neher, *Amos, contribution a l'étude du prophétisme,* P [2]1981; R. Martin-Achard, *Amos, l'homme, le message, l'influence,* G 1984; A. van der Wal, *A Classified Bibliography,* A [3]1986; F. I. Anderson y D. N. Freedman, *Amos* (AncB), NY 1989 (con bibliografía); M. Carroll y R. Daniel, *Amos – The Prophet and His Oracles: Research on the Book of Amos,* Louisville 2002; D. J. Simundson, *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah,* Nashville 2004.

Rudolf Mosis

Ana

(Hebr. חַנָּה *[ḥannāh]*, de חנן *[ḥanan]*, «apiadarse», «favorecer», «mostrarse bondadoso»).

a) La primera esposa de Elcaná (1 Sam 1,2-2,11), atormentada por su esterilidad. Mientras que su marido se esforzaba en vano por consolarla, Peniná, la segunda mujer de Elcaná, le hacía la vida imposible (cf. Gn 16,1-6; 30,1s.). Ana sentía predilección por el santuario de Siló y –en el caso de que tuviera un hijo– lo consagraría allí al Señor. El sacerdote Elí le infundió ánimo (cf. Gn 18,10; Jue 13,3; 2 Re 4,16; Lc 1,13). El Señor se acordó de ella (cf. Gn 30,22). Ana dio a luz a Samuel, cumplió su voto y entonó un himno de acción de gracias que presenta parecidos con el ↗ *Magnificat* (Lc 1,46-55).

b) Mujer de Tobit (Tob 1,9.20; 2,11-14; 5,18-23; 10,4-7; 11,5s.), que puso en duda la misericordia y la justicia de Dios, sólo con apesadumbrado corazón consintió que su hijo viajara a países lejanos y esperaba con impaciencia su regreso.

c) Hija de Penuel (Lc 2,36ss.), fiel a su marido hasta que éste murió (cf. Jdt 8,4-8; 16, 22-25; 1 Tim 5,9.10). Era profetisa (cf. Hch 21,9) y llevó una vida ascética. Cuando vio a Jesús en el templo, alabó a Dios.

◆ Bibliografía: H. Schürmann, *Das Lukas-Evangelium,* vol. 1., Fr 1969, págs. 130s.; P. Deselaers, *Das Buch Tobit* (OBO 43), Fri-Go 1982; NBL 2, pág. 43 (K. Engelken); R. Wonneberger, *Redaktion* (FRLANT 156), Go 1991, págs. 199-230.

Georg Hentschel

Anamnesis

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

En sentido bíblico se entiende por anamnesis una concepción de la historia israelita de los orígenes según la cual los acontecimientos históricos (salvíficos) del pasado tienen una importancia determinante para el presente y el futuro. En este sentido, la anamnesis es una reflexión que intenta interpretar el pasado y el presente y hacer posible el futuro, y franquea la distancia temporal mediante el descubrimiento de la continuidad en la discontinuidad.

1. Antiguo Testamento

La anamnesis (זָכַר [*zākar, zikkārōn*; en griego ἀνάμνησις]) acontece como recuerdo de los ↗ muertos (2 Sam 18,8), como alabanza hímnica a Dios (Sal 71,16) y como invocación en la oración (Jonás 2,8). La forma más conocida de anamnesis es la *narrativa,* que muestra la valencia actual de la historia de los orígenes como objeto de la anamnesis mediante el recurso de hacer visibles los rasgos supratemporales que se encuentran ya en el objeto a través de ficciones (↗ genealogías padre-hijo, modelo de las doce tribus), ↗ tipologías (↗ éxodo, conquista de la

tierra prometida), combinaciones y composiciones. El ↗ culto de Israel centra la anamnesis en el éxodo, la ↗ *torá* y la conquista mediante la historización de los ↗ ritos, en especial los del ↗ sábado y de las fiestas anuales (Éx 12,14; Dt 16), para testificar, con la ayuda de la triple dimensión de la anamnesis (recuerdo del pasado –significado permanente– perspectiva escatológica) la presencia de Dios que desborda el tiempo y el espacio. De parecida manera procede la *educación de Israel* (Éx 12,26s.; Dt 6,20s.). Al elevar al plano de la conciencia los elementos normativos (promulgación de la *torá*, predicación profética de la conversión, sabiduría), la anamnesis fundamenta su carácter vinculante (cf. la ética anamnésica en Éx 20,8 y Dt 15,15) y sirve así para preservar la identidad.

2. Nuevo Testamento

Toda la tradición de los evangelios se entiende a sí misma como anamnesis de la revelación de Cristo en la historia en el horizonte común de los orígenes de Israel (cf. las citas reflexivas de Mt y de Jn 2,17; 12,16). La anamnesis como rasgo esencial fundamental de la parádosis tiene su centro en la ↗ eucaristía (Lc 22, 19; 1 Cor 11,25) y alcanza su correlación plena en la institución divina y la anamnesis humana. En referencia directa a la institución de la ↗ *passah* (Éx 12,24), la anamnesis de la muerte sacrificial de Jesús hace presente el éxodo del nuevo pueblo de Dios que libera para la salvación.

◆ **Bibliografía:** W. Schottroff, *«Gedenken» im alten Orient und im AT,* Nk [2]1967; NBLex 1, págs. 1753-1755 (W. Schottroff, K. T. Kleinknecht); P. A. H. de Boer, *Gedenken und Gedächnis in der Welt des A.T.,* St 1962; B. Couroyer: «La tablette du coeur», RB 90 (1983), págs. 416-434; H.-J. Fabry, *Gedenken und Gedächtnis im AT,* P 1988, págs. 141-154; EWNT 2, págs. 1057ss. (R. Leivestad); C. Hardmeier, *Die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten: FS H. W. Wolf,* M 1992, págs. 133-152; ThWNT 10, págs. 975s., 1138-1143, 1178s. (con bibliografía).

Heinz-Josef Fabry

Ananías

Hebreo חֲנַנְיָה *[ḥᵃnanjāh]* en la Vulgata *Ananias, Hananias*), nombre de origen semita, constituido por varios elementos, frecuentemente testificado en la epigrafía y en la Biblia: «Yahveh ha mostrado su gracia» (nombre de agradecimiento). El elemento teóforo es variable (*Ḥanan'el:* Jr 31,38; *'Elḥanan:* 2 Sam 21,19 o, respectivamente, *Jehōḥanan:* Esd 10, 6.28), o incluso falta enteramente (*Ḥanūn*: 2 Sam 10,1). En el Antiguo Testamento hebreo están testificadas la forma larga *Ḥananjahū* con tres diversos sujetos portadores: Jr 26,12; 1 Cró 25,23; 2 Cró 26,11, y la forma corta *Ḥananjā* con 13 por-

tadores: en Jr 28,1-17 es el profeta opuesto a Jeremías, cuya acción simbólica quiso estorbar al romper el yugo que Jeremías se había puesto al cuello (la narración del conflicto es notable porque expone el criterio para distinguir a los profetas falsos de los verdaderos profetas de Yahveh: 28,9); además, Jr 37,13; Dn 1,6s.11.19; (2,17); Esd 10,28; Neh 3,8; 3,30; 7,2; 10,24; 12,12.41; 1 Cró 3.19.21; 8,24; 25,4. En los LXX aparece la forma Ἀνανίας (en los deuterocanónicos con tres portadores: Tob 5,13s.; Dn 3,4 [G]. 88 [θ.G]; 1 Mac 2,59; Jdt 8,1).

◆ **Bibliografía:** M. Noth, *Die israelitische Personennamen in Rahmen der gemeinsamen Namengebung,* St 1928, pág. 198; Th. Seidl, *Arbeiten zu Text und Sprache des AT 2 und 5,* St. Ottilien 1977-1978; NBL 2,25 (Th. Seidl); J. Fowler, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew,* Sheffield 1988, págs. 82, 111, 147. 345.

Theodor Seidl

En el Nuevo Testamento se mencionan varias personas con este nombre (en griego Ἀνανίας): *a)* cristiano de Jerusalén que, según Hch 5,1-11, fue condenado a muerte, junto con su mujer Safira, por juicio y sentencia de Dios, por haber intentado engañar a la comunidad; *b)* judeocristiano de Damasco a quien se le encomendó, en una visión, ir en busca de Saulo. Tras una negativa inicial, obedeció, curó a Saulo y le bautizó (Hch 9,10-19); *c)* en el judaísmo, nombre de un sumo sacerdote judío (h. 47-59 d.C.). Según Josefo, ant. XX y bell Iud II, fue, incluso después de su destitución, persona muy influyente, aunque odiado por su avaricia. Fue asesinado por los ↗ zelotas a causa de su amistad con los romanos. En Hch se narran las declaraciones de Pablo en presencia de Ananías.

◆ **Bibliografía:** P. H. Menoud, «La mort d'Ananias et de Saphire», en *Mélanges Goguel,* Neuchâtel 1950, págs. 146-154.

Alfons Weiser

Anás

(Hebreo חֲנַנְיָה *[Ḥananjāh],* en el Talmud *Anan ben Seti, Elḥanan, Hannin* y también *Bet Ḥanin* para designar a la familia de Anás.) En el Nuevo Testamento Ἄννας como forma abreviada de Ἄνανος en Josefo, ant XVIII, 26 también Ἄνανος, sumo sacerdote del 6 al 15 d.C. y personaje influyente también después de estas fechas, pues cinco de sus hijos ejercieron este mismo cargo y, al parecer, gobernaron siguiendo sus instrucciones. Se explican así los datos a primera vista inexactos del Nuevo Testamento: Anás figura siempre como sumo sacerdote ya anciano: Lc 3,2 (actuación del Bautista); Jn 18, 12-24 (Jesús primero ante Anás y luego ante su yerno ↗ Caifás); Hch 4,5-22 (interrogatorio de los apóstoles Pedro y Juan).

◆ **Bibliografía:** EJ 2, pág. 922; EWNT 1, págs. 250s. (A. Weiser).

Benedikt Schwank

Anatema

a) La raíz חרם (hebreo *ḥrm*) designa en el Antiguo Testamento el proceso de separar, de «poner aparte», y su resultado, que en los escritos veterotestamentarios todavía no debe interpretarse como anatema. Se separan del ámbito profano y se ponen aparte hombres, animales y objetos: en virtud de esta selección, quedan tabuizados y reservados para la divinidad, lo que puede implicar una aniquilación o una consagración. Dependiendo del contexto, la separación encierra diversas connotaciones. Así lo indica el documento *ḥāram* de la estela moabita de Mesá de mediados del s. IX a.C., que describe la consagración de un botín de guerra a una diosa (KAI 181, 17). El sustantivo *ḥeræm* significa también en el Antiguo Testamento una ofrenda al santuario o a una divinidad que no puede sustituirse o rescatarse con dinero (Lv 27,21.28s.; Nm 18,14; Jos 6,18s.; Ez 44,29; cf. Lc 21,5) y el verbo *ḥaram*, el proceso de consagración de esta ofrenda (Lv 27,28; Jos 6,18; Miq 4,13). Por lo demás, según la legislación cultual veterotestamentaria, el *ḥeræm* que pende sobre los adoradores de ídolos debe ser entendido en el sentido de aniquilación (Éx 22,19; Dt 7,26; 13,13-18). En contextos bélicos, *ḥāram* significa poner aparte a prisioneros, animales y otros objetos del botín para su aniquilación (Nm 21,2: Dt 2,34; 3,6; 7,2; 13,16; 20,17; Jos 2,10; 6,18.21 y otros pasajes), mientras que *ḥeræm* designa el botín del ganado y de los objetos destinados a la destrucción (Dt 7,26; 13,18; Jos 6, 18). Sólo en Jos 6,17 se incluyen en el *ḥeræm* seres humanos. Quien se apodere de algo declarado *ḥeræm* incurre en su propia aniquilación (Jos 6,18; 7; 22,20; 1 Sam 15). El proceso de aniquilación asociado a *ḥāram* o respectivamente *ḥeræm* presenta un *topos* de la ideología deuteronomista de la guerra. No puede esclarecerse, ni siquiera con la ayuda de la estela de Mesá, hasta qué punto o en qué medida tiene este *topos* un *fundamentum in re* (KAI 181). En el Antiguo Testamento el *topos* se amplía para incluir también el comportamiento bélico de otros pueblos (2 Re 19,11; Is 37,11; Jr 50, 21.26; 51,3 y otros). Según los textos escatológicos, Israel está exento del *ḥeræm* (Mal 3,24; Zac 14,11). Se advierte la evolución del concepto veterotestamentario del *ḥeræm* a partir de textos como Éx 22,19; Dt 7,26; 13,13-18, donde a ciertos individuos que no quieren renunciar a sus mujeres no judías se les confiscan los bienes *(ḥāram)* y son excluidos de la comunidad (*bādal:* Esd 10,8).

b) Los LXX traducen *ḥeræm* por ἀνάθεμα que puede designar, al igual que en el Antiguo Testamento, la ofrenda entregada a un santuario (Lc 21,5). Pero de ordinario, en el Nuevo Testamento predomina ἀνάθεμα o respectivamente ἀναθεματίζειν en el sentido de maldición o maldecir (Mc 14,71). Así, Pablo maldice a quien no ama al Señor

(1 Cor 16,22) o a quien anuncia otro evangelio (Gál 1,8s.) y él mismo desearía ser anatema, es decir, maldito, y estar separado de Cristo si con esto pudieran salvarse sus hermanos judíos (Rom 9,3). Debe entenderse en otro sentido el anatema o maldición que asumen sobre sí los juramentados de Hch 23,12.14.21.

En conjunto, puede advertirse en la idea del anatema una evolución que avanza desde una separación con destino a una divinidad en el culto y en la guerra, a una separación frente a la comunidad. En el Nuevo Testamento se añade el aspecto de maldición.

◆ Bibliografía: THAT 1, págs. 635-639 (C. H. W. BREKELMANS); TRE 5, págs. 159ss. (P. WELTEN); EWNT 1, págs. 193s. (H.-W. KUHN); THWAT 3, págs. 192-213 (N. LOHFINK); G. VON RAD, *Der heilige Krieg im A. T*, ATHANT 20, pág. 1952; S.-M. KANG, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, B-NY 1989, págs. 80-84; R. ACHENBACH, *Israel zwischen Verheissung und Gebot*, F 1991, págs. 239-291; NBLEX, 1, págs. 237s. (N. LOHFINK), 239 (M. GÖRG).

Herbert Niehr

ANATOT

(Hebreo עֲנָתוֹת *['anātōt]*).

a) Lugar que recibe su nombre de la diosa asiria Anat, mencionado en Jos 21,18; 1 Cró 6,45 entre las cuatro ciudades levitas del territorio benjaminita. El sacerdote Abiatar fue desterrado por Salomón a sus campos de Anatot (1 Re 2, 26s.). De aquí era originario el profeta Jeremías, expulsado de su patria por la hostilidad de sus habitantes (Jr 11,21ss.), aunque, por otro lado, compró allí una finca, como símbolo de esperanza (Jr 32,7ss.). En la época persa, se asentó en Anatot un grupo de exiliados (Esd 2,23; Neh 7,27). El antiguo nombre se conserva en la actual *'anāta* (5 km al noreste de Jerusalén). Tal vez deba buscarse en la actual cima de *rās el-ḫarrūbe* (174.135) el emplazamiento de la antigua Anatot.

b) Nombre personal: 1 Cró 7, 8; Neh 10,20.

◆ Bibliografía: Y. AHARONI, *Das Land der Bibel*, Nk 1984, págs. 309-313; NBLEX 1, págs. 101s. (M. GÖRG).

Reinhold Bohlen

ANAWIM

Plural del hebreo עָנָו (*'ānāw* [el que frente a Dios (se sabe) pequeño, humilde, manso]) (KBL², 720a). Tal como es de esperar a partir de la afinidad de la raíz *'ānāw* con el adjetivo *'ānī* (pobre, mísero), los *anawim* se reclutaban de entre el grupo de los socialmente pobres, desfavorecidos, oprimidos, que depositaban, por tanto, toda su esperanza en Yahveh. A estos pobres les fue enviado el profeta postexílico (Tritoisaías) para traerles «una buena nueva» (Is 61,1). En el segundo templo, los *anawim* constituían una comunidad cúltica

a la que se sabían pertenecientes los suplicantes de los salmos duramente oprimidos ahora o en tiempos pasados (Sal 9,13; 10,12Q 17;22,27; 25,9; 34, 3; 37,11; 69,33; también Sal 76,10; 147,6; 149,4), En esta tradición de los *anawim* se insertan Simeón y Ana (Lc 2,25-38, espec. 25 y 37), que esperaban con firme perseverancia la venida del Mesías.

◆ Bibliografía: THAT 2, págs. 345s.; ThWAT 6, págs. 247-270; TRE 4, págs. 72-76; J. Van der Ploeg, *Les pauvres d'Israël et leur piété,* OTS 7 (1950), págs. 236-270; R. P. Morelli, «El Dios de los pobres en la Biblia», RevB 23 (1961), págs. 27-37; H. M. Núñez, «'Ani, ptôchos, pobre», EstB 25 (1966), págs. 193-205; A. Gelin, *Los pobres de Yavé,* Barcelona ²1970.

Lothar Ruppert

Anciano

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Los ancianos (hebreo זְקֵנִים *[zeqenim],* cf. *zāqān,* «barba»; en griego casi siempre πρεσβύτεροι), en cuanto titulares naturales de la autoridad, no están en el Antiguo Testamento vinculados única y exclusivamente a la estructura tribal patriarcal, sino que se les encuentra también en las grandes ciudades y en las cortes de los reyes. Cae bajo su competencia, sobre todo, la administración de justicia a nivel local. Las instituciones competidoras (realeza, funcionarios, jueces, sacerdotes) nunca consiguieron desplazar a los ancianos. Apenas pueden señalarse evoluciones concretas. Es particularmente opaca la transición al grupo de los ancianos del posterior ↗ sanedrín. Para la visión cristiana de los ministerios y de las funciones (πρεσβύτερος) reviste especial interés el paso semántico de «persona de más edad» (a la que se contrapone no el hombre en la edad madura sino el hombre joven) a «anciano» como denominación de dignidad (compárese con los gerontes griegos y los senadores romanos); en este punto no se registra nunca una forma femenina. Por encima de todas las teologizaciones (especialmente Éx 24, 1.9; Nm 11,16s.24-30; Dt 31,9: Is 24,23), los ancianos no comparten (como tampoco en Qumrán y en la sinagoga) el carácter de elección propio de los reyes, los sacerdotes y los profetas. Son los representantes del pueblo en cuanto tal.

◆ Bibliografía: ThWAT 2, págs. 639-650 (Botterweck-Conrad); NBLex 1, págs. 149s. (Bettenzoli); J. Van der Ploeg, «Les anciens dans l'A.T.», *Lex tua Veritas,* Tréveris 1961, págs. 175-191; G. Bettenzoli, «Gli 'Anziani' di Israele», Bib 64 (1983), págs. 47-73, ídem, «Gli 'Anziani' in Giuda», Bib 64 (1984), págs. 211-224; J. Buchholz, *Die Älteste Israels im Deuteronomium,* Go 1988; H. Reviv, *The Elders in Ancient Israel: A Study of a Biblical Institution,* Jr 1989.

Joachim Becker

2. Nuevo Testamento

El vocablo griego πρεσβύτεροι es una indicación de edad (Hch 2,17; Jn 8,9; Lc 15,25; 1 Tim 5,1.2; 1 Pe 5,5), pero se emplea, sobre todo, como denominación de grupos judíos y cristianos. Sólo a través del contexto y de la situación histórica puede averiguarse si se trata de un cargo. En Pablo no aparece la palabra misma, pero Lc conoce a los ancianos como dirigentes de las comunidades fundadas por el apóstol (Hch 14,23; 20,17). Se discute si los cristianos sólo empalman con la denominación judía o también con el *terminus technicus* de las asociaciones griegas o de los funcionarios políticos (Bauer, 1403).

a) Como denominación judía, el concepto está relativamente abierto. Es una designación honorífica otorgada a los ↗ escribas (Mc 7,3.5), a los antepasados notables (Heb 11,2) o a las personas distinguidas de una ↗ sinagoga (Lc 7,3). En cuanto grupo de laicos de la capa superior que entra a formar parte del ↗ sanedrín/senado (Lc 22,66; Hch 22,5) desempeñan un papel en el proceso seguido contra Jesús que los evangelistas narran de diferentes maneras y del que se sabe poco con seguridad histórica, salvo el hecho de que constituyen un grupo específico (de orientación saducea según Hch 23, 1-10.14; cf. Mc 8,31; 11,27; 14,43.53; 15,1 y Lc 22,52; Mt 21,23; 26,3.47; 27, 1.3.12.20.41; 28,12). Mt entiende a los «ancianos del pueblo» como representantes de Israel. Una función parecida ejercen en la persecución después de Pascua (Hch 4,5.8.23; 6,12; 23,14; 24,1; 25,15).

b) Una apertura similar muestra el uso cristiano: como dato referido a la edad (cf. *supra*), como título honorífico (2 Jn 1,1; 3 Jn 1), como seres celestes con función cultual o representativa (Ap 4,4.10 y otros; es muy discutida su interpretación: cf. Bauer 1403). En Lc es un grupo dirigente junto con los ↗ apóstoles (Hch 11,30; 14,23; 15,2.4.6.22s.; 16,4); en Hch 20,17; 21,18 sin los apóstoles, así también Tit 1,5 (como en Hch 20,17.28, donde es sinónimo de epíscopos ↗ obispo: 1,7); 1 Tim 5,17.19; 1 Pe 5,1.5; Sant 5,14. Sus funciones varían (dirección de la comunidad, enseñanza, predicación, servicio a los enfermos); no es clara su diferencia respecto a los epíscopos, y otro tanto cabe decir de su nombramiento (Oberlinner, págs. 51s.).

◆ **Bibliografía:** ThWNT 6, págs. 651-683 (Bornkamm); TBLNT 2, págs. 1003-1010 (L. Coenen); EWNT 3, págs. 335-359 (J. Rohde); Bauer, págs. 1402s.; NBLex 1, págs. 150ss. (L. Oberlinner); A. Feuillet, «Les vingt-quatre viellards de l'Apocalypse», RB 65 (1958), págs. 5-32; F. Prast, *Presbyter und Evangelium in nachapostolischen Zeit,* Wü 1979.

Hubert Frankemölle

Andrés, apóstol

a) En el Nuevo Testamento sólo se encuentra una persona con este nom-

bre griego (ἀνδρεῖος = varonil, valeroso): es miembro del círculo de los Doce. Se le menciona únicamente en los evangelios y en los Hechos (13 veces), en antiguas tradiciones marcanas (1,16: vocación; 3,18: lista de los Doce; 1,29: tradición local; 13,3: en el marco del discurso escatológico) y joaneas (1,40.44: vocación; 6,8: milagro de los panes; 12,22: en material especial, con ↗ Felipe), en la doble obra lucana (lista: Lc 6,14; Hch 1,13), en el evangelio de Mateo (lista: 10,2; en la tradición revisada mateana de la vocación: 4,18).

b) En Mc aparece Andrés, junto a ↗ Pedro, como los primeros llamados; forma parte del grupo de los cuatro íntimos de Jesús (en el que se incluyen los Zebedeos) y ocupa el cuarto lugar en la lista de los Doce. Mt sólo ha aceptado dos tradiciones marcanas: la vocación y la lista de los Doce (10,2, redaccionalmente armonizada en 4,18: aquí figura en segundo lugar), Lc sólo la lista (en Hch 1,13, de otra tradición, las listas se armonizan redaccionalmente entre sí y en relación con los contextos). En Hch 1,13 Andrés aparece en el cuarto lugar, en Lc 6,14 en el segundo, presentado como hermano de «Simón, al que también llamó Pedro». En Lc 5,10, en la tradición de la vocación, Andrés desaparece y no figura tampoco en el relato lucano (ni en el mateano, Mt 8,14s.) de la curación de la suegra de Pedro (Mc 1,29ss.), debido a la concentración de la narración en Jesús y en la suegra. Desaparece igualmente en el discurso escatológico de Lc y Mt (cf. Mc 13,3). En Jn se advierte una revalorización de la figura de Andrés, en cuanto que se le presenta como el primer llamado (1,40, al mismo tiempo que el discípulo amado), como mediador, junto con Felipe, ante los prosélitos (12,22) y en la narración de la multiplicación de los panes (6,8).

3) Andrés (y Simón) procedían de la helenizada ↗ Betsaida Julias, lugar de pesca en el punto en el que el Jordán desemboca en el lago de Tiberíades; ambos llevan nombres griegos (o Simeón grecizado). A diferencia de Simón, Andrés hablaba bien el griego y podía, por tanto, hacer las veces de intermediario con los judíos helenistas y con los gentiles. Se trasladó a ↗ Cafarnaún, junto con su hermano Simón, que se había casado en esta población, y tenía el oficio de pescador. Andrés se adhirió al movimiento de penitencia del Bautista y allí se encontró con Jesús, hasta el que llevó a Pedro (Jn 1,40ss.). Formó, con Pedro, parte del grupo de los más íntimos de Jesús, de sus discípulos, de los ↗ Doce y, después de Pascua, de los ↗ apóstoles. Tal vez Andrés y Pedro formaron (antes y) después de Pascua una pareja de mensajeros misioneros. Su rango en la primitiva Iglesia se expresa en su cuarto puesto en las listas (a continuación de Pedro y de los Zebedeos; la segunda posición en Mt/Lc es redaccional, así como el primer lugar, del que desplaza a Pedro, según Papías, en Eusebio, h. e. III, 39,4).

◆ Bibliografía: P. M. Peterson, *Andrew, Brother of Simon Peter,* Le 1958, reimpr. 1963; F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Bizantium and the Legend of the Apostle Andrew,* C (Mass.) 1958; R. Pesch, *Simon Petrus,* St 1980; EWNT 1, págs. 239s. (R. Pesch); NBLex 1, págs. 103s. (M. Görg).

Rudolf Pesch

Ángel

1. En la historia de las religiones. 2. En la Biblia.

1. En la historia de las religiones

La figura del ángel se encuentra en casi todas las religiones. En general, se le define como un ser espiritual supraterreno, «numinoso», antropomorfo o zoomorfo, incorpóreo, con limitada libertad de voluntad, autoconsciente, dotado de capacidad emotiva y con posibilidad de salir de su ocultamiento cósmico para penetrar en el ámbito de acción espacio-temporal de los hombres e intervenir eficazmente en sus vidas, también a través de los sueños. De naturaleza parecida a la divina, los ángeles configuran bajo diversas modalidades la corte de un dios, actúan como protectores individualmente coordinados para tutelar a seres o instituciones tanto humanas como no humanas, por ejemplo al aire, al fuego, a ciudades o pueblos, o como mensajeros de Dios o de los dioses o mediadores incorruptibles entre los dioses o entre Dios y los hombres. En sus orígenes fueron neutrales en el aspecto ético, pero más adelante se les asignaron cualidades morales, buenas o perversas. En cuanto poderosas presencias de la divinidad, su aparición provoca terror y pavor entre los hombres. Se les atribuye, bajo diversas modalidades, estatus de tipo cuasipersonal o personal; pueden ser sexuados o asexuados y presentarse como formando una «clase», con una eventual articulación jerárquica.

La concepción de los ángeles en las religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo, islam) y en las corrientes religiosas dualistas (parsismo, gnosticismo) se alimenta especialmente de elementos mitológicos del ámbito asirio y babilónico, de las religiones iranias (*amesha spentas,* es decir, seres parecidos a los ángeles que surgen del dios supremo Ahura Mazda, más en particular los *fravashis* como espíritus o ángeles protectores de los piadosos), de la antropología egipcia *(ka)* y de la Antigüedad helenista y romana a través de la figura del demonio o del genio.

◆ Bibliografía: EncRel (I) 1, págs. 346-358; ERE 4, págs. 565-636; RAC 5, págs. 54-109; LThK², págs. 140s.; 4,614; RGG² 2, págs. 959-963; HWDA 2, págs. 823-836; TRE 9, págs. 580-583; R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma,* NY 1972; R. de Vaux, *Bible et Orient. Les chérubins et l'arche d'alliance, les sphins gardiens et les trônes divins dans l'Orient Ancien,* P 1967,

págs. 231-250; A. Rosenberg, *Engel und Dämonen*. M ²1986; F. V. Reiterer, T. Nicklas y K. Schöpflin (dirs.), *Angels: The Concept of Celestial Beings-Origins, Development and Reception*, B-NY 2007.

Ansgar Paus

2. En la Biblia

El término ángel (griego ἄγγελος latín *angelus)* se corresponde con el hebreo מַלְאָךְ *[mal'āk]*, derivado de la radical verbal (testificada en el acadio, pero no en el hebreo) *l'k* («enviar [un mensajero])». En la conexión verbal מַלְאַךְ יהוה/אֱלֹהִים *(mal'āk JHWH/'ᵆlohīm)* tiene la significación de «un mensajero de YHWH/Dios». Proporcionan amplia información sobre el modo y manera como ha llegado a conocerse y asentarse en el Antiguo Testamento la existencia de estos mensajeros, en conexión con las teofanías, los testimonios, caracterizados por una relación genuinamente tensa, en los que dentro de una misma aparición, un ángel de Yahveh es unas veces igual a Dios y otras veces es diferente (Gn 16,7-14; 18,1ss. en conexión con 19,1; Éx 3,2; Jue 6,11-24). La tensión se diluye si se tiene en cuenta que las tradiciones de revelaciones de Yahveh aquí descritas se conservaron originariamente en lugares sacros de la época preisraelita, donde fueron adornados con rasgos de los númenes locales. Bajo la exposición, a primera vista desconcertante, subyace el propósito, por un lado, de evitar en la descripción de las apariciones de Dios la impresión de un desdoblamiento de Yahveh al modo de la divinidad cananea ↗ Baal, porque habría entrado en colisión con la concepción de la unicidad y la singularidad de Yahveh, y de no perder de vista, por otro lado, la realidad del pertinente acontecimiento de revelación (cf. Os 12,4s., donde la aparición de Dios de Gn 32,23-33 es calificada de aparición angélica). El impulso para este tipo de representación vino dado, según todos los indicios, por el conocimiento proporcionado por la revelación y ahondado en el curso de la reflexión monoteísta de Israel, de que la concepción de la trascendencia absoluta de Yahveh hace necesario, para mantener en pie la fe en la inmanencia de su autotestimonio en la creación y en la historia, la aceptación de seres espirituales intermedios. Con ayuda de la concepción mitológica de Yahveh como Señor absoluto y único de Jerusalén, y de su corte celeste (Is 6,1ss.), compuesta de hijos de dioses (Job 1,6-11) y santos (Sal 89,6.8), a cuyos miembros se les consideraba como competentes en determinados ámbitos de la creación (Dt 32,8 G; Si 17,17), se califica a dichos intermediarios como mensajeros de Yahveh que, en cuanto seres cuasidivinos, superiores a los hombres (Sal 8,6), creados en beneficio de la estructura totalmente perfecta y acabada del cielo y la tierra (Gn 2,1; Sal 148,2-5) y espíritus del ejército celeste (1 Re 22,19-22), ejecutan, por mandato del Dios de Sión y al servicio de la revelación de su reino, todas sus órdenes: como intermediarios en la guía de Israel (Éx 23,20.23)

y de la protoiglesia (Hch 8,26), como instrumentos de las decisiones tanto salvíficas como funestas de Dios (Sal 35,5s.; Lc 1,11-19.26-38), como intercesores (Job 33,23) y espíritus protectores (Mt 18,10) de los hombres y como reveladores de los secretos del fin de los tiempos (Dn 7,16; Ap 17,1.7). Se mencionan los nombres de ↗ Gabriel (Dn 8,16; 9,21; Lc 1,26), ↗ Miguel (Dn 10,13.21; 12,1; Ap 12,7) y ↗ Rafael (Tob 12,15). Aparte la concepción de la corte celeste, en el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento se han introducido otras líneas de pensamiento para la caracterización de los ángeles y ahora se habla no sólo de arcángeles (1 Tes 4,16), de príncipes (Jos 5,14; Dn 10,20) y de vigilantes (Dn 4,10) o de principados, potestades, tronos, virtudes y dominaciones (Ef 1,21; Col 1,16), sino también (y a modo de indicación) de querubines (Heb 9,5) y de los cuatro seres junto al trono de Dios (Ap 4,6ss.) elevados al rango de ángeles, después de que ya el Antiguo Testamento había presentado a los querubines como centinelas (Gn 3,24; Ez 28,14), como naturalezas mixtas en torno al trono de Dios (Éx 25,18-22; 1 Re 6,23-28; Sal 18,11; Ez 1,8-11) y como magnitudes del ámbito celeste, de forma análoga a la de los serafines alados (Is 6,2) (↗ querubines y serafines). En el Nuevo Testamento y en el judaísmo temprano se perciben las huellas de una reflexión sobre la naturaleza de los ángeles (Mc 12,25; Hch 23,8). Según indicaciones del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento, Dios desterró de su posición dominante a los ángeles que no estuvieron a la altura de su responsabilidad (Job 4,18; 15,15; Jud 6; 2 Pe 2,4) y los arrojó del cielo a la tierra (Sal 82,7; Lc 10,18; Ap 12,7-12) («ángeles caídos») donde, bajo la jefatura de Satanás (↗ Diablo), príncipe (Jn 12,31) y dios de este mundo (2 Cor 4,4), homicida desde el principio y padre de la mentira (Jn 8,44), han instalado el dominio combativo del engaño (2 Cor 11,14) y de la violencia (2 Cor 12,7; Ap 12,17), que se mantendrá (Ap 20,8) hasta la irrupción del reino eterno de Dios. Pero aunque la gloria de los ángeles es tan grande que incluso los arrojados del cielo conservan el resplandor de su excelsitud anterior (Jud 9), con todo, la dignidad del Mesías exaltado por Dios, que ha venido en ayuda no de los ángeles sino de la descendencia de Abrahán (Heb 2,16), es incomparablemente mayor que la de todos los ángeles (Heb 2,5), que han sido destinados por Dios a ser servidores de su obra salvífica (Heb 1,14) y están deseosos de ver la consumación del reino de Dios (1 Pe 1,12), aunque no conocen la fecha del término establecido (Mc 13,32). No es, pues, a los ángeles, sino a Dios, a quien se le debe adoración y gloria (Ap 19,10; 22,8).

◆ **Bibliografía:** L. DEQUEKER, «La cour céleste de Yahvé», COLLMECHL 52 (1967), págs. 131-140; H. HAAG, *El Diablo,* Ba 1978; V. HIRTH, *Gottes Boten im AT,* B 1975; H. RÖTTGER,

Mal'ak jhwh. Bote von Gott, Fr 1978; EWNT 1, págs. 32-37 (I. Broer); TRE 9, págs. 583-586 (H. Seebass); págs. 596-599 (O. Böcher); ThWAT 4, págs. 887-904 (D. N. Freedmann y otros); J. Ries y H. Limet (dirs.), *Anges et démons,* Lv 1989; H. Cazelles, «Fondements bibliques de la théologie des anges», RThom 98 (1990), págs. 181-193.

Ernst Haag

Ángeles, caída de los

↗ Ángel, ↗ Demonio, ↗ Diablo, ↗ Mal.

Anticristo

1. Concepto y testimonios antiguos. 2. Antiguo Testamento y judaísmo temprano. 3. Nuevo Testamento.

1. Concepto y testimonios antiguos

No existen testimonios para el vocablo ἀντίχριστος anteriores a las cartas joaneas (1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn 1, 7). Este neologismo lingüístico puede entenderse de dos maneras, según que se traduzca la preposición ἀντί por «en lugar de» o «contra». En el primer caso, el anticristo se pone en lugar de Cristo (cf. los ψευδόχριστοι en Mc 13, 22 par. Mt 24,24). En el segundo, se dirige contra la confesión cristiana y difunde falsas doctrinas sobre Cristo (cf. 1 Jn 2,18). Con la formación de la palabra ἀντίχριστος, las cartas de Juan proporcionan ya el tópico bajo el que, en adelante, será posible ofrecer material mítico, referido al final de los tiempos, del que se nutre la tradición del judaísmo temprano y del primitivo cristianismo para expresar, en el horizonte de las esperanzas «apocalípticas», una acentuación extrema de la maldad que precederá al «fin» – y, a una con ello, la falta de relación con la historia y con la redención (↗ Apocalíptica). Con todo, en la época postneotestamentaria la evolución de las enseñanzas acerca del anticristo no se basaba tanto en 1 y 2 Jn sino que partía sobre todo de 2 Tes 2,1-12 (cf. Mc 13,5-27 par.) y Ap 13,1-10 (cf. Ap 13,11-18 y 16,13; 19,20; 20,10). Pero en ningún pasaje del Nuevo Testamento se identifica al anticristo con el ↗ demonio, ni siquiera bajo el nombre de Βελιάρ (de una glosa posterior) de 2 Cor 6,15.

2. Antiguo Testamento y judaísmo temprano

No puede comprobarse la presencia de un anti-Cristo = anti-Mesías ni en el Antiguo Testamento ni en el judaísmo temprano. Ha fracasado la tentativa de la historia de las religiones por establecer una derivación respecto de la lucha mitológica del Dios creador con el dragón del mar (cf. Is 51,9-10; Sal 74,3-4), ya que, por ejemplo Is 27,1 espera para el fin de los tiempos una repetición de aquel acontecimiento del principio. Y menos aún ayuda la indicación de Zac 3,1, donde «Satán» actúa como acusador en el cielo e intenta impedir la instalación del sumo

sacerdote Josué, que estaba delante de Dios, ni tampoco la pretensión de Belial en los escritos de Qumrán (1QM 1,1; cf. 4QTest 22-30) de ser el jefe de todos los poderes hostiles a Dios. Sólo la tradición postalmúdica de los judíos conoce la figura del «Armilos» (cf. Bill 3, págs. 638ss.). Podría, como máximo, plantearse la pregunta respecto de la apocalíptica judía que, desde el libro de ↗ Daniel, tiende a estilizar a los enemigos de Israel según el modelo de ↗ Antíoco IV Epífanes (Dn 8,24s.; 11, 36-39; cf. 9,27; 11, 31; 12,11), presentado como el adversario simple y directo de Dios (AsuMo 8,1).

3. Nuevo Testamento

Las afirmaciones más pormenorizadas del Nuevo Testamento sobre la actuación del anticristo al final de los tiempos se encuentran en Ap, aunque en él no figura el *terminus technicus* ἀντίχριστος. En sentido estricto, sólo podría calificarse de anticristo a la «primera bestia» de Ap 13,1-10, cuyos rasgos están configurados de acuerdo con la leyenda del *Nero redivivus* (cf. Ap 17, 8ss.11; 13,18): del mismo modo que Cristo ha recibido todo el poder de Dios, así lo ha recibido la bestia del demonio (Ap 13,2); está mortalmente herida (Ap 13,3), como el Cordero (Ap 5,6); se le restituye la vida (Ap 13,3) como a Cristo (Ap 1,17s.) y es entronizada (Ap 13,2) como lo ha sido Cristo (Ap 5,12). Al sello del nombre de Cristo (Ap 7,3; 14,1) responde con su propia señal (Ap 13,16ss.; 14,9ss.). Sus «nombres blasfemos» (Ap 13,1; cf. 17,3) compiten con los títulos de soberanía cristológicos.

♦ Bibliografía: Cf. la bibliografía de TRE 3, págs. 23s.; R. E. Brown, *The Epistles of John,* NY 1982, págs. 332-337; B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique,* Gembloux-P 1932; G. Strecker, *Der Antichrist. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von 1 Joh 2,18.22; 4,3 und 2 Joh 7: Text and Testimony. FS A. F. J. Klijn,* Kampen 1988, págs. 247-254; H.-J. Klauck, *Der Antichrist und das johannische Schisma. Zu 1 Joh 2,18-19: Christus bezeugen. FS W. Trilling,* L-Fr 1990, págs. 237-248; G. C. Jenks, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth,* BZNW 59 (1991); H.-J. Klauck, *Der erste Johannes – Brief,* EKK 13/1, págs. 146-155; G. W. Lorein, *The Antichrist Theme in the Intertestamentar Period,* NY 2003.

Karlheinz Müller

Antigua alianza

↗ Alianza.

Antiguo Testamento

1. Concepto. 2. En la Historia de la Teología y en la Dogmática. 3. Problemas actuales de la Teología Sistemática.

1. Concepto

El concepto de Antiguo Testamento designa la primera de las dos partes en que se divide la Biblia cristiana y la

primera etapa de la historia de la salvación y de la revelación tal como esta Biblia la entiende. Apela a la ↗ alianza de Dios con ↗ Israel y es, por tanto, inseparable de los problemas de la teología de la alianza (sobre todo en la traducción del hebreo *b*[e]*rît* por el griego *diatheke* y el latín *testamentum*). El único pasaje bíblico que califica al «testamento» (o «alianza») como «antiguo» establece una conexión entre la expresión total y la Sagrada Escritura (2 Cor 3,14). Con todo, aquí no hay todavía un *terminus technicus* para la Escritura, porque tras la «lectura del Antiguo Testamento» se halla sólidamente instalada la idea del documento de la alianza leído (o recordado) como conclusión del pacto (Éx 24,7). La transición desde los «libros de la antigua alianza» a la identificación, ya total en cuanto al concepto, de la alianza con estos mismos libros, ha avanzado con lentitud y con fluctuaciones. No se puede precisar el punto temporal exacto en que aparece la primera mención del Antiguo Testamento como parte del canon. La tradicional fijación en Melitón de Sardes (h. el 180 d.C.) es ambigua, porque su designación del canon de los «libros de la antigua alianza» no permite deducir un correspondiente Nuevo Testamento, sino que puede leerse todavía en el sentido de 2 Cor 3,14. Pero es que, además, el diálogo judeocristiano ha vertido dudas sobre el concepto mismo de Antiguo Testamento, debido a la frecuente (des)valorización de lo «antiguo» (Heb 8,13). Se proponen, por tanto, nuevas denominaciones, como por ejemplo *Primer Testamento,* o se recurre a formulaciones al parecer más genéricas, como *Biblia hebrea* o *Biblia judía.* Pero estas otras expresiones no abarcan la totalidad del concepto de Antiguo Testamento. Tampoco las designaciones específicamente lingüísticas o religiosas reproducen con precisión el origen y el alcance del Antiguo Testamento. Existe una estrecha conexión entre el fundamento del problema y su solución: la traslación de la originaria denominación del libro –Sagrada Escritura– a la nueva Escritura ahora divida en dos partes, y la posición de la Escritura más antigua –concediéndole el primer lugar– marcan la función teológica del Antiguo Testamento como documento fundacional y como «presupuesto» respecto del Nuevo Testamento.

◆ **Bibliografía:** E. Jacob, «Principe canonique et formation de l'Ancien Testament», VTS 28 (1974), págs. 101-122; J. A. Sanders, «Text and canon: Concepts and method», JBL 98 (1979), págs. 5-29; N. Lohfink, *Der niemals gekündigte Bund,* Fr 1991 (trad. castellana: *La alianza nunca derogada*); E. Zenger, *Das Erste Testament,* D 1991; A. Ziegenaus, *Kanon* (HDG 1/3a), Fr 1990.

Christoph Dohmen

2. En la Historia de la Teología y en la Dogmática

a) El Antiguo Testamento en el origen de la Iglesia. La aceptación del Antiguo Testamento como Escritura

sagrada es parte constitutiva del proceso de formación y del devenir de la Iglesia. No hubo necesidad para ello de una decisión refleja y meditada, ni mucho menos controvertida. En efecto, el mismo Jesús forma parte de aquel proceso de revelación que testifican «la ley, los profetas y los escritos (veterotestamentarios)». Es cierto que, a cuanto alcanzamos a ver, Jesús no se legitima desde el Antiguo Testamento, pero el Dios que le legitima es «el Dios de Israel», el Dios que el Antiguo Testamento testifica en concreto y de modo vinculante. A Jesús se le percibe y se le interpreta desde el primer momento en conexión con esta revelación, incluso allí donde sus seguidores le entienden como singular, nuevo, definitivamente válido e insuperable. La conformidad de Jesús con la Escritura (cf. 1 Cor 15,3s., pero también Lc 24,27 o las citas de cumplimiento de Mt) no se agota en chatos cumplimientos de profecías puntualmente pronunciadas, sino que apunta a la comprobación de que existe una correspondencia entre Jesús y el Dios que da testimonio de él en el Antiguo Testamento. Si bien la primera comunidad estaba fundamentalmente interesada en que todo Israel reconociera a Jesús, la misión a los paganos obligaba a formular la pregunta de los deberes de los gentiles que abrazan el cristianismo frente a la ley judía. La decisión en favor de la libertad frente a la forma de vida de los judíos liberaba a la comunidad cristiana respecto de aquella concreta comunidad religiosa judía, de modo que la Iglesia judeocristiana no estaba obligada a cumplir las normas judías. Pero la decisión no se tomaba en contra del Antiguo Testamento, sino que desembocó en un enfrentamiento de gran calado acerca del camino de la salvación, en el curso del cual el Antiguo Testamento conservaba todo su rango de teología de la revelación precisamente para que tuviera validez la argumentación de Pablo: ¿cómo se salva el hombre, en virtud del cumplimiento de la ley o mediante la fe en la acción salvífica de Dios por medio de Cristo? La decisión de que es la fe en Cristo la que salva convertía, sin duda, en superfluo el cumplimiento de la ley judía como medio de salvación, pero liberaba, precisamente según Pablo, para la intención más profunda de toda la ley como realización del amor (Gál 5,13-26). Y así, cuando se pregunta por la voluntad de Dios, no hay posiciones antitéticas entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Se explica de este modo que también los temas de la ↗ ley y el evangelio, o de «la fe y las ↗ obras» estén presentes en la teología cristiana. Tomás de Aquino habla de la «ley de la nueva alianza» como acción del Espíritu Santo que nos inhabita. Lutero sigue las huellas del «evangelio» también en el Antiguo Testamento. Las tensiones surgen en y desde las primeras etapas de la historia como consecuencia de la separación definitiva de judíos y cristianos. La «nueva alianza» –una esperanza fundamentada

en la promesa a Israel (Jr 31,31)– se sitúa ahora, en la valoración cristiana, en contra de los que la niegan y se mantienen, por consiguiente, anclados en una alianza caducada. La denominación cristiana de «Antiguo Testamento», testificada ya desde el s. II, ve en estos libros sobre todo el testimonio de la acción reveladora de Dios que lleva a la alianza definitivamente válida de Cristo y que –lo que es más grave– en cuanto testimonio de la revelación ha sido confiado a la Iglesia de la nueva alianza de una manera tan exclusiva que la comunidad judía (en contra de Rom 9-11), queda excluida, mientras no se haya hecho cristiana, de su eficacia salvadora. El Vaticano II señala aquí un expreso cambio de rumbo.

b) El Antiguo Testamento en el uso de la Iglesia. La utilización del Antiguo Testamento señaló, ya desde fechas muy tempranas, algunas orientaciones básicas que pasaron a convertirse en normativas. En Justino, el Antiguo Testamento servía –como también, bajo múltiples aspectos, el Nuevo– para aducir, en perspectiva apologética, la prueba de que Jesús es el Mesías esperado por los judíos. Clemente de Roma consiguió descubrir una correspondencia estructural profunda entre las instituciones veterotestamentarias y las neotestamentarias y extrajo de ella directivas, una tendencia que, desde el s. III, intentó trasladar a la configuración existencial cristiana (la eclesial y la social), sin filtros, a lo largo de diversos impulsos y con amplia repercusión histórica, «modelos» veterotestamentarios, sin tener en cuenta los cambios de las circunstancias. Fue funesta la tendencia de la *Carta de Bernabé*: acentuaba la llamada teoría del desheredamiento (teoría de la sustitución), según la cual los cristianos habrían recibido en exclusiva la herencia del Israel veterotestamentario en virtud de la concepción de que, ya como consecuencia de su apostasía en el Sinaí, este pueblo había perdido para siempre su vocación. La tendencia a minusvalorar el judaísmo llevó finalmente, en Marción, a la reacción, opuesta a la *Carta de Bernabé*, de que debe condenarse el Antiguo Testamento como obra de un defectuoso creador de un mundo malo y de contraponerle la revelación salvífica en Cristo, que el propio Marción redactó y a la que confirió unidad a partir de algunas cartas de Pablo convenientemente aderezadas y de algunas secciones del evangelio de Lucas: un intento que halló su prolongación en las doctrinas gnósticas. La Iglesia defendió (con firme perseverancia y de forma vinculante) la unidad de la revelación de ambos Testamentos, tal como se correspondía de hecho con los orígenes cristianos, y fue justamente recorriendo este camino como descubrió su ↗ canon neotestamentario. Pero la condena de hecho del judaísmo como forma de un servicio a la ley incompleto, según la carne, condujo también con bastante frecuencia a la devaluación del Antiguo Testamento, porque se disculpaba su

supuesta imperfección como adaptación pedagógica de Dios a un pueblo rebelde.

Por otra parte, la unidad de la revelación en ambos Testamentos, tal como la entendieron teólogos como Ireneo, fructificó de múltiples maneras en la teología patrística y en la espiritualidad de la Iglesia primitiva. Se trataba nada menos que de comprender la unidad y la singularidad concreta de Dios a partir de la totalidad de su actuación reveladora. La interpretación de toda la Escritura como referida a Cristo y su apropiación por él y desde él fueron las claves hermenéuticas que, de manera genial, y anticipándose a todos, utilizó Orígenes. Toda su teología bíblica abría la mirada a la estructura tipológica de la acción reveladora. Tipo y antitipo (este segundo entendido como cumplimiento, como superación, como demostración de la siempre permanente autofidelidad de Dios y también tipo y antitipo como contraposición entre salvación y condenación) arrojan hasta el día de hoy luz en la recíproca correspondencia de ambos Testamentos. En todo caso, esta mirada revela una tendencia a contemplar demasiado unilateralmente el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento en la línea de anuncio y cumplimiento que no hace justicia al carácter de promesa que cualifica a los dos Testamentos. Se hizo clásica la definición de Agustín: «*Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*». Debe, con todo, complementarse este punto de vista con la idea de que también, a la inversa, el Nuevo Testamento sólo puede ser entendido desde el Antiguo (p. ej., en el campo de las preguntas sobre la teología de la creación o para el recto entendimiento del concepto del reino del Mesías o del reino de Dios). Se corrige también así el tropo unilateral de que, en términos generales, el Nuevo Testamento es una superación del Antiguo o que valora el Antiguo tan sólo como un peldaño (y dejaría de ser, por consiguiente, autocomunicación permanente de Dios). Pues si bien la Iglesia, según el concilio de Trento, «con igual afecto de piedad e igual reverencia recibe y venera todos los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, como quiera que un solo Dios es el autor de ambos» (DS 1501), con todo, no se ha explorado a fondo el contenido del Antiguo Testamento, especialmente en el campo de la teodicea (ya desde la Escolástica). Se ha prestado atención a las enseñanzas del Antiguo Testamento en la teología de la creación y en las concepciones historicosalvíficas (pecado y salvación en la historia). Se prefieren abiertamente algunas determinadas secciones (p. ej., Génesis, Isaías y, de forma destacada, los salmos por su rango en la liturgia). El decálogo ha tenido en todas las etapas importante significación por sus enseñanzas éticas.

La utilización en nuestros días del método crítico histórico ha permitido analizar con mucha mayor precisión los problemas relacionados con la autoría, las circunstancias y

el esclarecimiento del entorno histórico-religioso de los muy diversos escritos del Antiguo Testamento, de suerte que se perciben con mayor nitidez las intenciones de los enunciados y, en consecuencia, el contenido revelado. Al principio, y siempre de nuevo, la crítica bíblica vinculada a la teología servía también, en nombre de una visión racionalista, para negar la pretensión de revelación. La interpretación histórica en el sentido de un pensamiento evolutivo progresivo confería al Antiguo Testamento un estatus si no totalmente negativo sí al menos incompleto e imperfecto (p. ej., Hegel). Schleiermacher puso en duda el carácter normativo del Antiguo Testamento para el cristianismo. Harnack abogó en su célebre obra sobre Marción por el rechazo, como realidad ya vencida, del Antiguo Testamento como Biblia cristiana. Para E. Hirsch (1936), el Antiguo Testamento es el documento de una religión extraña, superada por Cristo. Por otro lado, los exégetas crítico-históricos del s. XX han redescubierto el rango del Antiguo Testamento y mantienen una controversia de palpitante interés acerca de la continuidad o discontinuidad de ambos Testamentos, acerca del «principio» creador de unidad en el Antiguo Testamento y acerca de la utilización del Antiguo Testamento por judíos y cristianos.

◆ Bibliografía: C. A. Evans (dir.), *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New,* Peabody 2004; W. C. Kaiser Jr.; D. L. Bock y P. Enns, *Three View on the New Testament Use of the Old Testament,* GR 2007; M. J. J. Menken y S. Moyise, *Deuteronomy in the New Testament,* Lo-NY 2007; I. Carbajosa y L. Sánchez (dirs.), *Entrar en lo Antiguo: Acerca de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento,* Ma 2007.

3. Problemas actuales de la Teología sistemática

La constitución *Dei Verbum* del Vaticano II vuelve sobre el tema de la unidad de la revelación en ambos Testamentos y contempla, siguiendo la interpretación tradicional, al Antiguo Testamento como «preparación» de Cristo, pero se esfuerza, a la vez, por señalar la autonomía permanente de esta revelación (*Dei Verbum* 14ss.). Podrían abrir mejores perspectivas que el tradicional aprecio del Antiguo Testamento algunas declaraciones fundamentales sobre la revelación en cuanto autocomunicación de Dios «en hechos y palabras», testificada, precisamente como tal, en el Antiguo Testamento. Si, de acuerdo con la convicción cristiana, esta autocomunicación se orienta, desde el mismo Dios, a la encarnación de su Hijo, entonces los hechos y las palabras veterotestamentarias no están determinados por un transitorio «antes» (en el sentido de algo que más tarde es superado). Y así, el Antiguo Testamento conserva, no a pesar de, sino precisamente en beneficio de Cristo, su valor propio, tanto en la matizada

pluralidad de cada acontecimiento concreto como en su totalidad.

El reconocimiento cristiano de la autonomía del Antiguo Testamento ha aumentado en la medida en que se ha reconocido de nuevo al judaísmo postbíblico como legítimo oyente o intérprete de esta parte de la revelación (en contra de la funesta idea de la pérdida de la salvación por parte de Israel). Las reflexiones sobre la teología paulina, la renovada reflexión sobre Rom 9-11 y el inicio de un proceso de conversión tras las estremecedoras experiencias de las consecuencias de la hostilidad cristiana contra los judíos (↗ antijudaísmo) han abierto los ojos para que la alianza-Cristo no destruya la alianza con Israel, si bien, en el momento actual, Cristo es tanto la señal de la evolución del enfrentamiento entre judíos y cristianos como también, para los cristianos, del carácter vinculante de la revelación a Israel.

Según esto, los judíos tienen sus propias razones para reconocer el Antiguo Testamento como revelación libremente ofrecida del único Dios. En la medida en que los cristianos admiten que es Cristo la norma de fe que todo lo decide, en esta misma medida le pertenece directamente a él también el Antiguo Testamento –aun respetando toda su autonomía–, es decir, que también la revelación veterotestamentaria es normativa. Esto no impide, a la vista de la ↗ voluntad salvífica universal de Dios, confiar en la eficacia de la acción salvífica divina en la historia universal humana. Así puede confirmarse a través de las concordancias con la revelación descubiertas en otras religiones, si bien la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento y sus tradiciones sigue siendo la única norma normativa. Tal vez pueda explorarse mejor su profundidad a la luz de otras experiencias. Precisamente a partir de la idea de que todos los hombres son ↗ imagen de Dios, el Antiguo Testamento no circunscribe la acción divina a un reducto particular, sino que despierta la esperanza de salvación de Dios para todos.

◆ Bibliografía: H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel,* Tu 1968; Y. Congar. *Ecclesia ab Abel: FS K. Adam,* D 1952, págs. 79-208; A. Deissler, *Die Grundbotschaft des AT,* Fr 1987; A. H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des AT. Eine Hermeneutik* (ATD Erg. -Reihe 5), Go 1988 (con bibliografía); V. Hahn, *Das ware Gesetz* (MBTh 33), Ms 1969; *Le Canon de l'Ancien Testament,* bajo la dir. de J. D. Kaestli y O. Wermelinger, G 1984; K. Lehmann, «Das AT in seiner Bedeutung für Leben und Lehre in der Kirche heute», TThZ 98 (1989), págs. 161-170; N. Lohfink, *Der niemals gekündigte Bund. Gedanken z. christlich-jüd. Dialog,* Fr 1989 (trad. española: *La alianza nunca derogada)*; ídem: «Der Begrif "Bund" in der biblischen Theologie», ThPh 66 (1991), págs. 161-176; M. Marcus, E. W. Stegemann y E. Zenger (dirs.), *Israel und die Kir-*

che heute. FS E. L. Ehrlich, Fr 1991; F.-W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden. Eine Christologie,* vol. 1, M 1990; vol. 2, M 1991; F. Mussner, *Die Kraft der Wurzel. Judentum-Jesus-Kirche,* Fr 1987; ídem, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche,* Fr 1991; G. von Rad, *Theologie des AT,* vol. 1, M 1978; vol. 2, M 1980; H. Reventlow, *Hauptprobleme der biblischen Theologie im 20 Jh,* Da 1983 (con bibliogafía); ídem, *Epochen der Bibelauslegung,* vol. 1: *Vom AT bis Origenes,* M 1990; SM 1, págs. 102-108 (con bibliografía) (trad. cast.: *Sacramentun Mundi,* Ba 1972-1976); R. Smend y U. Lutz, *Gesetz,* St 1981; TRE (con bibliografía); C. Thoma, *Christliche Theologie des Judentums,* Aschaffenburg 1978; E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen,* D 1991; W. Zimmerli, *Grundlage der altestamentlichen Theologie,* St 1982.

Wilhelm Breuning

Antijudaísmo

↗ Antisemitismo.

Antíoco III Megas

Hijo de Seleuco II, nacido hacia el 243-242 a.C. y rey de Siria (223-187 a.C.). En el curso de varias campañas militares en Asia Menor, consiguió someter de nuevo al imperio seléucida los territorios orientales y varias regiones de Fenicia y Celosiria. Tras la IV guerra siria (221-217), concluida sin éxito, en la V guerra (202-195?) recuperó, tras la victoria de Panión (200 a.C.), todo el territorio de Siria y Palestina (medidas favorables a los judíos, según Josefo, ant. XII, 138-153). Su penetración en territorio europeo desencadenó un enfrentamiento con los romanos, que concluyó en la derrota de Magnesia (189 a.C.) En la subsiguiente paz de Apamea (189/188), Antíoco tuvo que renunciar a sus posesiones en Asia Menor hasta el Taurus.

◆ Bibliografía: E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique,* Nancy 1979-1982.

Heinz Heinen

Antíoco IV Epífanes

Hijo de Antíoco III, desde el 189 a.C. rehén en Roma. Intercambiado, el año 175, por su primo Demetrio, consiguió, con la ayuda de Eumenes II de Pérgamo, el trono seléucida y reinó desde el 175 al 164 a.C. En el transcurso de la VI guerra siria (170-168), desencadenada por la dinastía ptolemaica a causa del conflicto en Celesiria, conquistó la mayor parte de Egipto, salvo Alejandría, y actuó como tutor de su sobrino Ptolomeo VI. No puede excluirse que ya el año 168 se hiciera coronar en Menfis faraón de Egipto. Bajo la presión de Roma (ultimátum del enviado senatorial Popilio Lenas en Eleusis, cerca de Alejandría), en el

verano del 168 tuvo que interrumpir su segunda campaña y abandonar Egipto. Sus tentativas por proporcionar una cierta unidad y fortaleza al imperio seléucida, compuesto por elementos étnicos, culturales y religiosos muy heterogéneos, mediante la helenización y el culto imperial, sólo en parte consiguieron su objetivo. Esta política provocó resistencias, especialmente enconadas en algunas capas del judaísmo. La precaria situación de las fuentes (entre otras cosas por parcialidad y confusión en la cronología) dificulta hasta hoy día el consenso acerca de las causas y el curso del conflicto, así como sobre las exactas posiciones y objetivos de los contendientes. Es, de todas formas, claro que, al igual que su antecesor Seleuco IV, que reinó del 187 al 175, Antíoco se vio envuelto en un conflicto intrajudío entre por un lado la capa superior de Jerusalén, parcialmente helenizada, y por otro lado algunos círculos ortodoxos conservadores. Antíoco instaló una comunidad griega en Jerusalén, prohibió, el año 167, el culto a Yahveh, erigió un altar a Zeus Olímpico al lado y por encima del altar de Yahveh (1 Mac 1,54: la «Abominación de la desolación») y promovió el culto imperial. Esta política helenizadora forzada desembocó en sangrientas persecuciones y provocó la rebelión macabea (desde el 166 a.C.) y el nacimiento, en definitiva, de un Estado judío independiente. En el curso de una campaña emprendida el año 166 a.C. contra Armenia y las regiones orientales del reino, Antíoco sucumbió, el año 164, víctima de una enfermedad. Poco antes habría puesto en marcha, al parecer, una política más conciliadora frente a los judíos ortodoxos. Su autoproclamación como *Theos Epiphanes* («manifestación de Dios» o «Dios aparecido») se inserta en el marco tradicional del culto helenista a los soberanos. Se entiende fácilmente que en los libros bíblicos (Dn; 1 y 2 Mac) se le juzgue de una manera extremadamente negativa, pero estos mismos escritos indican hasta qué punto contribuyeron las disensiones intrajudías al agravamiento de la situación.

◆ **Bibliografía:** E. R. BEVAN, *The house of Seleucos,* L 1902, reprod. 1966; E. WILL, *Histoire politique du monde héllenistique,* Nancy 1979-1982; O. MARKHOLM, *Antioch IV of Syria,* Cp 1966; ÍDEM, *The Cambridge History of Judaism,* vol. 2, C 1989, págs. 278-291, 675s. (con bibliografía); K.-D. SCHUNCK, *1. Makkabäerbuch,* Gt 1980; CH. HABICHT, *2 Makkabäerbuch,* Gt [2]1979; H. KYRIELEIS, *Ein Bildnis des Königs Antiochos IV von Syrien,* B 1980; B. BAR-KOCHVA, *Judas Maccabaeus,* C 1988.

Heinz Heinen

ANTÍOCO V EUPÁTOR

Eupátor («de noble padre»), hijo de Antíoco IV, nacido h. el 173 a.C., reinó, con ayuda de su tutor, Lisias, del

164 al 162. Tuvo que interrumpir la lucha contra Judas Macabeo, iniciada con resultados favorables, a causa de una rebelión desencadenada por el «canciller del reino», Filipo. Antíoco restableció el templo de Jerusalén y readmitió la validez de las normas judías (2 Mac 11,25 y 13,23s., con adulteraciones; cf. también Josefo, ant. XII, 379-383). Las medidas romanas contra el ejército y la flota de los seléucidas debilitaron la posición de Antíoco. En el curso de un conflicto dinástico fue derrotado por su primo Demetrio (I Sóter, soberano de Siria del 162 al 150 a.C.), que ordenó su ejecución, el año 162.

Heinz Heinen

Antíoco VII Sidetes

Así llamado porque recibió su educación en Sides, localidad de Asia Menor. Ostentó el título oficial de Euergetes («el benefactor»). Fue hermano de Demetrio II Nicátor. Cuando éste, el año 138 a.C., cayó prisionero en la guerra contra los partos, Antíoco se alzó con el poder en Siria y derrotó al usurpador Trifón. Una primera campaña, el año 138, contra Judea, acabó en fracaso; posteriores operaciones contra Juan Hircano (↗ asmoneos) concluyeron con la capitulación de Jerusalén el 133: desmantelamiento de las murallas, reconocimiento de la soberanía seléucida y, a cambio, respeto por la religión judía. Antíoco intentó, con éxito en un primer momento, restablecer el imperio seléucida contra los partos, pero el año 129 fue aniquilado en Media con todo su ejército.

◆ Bibliografía: Th. Fischer, *Untersuchungen zum Partherkrieg Antiochos VII in Rahmen der Seleukidengeschichte,* Diss. Tu 1970; E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique,* vol. 2, Nancy 1979-1982, págs. 410-416.

Heinz Heinen

Antíoco IX Filopátor Ciziqueno

Llamado así por Cízikos, lugar donde fue educado. Hijo de Antíoco VII Sidetes y de Cleopatra Thea, se vio envuelto desde aproximadamente el año 115 a.C. en conflictos permanentes con su hermanastro, de mayor edad, Antíoco VIII. Mientras que éste mantenía una sólida posición sobre todo en Cilicia y el norte de Siria, Antíoco IX intentaba afianzar su poder en Celesiria. De ahí sus numerosas guerras, con suerte alterna, contra Judea, con ayuda de tropas egipcias y samaritanas e intervención de la diplomacia romana a favor de los judíos lo más tarde el año 104 a.C. El año 95, Antíoco encontró la muerte en guerra contra Seleuco VI, hijo de Antíoco VIII. También los decenios siguientes estuvieron marcados por conflictos dinásticos y ataques desde el exterior. Tras la conquista de Pompeyo, Siria fue declarada provincia romana, el año 64-63 a.C.

◆ Bibliografía: E. Will, *Histoire politique du monde héllenistique,* vol. 2, Nancy 1979-82, págs. 445-459; 505-512.

Heinz Heinen

Antioquía del Orontes

(Actual *Antākije*). Capital de Siria, con el sobrenombre de ἡ ἐπὶ Δάφνῃ. Fue fundada hacia el 300 a.C. por Seleuco I Nicátor (↗ seléucidas), que le dio el nombre de su padre. Los monarcas sirios adornaron la ciudad con magníficos edificios. Cuando, el año 64-63 a.C., Siria pasó a ser provincia romana, Antioquía fue elegida sede de los gobernadores romanos y centro de la administración. En su época de esplendor alcanzaron celebridad sus columnatas adornadas con estatuas, sus templos, el palacio imperial, los teatros, los baños, el estadio, etcétera. Antioquía desempeñó un papel de primordial importancia en los inicios del cristianismo (cf. Hch 11,19ss.). Fue aquí donde recibieron por vez primera los miembros de la nueva comunidad el nombre de Χριστιανοί y aquí tuvo lugar la controversia entre Pedro y Pablo (la llamada *disputa de Antioquía*) acerca de la obligación de los gentiles de atenerse a la ley mosaica (Hch 15; Gál 2,11-14). Antioquía fue puesto avanzado de la difusión del cristianismo en Oriente.

◆ Bibliografía: C. S. Fisher, D. B. Waage y R. Stillwell, *Antioch-on-the-Orontes,* 5 vols., Princeton 1934-1952; G. Downey, *A History of Antioch,* Princeton 1961.

Frederick W. Norris.

Antioquía de Pisidia

Ciudad situada en la región fronteriza entre Frigia y Pisidia, junto a la actual Yalvaç. Fue fundada en el s. III a.C. por los ↗ seléucidas. El año 25 a.C. se convirtió en colonia romana y pasó a formar parte de la provincia de Galacia. Bajo Diocleciano fue capital de la nueva provincia de Pisidia. Está testificada en Josefo ant XII, 3,4 la presencia de una nutrida colonia judía ya bajo los seléucidas. Pablo y Bernabé fundaron en esta ciudad, en el curso de su primer viaje misionero, una comunidad cristiana (Hch 13,14-52; 14,21s.; 2 Tim 3,11).

◆ Bibliografía: M. F. Unger, BS 118 (1961), págs. 46-53; B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor,* O 1967.

Winfried Elliger

Antipas, Antípatro

↗ Herodianos.

Antisemitismo

1. El concepto. 2. Antisemitismo precristiano. 3. Nuevo Testamento.

1. El concepto

El término «antisemitismo», acuñado por W. Marr (1879), se ha im-

puesto como «denominación global de un sentimiento y de una actitud radicalmente hostil frente a los judíos» (Heinemann), prescindiendo del componente racista, muy presente en el pensamiento de Marr, pero sin ninguna importancia en la Antigüedad. Para designar las actitudes hostiles a los judíos dentro del cristianismo se ha preferido el término «antijudaísmo».

2. Antisemitismo precristiano

La antigua hostilidad frente a los judíos es conocida también a través de fuentes literarias (síntesis de las acusaciones vertidas contra los judíos en Tácito, *Historia* V, 2-5; los textos antisemitas más destacados y la réplica judía en Josefo, c. Ap.), pero de ellos no se deduce la existencia de una actitud hostil común y generalizada frente a los judíos. Esta actitud surgió en el Egipto ptolemaico (s. III a.C.) como derivación de la rivalidad entre la ciudadanía griega por un lado, ávida de influencia y de prestigio, y el judaísmo alejandrino por otro lado, que pretendía preservar su autonomía religiosa. La polémica literaria se agudizó en el contexto de la política de helenización de los ↗ seléucidas (↗ Antíoco Epífanes IV) y el nacimiento del Estado ↗ asmoneo (s. II a.C.), que oprimía a las minorías paganas. Bajo el dominio romano, se registró en Alejandría una escalada en las tensiones que acabó en disturbios de tipo *pogrom* (38 d.C.). En sus inicios, y con escasas excepciones (como la de Calígula), la política romana era relativamente amistosa con los judíos, pero se produjo un giro en la época de la guerra judía (fisco judío y, más adelante, prohibición de la circuncisión). La polémica literaria antisemita se mofaba de los orígenes judíos (leprosos expulsados de Egipto) y de su culto (adoración de un asno, sacrificios humanos) e interpretaba el estilo de vida judía, marcado por la ley (sábado, abstención de ciertos alimentos, prohibición de los matrimonios con no judíos, nula participación en las fiestas paganas) como expresión de dejadez, de exclusivismo altivo (cf. 1 Mac 1,11), de aversión a la humanidad y hostilidad radical frente a los extranjeros (cf. Est 3,8.13e).

3. Nuevo Testamento

La tradición neotestamentaria se vio envuelta en su conjunto en una fuerte oposición confesional con el judaísmo contemporáneo, inevitablemente apasionada para los implicados, al menos en sus inicios, porque aquí se enfrentaban judíos contra judíos (cf. Rom 9,1-5). Este enfrentamiento adquiere un perfil netamente antijudío, que debe ser sometido a crítica, cuando *a)* en la historia de la Pasión de los evangelios se acentúa la participación de los judíos en el proceso de condena de Jesús (Mt 27,25) y se minimiza la responsabilidad de las autoridades romanas (Mc 15,6-15; Lc 23,13-25; Mt 27,15-26; Jn 18, 38-19,16); *b)* en los evangelios sinópticos se describe, en términos generales, a los ↗ fariseos y a los ↗ escribas

como «hipócritas» (Mt 23,13-29), codiciosos (Lc 16,14), cultivadores de una piedad superficial (Lc 16,15; 18,9) y enemigos de Jesús (Mc 3,6; 12,13; Mt 22,34s.); *c)* en el evangelio de Juan los «judíos» son descritos, lisa y llanamente, como una comunidad que se enfrenta con hostilidad a Jesús, como representantes del mundo incrédulo (8,23), como hombres «de abajo» (8,23) y descendientes del diablo (8,44); *d)* se le niega al actual Israel la pertenencia a la alianza de Dios (Gál 4,21-31) o se declara que aquella alianza era sólo provisional y ha sido superada (Heb 8,13; 10,1.9); *e)* se describe a Israel como definitivamente endurecido (Hch 28,25-28), incurso en la ira de Dios (1 Tes 2,16), expulsado de la relación de alianza (Mc 12,9-12; Mt 21,41; Lc 20,16); *f)* se asumen como propias las acusaciones fundamentales de la antigua polémica judía (misantropía) y se las define como la actitud básica de los judíos (1 Tes 2,15) o incluso como actitud preceptiva (Mt 5,43c) o se hacen valoraciones estereotípicamente negativas y polémicas sobre los judíos y sobre sus instituciones (Mt 5,38; Flp 3,2c.19; Ap 3,9). En el tema de las declaraciones antijudías de los escritos neotestamentarios es preciso preguntarse, caso por caso, por la situación de origen (orientaciones contrapuestas entre los judeocristianos, enfrentamientos polarizados entre la sinagoga y la comunidad cristiana) y por la intención (LThK[2] 1, pág. 659: «ira profética de los apóstoles judíos de Jesucristo frente a sus hermanos extraviados»), o plantearse incluso la posibilidad de que deban entenderse en el marco de las antiguas convenciones polémicas (Johnson). Tiene aquí especial importancia la «corrección» intra-neotestamentaria de Rom 11,13-32, en la que el judeocristiano Pablo previene a los cristianos procedentes del paganismo contra la tentación de altanería frente al pueblo de la alianza y, por tanto, frente a la aceptación de su propia crítica antisemita (11,18) y recuerda que tanto los dones concedidos a Israel como su vocación son irrevocables (Rom 11,29).

◆ **Bibliografía:** *Sobre el punto 1:* H. Conzelmann, *Heiden-Christen-Juden. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-röm. Zeit,* Tu 1981; J. Gager, *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity,* NY-O 1983. *Sobre el punto 2:* PRE Supplem 5, págs. 3-45 (I. Heinemann); J. N. Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World,* Le 1975 (con bibliografía); M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism,* vols. 1-2, Jr 1974-1980; E. Gabba, «The growth of anti-Judaism or the Greek Attitude towards Jews», en W. D. Davies y L. Finkelstein, *The Cambridge History of Judaism,* vol. 2, C 1989, págs. 614-656, 716 (con bibliografía). *Sobre el punto 3:* W. Eckert, N. P. Levinson y M. Stöhr (dirs.), *Antijudaismus im Neuen Testament?,* M 1967;

R. RUETHER, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologische Wurzeln des Antisemitismus,* M 1978; F. MUSSNER, *Traktat über die Juden,* M 1979, págs. 212-335; ÍDEM, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen,* Fr 1991, págs. 73-76, 87-100; G. DAUTZENBERG, *Mt 5,43c und die antike Tradition von der jüdischen Misanthropie: Studien zu Matthäus-Evangelium. FS W. Pesch,* St 1988, págs. 47-77; L. T. JOHNSON, «The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic», JBL 108 (1989), págs. 419-441; J. H. CHARLESWORTH (dir.), *Jews and Christians,* NY 1990, págs. 35-99; H. FROHNHOFEN (dir.), *Christliche Antijudaismus und jüdische Antipaganismus,* H 1990; G. CARON, *L'antisémitisme chrétien: Un défi pour les Églises,* Montreal-P 2002.

Gerhard Dautzenberg

ANTITIPO

↗ Tipología.

ANTONIA

Fortaleza situada en el ángulo noroccidental del templo herodiano de Jerusalén, en el lugar de la *birah* de Nehemías (Neh 2,8) y de la *baris* asmonea (Josefo, ant. XVIII, 91), así llamada por Herodes en memoria de su protector Marco Antonio. Fortaleza, palacio, cárcel y puesto de vigilancia en una pieza, dominaba la plaza del templo (Josefo, bell. Iud. V, 238-247), pero no fue sede de la administración (↗ pretorio, ↗ litostroto) ni de Herodes ni de los procuradores romanos. Aunque se trataba de un lugar impuro (cf. mOhalot 18,7), se guardaban en él las vestiduras de los sumos pontífices (Josefo, ant. XVIII, 91). Entregada a las llamas por los zelotas ya en los inicios de la primera guerra judía (Josefo, bell. Iud. II, 430), Tito la desmanteló y dirigió desde este lugar la conquista del templo (Josefo, bell. Iud. VI, 68s.,93, 135 y otros).

◆ **Bibliografía:** P. BENOIT «L'Antonia d'Herode le Grand et le forum oriental d'Aelia Capitolina», HARVTR 64 (1971), págs. 135-167; G. KROLL, *Auf den Spuren Jesu,* L [10]1988, págs. 335-345; D. BAHAT y C. T. RUBINSTEIN, *The Illustrated Atlas of Jerusalem,* NY 1990, págs. 42, 52s., 55.

Max Küchler

ANTROPOLOGÍA

1. REFLEXIÓN HERMENÉUTICA PRELIMINAR.
2. FUNDAMENTOS EXEGÉTICOS.

1. REFLEXIÓN HERMENÉUTICA PRELIMINAR

En la tentativa por construir, sobre la base del Antiguo y del Nuevo Testamento, una antropología teológica a través de una reflexión sistemática, al interrogar a las tradiciones bíblicas, de múltiples capas y extensas ramificaciones, surge el problema no sólo de elegir los adecuados testimonios de la Escritura sino tam-

bién el del enfoque, que tiene una importancia determinante para la interpretación. La antropología bíblica ha dado aquí entrada a una valoración crítica basada en una reflexión sobre la concepción existencial del hombre analizada con la ayuda de la filosofía existencial(ista) (Bultmann, vol. 2, págs. 221-235), pero debe tenerse presente que en este caso existe el riesgo de que se prejuzgue ya por anticipado el contenido de lo que se dirá más adelante acerca del hombre, de su puesto en la creación y en la historia y sobre su significación en la obra salvífica de Dios. En perspectiva teológica, se trata de la pregunta de «si de una manera subliminal, arcana y, por añadidura, no querida, se pone el kerigma a disposición del hombre de suerte que, a fin de cuentas, la teología queda reducida a un capítulo de la antropología» (Tielicke, vol. 1, pág. 47). Desde el punto de vista conceptual, cuando la exégesis plantea preguntas teológicas al Antiguo y al Nuevo Testamento como una unidad que abarca todas las tradiciones bíblicas, nunca debe perderse de vista el hecho de que aquí todas las afirmaciones de relevancia antropológica se hacen en el horizonte de la revelación historicosalvífica de Dios, en la que la autonomía humana aparece como teonomía y la historia de la humanidad, que se inicia con la creación del cosmos de la nada, alcanza una plenitud que supera radicalmente toda autocomprensión del hombre meramente intrahistórica.

2. Fundamentos exegéticos

Cuando se interroga al Antiguo y al Nuevo Testamento con el propósito de desarrollar una antropología teológica, entran en el análisis los siguientes campos (aquí sólo expuestos de manera esquemática) de las tradiciones bíblicas:

a) En el Antiguo Testamento. α) La protohistoria bíblica como historia del ↗ principio, en la que se habla de la ↗ creación del hombre (↗ Adán) como ↗ varón y ↗ mujer, de su ↗ imagen y semejanza con Dios, pero también de la tentación a través del poder del ↗ Mal, de la caída en el ↗ pecado y sus consecuencias en la violencia y la amenaza de la creación y, finalmente, de la confirmación de la creación por Dios en la alianza con Noé como presupuesto para el camino de la salvación en la historia, iniciado con la ↗ elección de ↗ Abrahán. β) La esperanza escatológica de un mediador de la salvación que, sobre el telón de fondo de la autoapertura de Dios en el ↗ juicio y la ↗ salvación, habla del destino del hombre (nuevo David) y de su plenitud (↗ Hijo del hombre), pero también de la realización de este objetivo (↗ Siervo de Yahveh) ↗ y es, por tanto, un paradigma para la admisión del hombre en la revelación historicosalvífica de Dios. γ) La ↗ sabiduría de Israel que, después del exilio, se esforzaba por comprender la revelación historicosalvífica de Dios en una creación distorsionada por el pecado (↗ Job) y que, en el enfrentamiento con una actitud exis-

tencial del hombre orientada al más acá (↗ Qohélet) llegó hasta la personificación, teológicamente relevante, de la sabiduría divina (↗ Sirá) y a su esencial vinculación con el espíritu de Dios (↗ Sabiduría).
b) En el Nuevo Testamento. α) Los evangelios sinópticos, según los cuales en y con Jesucristo, principio de la nueva humanidad redimida, se ha hecho ya realidad el ↗ reino escatológico de Dios, con la consecuencia de que en adelante se le plantea al hombre, desde ahora ya definitivamente enfrentado a la salvación o la condenación, con una radicalidad última, la exigencia de ↗ conversión y de que, en virtud de la admisión del hombre en la revelación historicosalvífica de Dios, realizada en y con Jesucristo, se amplía extensiva e intensivamente el deber del amor al prójimo. Acontece, además, que el ser humano mismo, como hermano y hermana del Señor, se ha convertido en receptor del amor de Dios a los otros seres humanos. β) Las cartas de Pablo, en las que, en conexión con el kerigma del Señor crucificado y resucitado, y teniendo en cuenta la tensión dialéctica en la autoconcepción del hombre, se desarrolla una clase de antropología que formula afirmaciones esenciales acerca del hombre irredento antes de Cristo y del hombre redimido en Cristo, del hombre bajo la ↗ ley y en la ↗ fe, y del hombre bajo el dominio del ↗ pecado y en la ↗ libertad de los hijos de Dios (*Sacramentum Mundi* 1, pág. 173). γ) Los escritos joánicos, con la buena nueva de que, mediante la ↗ encarnación del ↗ Logos en el ↗ cosmos, se ha abierto el ámbito de la autoafirmación de la criatura cerrada en sí, y al hombre que se decide en favor de Cristo se le abre ya ahora, en virtud de su conexión vital con Dios, el acceso a la ↗ gloria divina.

◆ Bibliografía: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen,* vol. 1 y 2, Tu [8]1980 y [5]1968 (trad. española *Creer y comprender,* Ma 1974-1976); SM 1, págs. 168-176 (Pesch) (trad. española *Sacramentum mundi,* Ba 1, págs. 278-285); H. Thielicke, *Der Evangelische Glaube,* vol. 1, Tu 1968; E. Haag, *Der Mensch am Anfang,* Tréveris 1970; B. Lang (dir.), *Anthropological approaches to the Old Testament,* Fi 1985; C. Dohmen, *Schöpfung und Tod,* St 1988; S.-W. Son, *Corporate Elements in Pauline Anthropology,* AnBib 148, R 2001.

Ernst Haag

Antropomorfismo

Se denominan antropomorfismos las expresiones según las cuales Dios tiene rostro, ojos, oídos, brazos, pies, entrañas, corazón, espaldas, etcétera, se pone en pie, camina, se sienta, duerme, se despierta, viene y otras acciones de este tenor. Entran en este capítulo, en sentido objetivo, los llamados antropopatismos, según los cuales Dios ama, odia, se irrita, ríe, se arrepiente, olvida, es celoso, y cosas parecidas. Nunca se le atribuyen a Dios cuerpo, alma,

carne, sangre ni órganos sexuales. Dios no es ni varón ni mujer, sólo gramaticalmente es masculino: es Dios, sin más. Cuando se le presenta bajo forma humana (ἄνθρωπος, μορφή), o con sentimientos humanos (παθεῖν), la Biblia sigue (en el Antiguo Testamento y también, aunque con menor intensidad, en el Nuevo) los modos lingüísticos de las religiones (antiguas), aunque evitando siempre, a diferencia de los mitos del Oriente antiguo (p. ej., de Ugarit) y del panteón griego, toda referencia a la sexualidad. No es ni padre ni esposo en sentido físico. Los antropomorfismos no desentonan, como si fueran un acto fallido del que debe prescindirse en el discurso sobre Dios, a condición de tener siempre el hecho de que sólo mediante estos conceptos es posible expresarse y manifestarse en el lenguaje humano y que son empleados, sin recelos teológicos, incluso en afirmaciones abstractas (espíritu, esencia, etcétera). Serían un peligro para la comprensión de Dios si fueran ingenuamente entendidos como descripciones adecuadas sobre la divinidad, de tal suerte que pareciera que Dios es un hombre. Pero ya la propia Biblia rechaza estas concepciones: Israel no vio figura alguna en el monte de Dios, sino que tan sólo oyó su voz, concretamente en el trueno (Dt 4,12); no se pueden fabricar, por tanto, imágenes de Dios (Dt 4,15ss.). Dios no mora en una casa al estilo de los hombres (1 Re 8). Ezequiel ve algo que parece tener forma humana, pero que es fuego (1,26). Junto a los antropomorfismos directos aparecen los indirectos, por ejemplo en Sal 44,3s., donde es Yahveh, es decir, su mano, su eficacia, la que distribuye los territorios. En esta misma dirección apuntan los «pasivos divinos» (p. ej., Mt 6,9 y Ez 36,23). En realidad, Dios es incomparable (Is 40,25), es un Dios oculto (45,15). Ni de la ↗ imagen y semejanza de Dios que es el hombre (Gn 1,26) y le convierte en administrador de Dios en el mundo se deriva una legitimación para considerar a Dios como una figura humana, ni de la prohibición de ↗ imágenes que, desde la perspectiva deuteronómica, se dirige contra el culto idolátrico que podría verse favorecido por las representaciones de divinidades, se sigue una prohibición de los antropomorfismos. Los LXX y los *targumim* los evitan en parte, lo que obliga a plantearse siempre la pregunta de la intención teológica de los traductores. En el judaísmo temprano se utilizaron los antropomorfismos, no sin controversia. En la Biblia tienen un profundo sentido y una gran significación: describen a Dios como persona viviente, le presentan como el cercano, el que se dirige y se inclina afectuosamente al mundo y a los hombres, tiene y cultiva comunión con ellos, envía personalmente la salvación y pide obediencia.

◆ Bibliografía: BL², págs. 74s.; NBLex 1, págs. 109ss. (con bibliografía);

ThWNT 4, págs. 756s.; EJ 3, págs. 50-56; IDB 2, págs. 417-430; RAC 1, págs. 446-450; DB(V) 1, págs. 662s.; F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme,* Neuchâtel-P 1950; H. M. Kuitert, *Gott im Menschengestalt,* M 1967; B. M. Zlotowitz, *The Septuagint Translationn of the Hebrew Termins in Relation to God in the Book of Jeremiah,* NY 1981; M. L. Klein, «The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim», VT.S 32 (1981), págs. 162-177; E. J. Hamori, *«When Gods were Men»: The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature,* BZAW 384, B-NY 2008.

Josef Schreiner

Año jubilar

El año jubilar (שְׁנַת הַ[יּוֹבֵל] *[šenat ha-] jōbel*) es, según Lv 25,8ss.; 27,14ss.; Nm 36,4, el año de remisión o de la manumisión/liberación (דְּרוֹר *[derōr]*: Lv 25,10; Jr 34,8ss.; Ez 46,17), en el que volvían a manos de los israelitas, como a sus propietarios originarios, las tierras que habían empeñado o vendido por necesidad y se concedía libertad a los convertidos en esclavos por deudas. Un periodo jubilar abarca 49 años (= siete semanas de siete años cada semana). El año jubilar debe celebrarse, según Lv 25,10, el año 50 (incluido en la numeración). El nombre de año «jubilar» puede derivarse de la raíz semita *jbl* (púnico y árabe: «carnero»; hebreo: הַיּוֹבֵל [קֶרֶן] *[qæræn ha-jōbel]* (Jos 6,5), שׁוֹפְרוֹת הַיּוֹבְלִים *[šoparōt ha-jōblīm]* (Jos 6,4ss.) הַיּוֹבֵל *[ha-jōbel]* (Éx 19,13) «cuernos de carnero»), sobre todo teniendo en cuenta que según Lv 25,9 el año se inicia con el toque del *sophar* («cuerno»). Pero también podría derivarse de la raíz verbal *w/jbl,* «traer», «llevar», en la que se basa eventualmente la traducción ἄφεσις («envío», «delegación») de los LXX. La Vulg. deja *jobeleus* como palabra extranjera, pero en mss. de Jos 6,13 se alude al juego de palabras de una etimología popular basada en el vocablo popular *jubileus > jubilum,* «exaltar», «lanzar gritos de alegría» (p. ej., los pastores), expresión que, a través de la exégesis medieval, se empleó para designar el primer año jubilar, *annus iubileus,* del 1300.

Las cláusulas institucionales del año jubilar se encuentran exclusivamente en el texto de Lv 25,8-55, en el que confluyen varias capas, y no han hallado acogida en ningún otro libro del Antiguo Testamento. Siguen muy de cerca las regulaciones del ↗ sábado o del año de barbecho (vs. 2-7), que se repiten en parte para el año jubilar (vs. 11s.19-22). Las secciones más antiguas (vers. 8-12.13-18) definen este año como liberación y recuperación de las antiguas propiedades e indican que el periodo jubilar funciona como importante base de cálculo para la extinción progresiva de las deudas o respectivamente del arrendamiento y para contratos temporales de

usufructo del suelo. El carácter inalienable de la propiedad de las tierras, porque pertenecen a Yahveh, se mantiene incluso en los casos de venta por necesidad, como principio teónomo supremo, que abría varios cauces para la readquisición (vs. 23-28). Sólo se exceptuaban las compraventas de casas en las ciudades amuralladas (vs. 29-31) y en las ciudades levíticas vs. 32-34), mientras que Nm 36,4ss. parece abolir una supuesta regulación excepcional. En el caso de israelitas esclavizados por deudas, el año jubilar fija limitaciones a una situación de dependencia o la transforma en trabajo asalariado (vs. 39-43), pero estas mejoras no alcanzan a los esclavos extranjeros (vs. 44ss.). Las regulaciones para el rescate y redención de israelitas esclavizados por deudas (vs. 47-55) se corresponden con las del derecho de propiedad del suelo (vs. 23-28), donde una vez más el año jubilar proporciona la base para el cálculo regresivo del precio de compra. El principio es aplicable a las sumas de rescate y redención por las propiedades consagradas por voto (Lv 27,16ss.).

El origen exílico/postexílico de las cláusulas del año jubilar (cf. los cerca de 50 años de duración del exilio) viene sugerido, entre otras cosas, por un rasgo lingüístico: se interpela, con un estilo de predicación distante y magisterial, a la comunidad cultual («hermanos») mediante instancias religiosas de intermediación, ya sean círculos sacerdotales o grupos dirigentes de la comunidad del judaísmo temprano. Aduciendo una motivación religiosa (Éx) y una argumentación teológica (Yahveh como propietario de la tierra), se quiere hacer frente a las miserables situaciones sociales actuales, tales como la desigual distribución de la tierra y de los bienes, la pérdida del suelo, el empobrecimiento y la esclavitud y los peligros derivados de una economía capitalista en marcha ascendente (cobro de intereses), mediante el recurso al antiguo derecho israelita sobre la propiedad del suelo (palabra guía: «tierra») y la apelación a los derechos de la persona. Podría tal vez aducirse también Neh 5 como prueba textual de la situación social de la época.

En la perspectiva de la historia de la tradición, la institución del año jubilar tiene sus raíces o respectivamente sus antípodas en la manumisión de los esclavos al cabo de seis años según las antiguas leyes de Éx 21,2ss. y Dt 15,12ss., en las cláusulas sobre el sábado (Éx 23,10s.) o en el año de barbecho (*šmiṭṭā:* Dt 15,1.9), en los deberes familiares de rescate y desempeño (Rut 4; Jr 32,6ss.) y en la crítica social de los profetas (Am, Is, Miq). Pueden señalarse como analogías en el Oriente antiguo los decretos de manumisión *(andurārum)* y remisión de deudas *(mīšarum)* testificados en la antigua y la nueva Babilonia, Nuzi y la nueva Asiria, aunque no están fijados, como el año jubilar, de

modo periódico o según un calendario, sino de acuerdo con disposiciones *ad hoc* dictadas por los reyes. El código de Hamurabi § 117 regula para Babilonia la manumisión de los esclavos al cabo de tres años.

Existe escasa documentación acerca de la posterior repercusión de las leyes del año jubilar en el judaísmo temprano (Jub 45,13 y otros; 1QS 10,8) o en la literatura rabínica (mArakhin 9,1ss., mGittin 5,9; bArakhin 32b.33a, bGittin 36a.b).

◆ Bibliografía: R. NORTH, *Sociology of the biblical Jubilee* (ANBIBL), R 1954; E. CORTESE, «L'anno giubilare, profezia della restaurazione?», RIVBIB 18 (1971), págs. 395-409; E. GERSTENBERGER, *Das 3. Buch Mose. Leviticus* (ATD 6), Go 1993, págs. 337-364; R. ALBERTZ, *Der Mensch als Hüter seiner Welt*, St 1990, págs. 40-60; F. CRÜSEMANN, *Die Tora*, M 1992, págs. 330-333; E. *Otto*, *Theologische Ethik des AT*, St 1994, págs. 249-256.

Theodor Seidl

AÑO NUEVO

La fiesta del Año Nuevo (hebreo רֹאשׁ הַשָּׁנָה *[ro'š haššānāh]*; sólo en Ez 40,1), celebrada en el Israel preexílico en otoño (Éx 23,16; 34,22) y en los ↗ calendarios más recientes en primavera (Lv 23,32s.), fue en sus orígenes simplemente una fecha orientativa para la ↗ fiesta de las Tiendas del otoño que, en la época postexílica, fue desglosada y convertida en una fiesta propia (al principio sólo como configuración festiva del día del Novilunio), el 1 de *tisrí*, y equipada con un ritual con escasos elementos específicos (Lv 23,34s.; Nm 29,1-6). Según textos posteriores, el día de Año Nuevo se rememoraba la consagración del templo (Esd 3,1-4), se leía la *torá* en presencia del pueblo y se renovaba la alianza (Neh 8,1ss.), lo que derivó, en el judaísmo temprano, en una revalorización de esta festividad (cf. el tratado *Ro'š haššānāh* de la Mishná). La reserva veterotestamentaria contrasta con el alto aprecio que se le profesaba en las culturas vecinas de Egipto, Mesopotamia y Canaán (cf. THWAT 2, págs. 733s.). Pueden considerarse fracasadas las tentativas de la Escuela de Uppsala (cf. Engnell) por redescubrir una fiesta del Año Nuevo del antiguo Israel en los ritos residuales de una fiesta de renovación de las Tiendas, de Sión, de la ascensión al trono y la integración de la fiesta del Año Nuevo en un *cultic pattern*.

◆ Bibliografía: E. AUERBACH, «Neujahr und Versöhnungsfest in den biblischen QQ», VT 8 (1958), págs. 337-343; J. C. DE MOOR, *New Year with Canaanites and Israelites*, Kampen 1972; I. ENGNELL, *Critical Essays on the Old Testament*, Lo 1979, págs. 180-184; O. LORETZ, *Ugarit und die Bibel*, Da 1990, págs. 96-109, 158; K. VAN DER TOORN, «The Babylonian New Year Festival», VT.S 43 (1991), págs. 331-344.

Heinz-Josef Fabry

Año sabático

El ↗ Libro de la alianza interpreta en Éx 23,10s. el año séptimo sobre todo como el ↗ sábado de la tierra, es decir, como el año en barbecho. Mientras que el pensamiento sociológico sólo desempeña aquí un papel secundario, en el Dt se convierte en el motivo central. El año sabático se presenta aquí como un año pleno de remisión: deben condonarse las deudas y manumitirse los esclavos (Dt 15,1-18; cf. Éx 21,2). La ↗ Ley de santidad entiende de nuevo en Lv 25 el año sabático como año de barbecho y traslada la condonación de las deudas (de una manera mucho más evolucionada y más global) al año jubilar, es decir, al año a continuación de siete semanas de años. El libro primero de los Macabeos (6,49.53), Tácito (*Historia* V,4), Josefo (ant. XIV, 475) y otras fuentes antiguas confieren probabilidad a la noticia de que el año sabático era observado de hecho en la era postexílica.

◆ Bibliografía: R. Albertz, «Die Tora Gottes gegen die wirtschaft. Zwänge», ÖR 44 (1995), págs. 290-310.

Hans-Jürgen Becker

Apariciones

La Biblia habla de apariciones de Yahveh o respectivamente del ángel de Yahveh, de ángeles y de difuntos (↗ teofanía, ↗ epifanía) a los hombres. Recurre para ello a diversas expresiones antropomorfas (ver, oír, rostro, cara: falta el sustantivo mismo «aparición»), para indicar algo en sí mismo evidente, aunque con claras diferencias entre sí: unas veces se trata de procesos externamente perceptibles (p. ej., Gn 3,8ss.; 18; Éx 3; Is 6; Dn 9,21s.; Lc 1,11.26-38), otras de percepciones recibidas en sueños (p. ej.,. Mt 1,20; 2,13) o en una ↗ visión o ↗ audición (p. ej., Hch 7,55; 9,4-7.10; 10,3.17; 22,17s.; Ap 1,9ss.), y de modo parecido en la literatura apocalíptica judía y helenista. Es preciso distinguir, en concreto, entre el relato y la experiencia subyacente. Debe aquí tenerse en cuenta que la moderna restricción de la visión a lo externamente comprobable (como en una fotografía) y la diferencia entre «subjetivo» y «objetivo» era bastante ajena a los autores antiguos.

Las apariciones del Resucitado, fundamentales para la fe cristiana (aunque con otra opinión Broer), se expresan en los textos más antiguos exclusivamente con el término ὤφθη («fue visto», «se dejó ver», «apareció») (1 Cor 15,5-8; Lc 24,34; Hch 13,31). Esta expresión, testificada sobre todo en las teofanías y angelologías veterotestamentarias, no es simplemente un término formalizado para una revelación ni mera fórmula de legitimación (para fundamentar su autoridad), sino que se remite a una experiencia especial (así por ejemplo Petsch; en contra Vögtle, Bartsch). Pero tampoco se trata de una visión al modo de una percepción intramundana, como se desprende con

frecuencia de los relatos de apariciones más recientes. Se trata más bien de la percepción personal singular de un ser que, como Resucitado, no está ya sujeto a las leyes de este mundo. Y así, Pablo puede narrar de diversas formas su vivencia en el camino de Damasco que es, según 1 Cor 15,8, la última de las apariciones pascuales: como aparición (1 Cor 15,8), como una visión no accesible a todos (1 Cor 9,1), como una revelación (Gál 1,16; cf. 1,12), o como conocimiento de un orden superior (Flp 3,8) y probablemente también como iluminación interior (2 Cor 4,6), y la distingue claramente de las posteriores vivencias místicas extraordinarias (cf. 2 Cor 12,2-5.9) (tal vez también aplicable a la aparición de Hch 22,17-21). En todo caso, los textos aducidos no permiten explicar (así Kessler) las apariciones del Resucitado como simples visiones, que se habrían producido únicamente mediante la reflexión acerca del Jesús terreno (así recientemente Lüdemann).

Al igual que la tradición antigua, tampoco Pablo describe nunca con mayor detalle su experiencia en el camino de Damasco, a diferencia de los datos –divergentes entre sí– de Hch 9,17; 22,14s.; 26,16. Estos últimos arrojan también luz sobre las descripciones lucanas de las apariciones del Resucitado antes de su ascensión al cielo (Lc 24,13-52; cf. Hch 1,3; 13,31). Estos relatos pascuales pretenden crear en los lectores la convicción de la realidad de las apariciones del Resucitado, llevarlos a la fe en él y prepararlos para su aparición como «Hijo del hombre» en la parusía (Hch 1,11; cf. Lc 21,27 par.). Indican, además, que el Resucitado sólo puede ser conocido cuando él mismo se da a conocer (cf. la perícopa de Tomás en Jn 20,25ss. y 1 Cor 12,3).

Quien preste atención a la peculiaridad de las afirmaciones más antiguas sobre apariciones y a su ilustración en los evangelios más recientes y en los Hechos, puede descubrir también, al fondo de los datos del mensaje pascual que el ángel, en cuanto portavoz de Dios, comunica a las mujeres (Mc 16,5ss. par.) una experiencia parecida a la de las apariciones del Resucitado a los apóstoles. El hecho de que en 1 Cor 15,5-8 no se mencione la aparición pascual concedida a algunas mujeres antes incluso que a Pedro (cf. su interpretación narrativa en Jn 20,11-18; Mt 28,9s.) se explica porque en aquella época las mujeres no podían actuar como testigos.

◆ Bibliografía: A. Vögtle y R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?* D 1975; H. F. Fuhs, *Sehen und Schauen,* Wü 1978; H. W. Bartsch, «Inhalt und Funktion des urchristlichen Osterglaubens», NTS 26 (1979/1980), págs. 180-196; J. Kremer, *Die Osterevangelien – Geschichten und Geschichte,* St [2]1987; I. Broer, «Der Herr ist dem Simon erschienen», SNTU Ser. A 13 (1988), págs. 81-100; EWNT 2, págs. 1287-1293 (J. Kremer); J. Kre-

MER, *«Nimm deine Hand und lege sie in meine Seite!«: The Four Gospels 1992. FS F. Neirynck,* Lv 1992, págs. 2153-2181; R. KÜHSCHELM, «Angelophanie-Christophanie in den synoptischen Grabesgeschichten Mk 16,1-8 par. (unter Berücksichtigung von Joh 20,11-18)», en *The Synoptic Gospels,* dir. por C. FOCANT, Lv 1993, págs. 556-565; G. LÜDEMANN, *Die Auferstehung Jesu,* Go 1994; B. PALAU, *Les aparicions de Jesús resusscitat a les dones (Mt 28,8-10) i als onze (Mt 28,16-20) com a Textos complementaris,* Ba 2006; O. MAINVILLE, *Les christophanies du Nouveau Testament: Historicité et théologie,* Montreal-P 2008. ↗ Resurrección de Cristo.

Jacob Kremer

APOCALIPSIS APÓCRIFOS

1. APÓCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO.
2. APÓCRIFOS DEL NUEVO TESTAMENTO.

1. APÓCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

a) Concepto y significado. Ya el término mismo de «apócrifo», que no puede desligarse del problema del canon, y más aún la definición de *apocalíptica,* que dista mucho de gozar de consenso, dificultan la delimitación del campo de los apocalipsis apócrifos. Dada la múltiple diversidad de las formas a lo largo de una prolongada historia bíblica y extrabíblica, resulta difícil fijar el *género literario* de un apocalipsis como escrito revelado (cf. Ap 1,1). Queda abierta la pregunta acerca del (o de los) contenido(s) central(es) de la literatura apocalíptica (conocimiento del calendario cosmológico, origen del mal, radical esperanza de futuro desde Dios sin continuidad con la precedente historia de la salvación). A pesar de las diferentes situaciones de cada apocalipsis concreto, podría considerarse la forma (revelación a personajes veterotestamentarios del pasado y su interpretación; ↗ pseudoepigrafía; *vaticinia ex eventu;* lenguaje figurativo) y el contenido de los escritos apocalípticos como expresión literaria específica de la inseguridad y de la crisis de identidad religiosa y política de Israel bajo el dominio de las potencias mundiales o respectivamente en la situación postexílica hasta la llegada de los romanos. De acuerdo con su significación, los apocalipsis son los primeros planteamientos de una concepción especulativa religiosa global de los ámbitos de la experiencia humana «mundo e historia» (J. Mainer). Los apocalipsis apócrifos veterotestamentarios expresan, además, la profusión de concepciones del judaísmo temprano sobre el cosmos, los ángeles y el Más Allá que siguen repercutiendo hasta nuestros días en la piedad popular. La firme reducción, por parte de los judíos y de los cristianos, de los apocalipsis en el canon de la Biblia señala una adecuada actitud de reserva frente a especulaciones desbordadas o frente a escatologizaciones religiosas radicales en las

situaciones de crisis. – En las líneas que siguen se mencionan escritos apócrifos que asocian, en su mayor parte, el título de «apocalipsis» a una figura veterotestamentaria, pero también se citan algunas secciones de otros escritos y textos de ↗ Qumrán. Hay asimismo una serie de apocalipsis apócrifos veterotestamentarios que, aunque surgidos en los primeros siglos de la era cristiana, tienen raíces judías.

b) Los apocalipsis apócrifos veterotestamentarios concretos.

α) El *Libro de Henoc etiópico* (Henet o 1Hen), compendio de los más antiguos apocalipsis apócrifos en torno a la figura de ↗ Henoc (Gn 5,21-24) como vidente de los tiempos primitivos, se ha conservado completo sólo en copto y ha sido aceptado en el canon de la Iglesia etíope (fragmento arameo de 4Q de los s. III/II a.C.). Muestra, en parte por la misma época que ↗ Daniel, la evolución de forma y contenido de la literatura apocalíptica. Las secciones más antiguas (del s. III a.C.) son el *Libro astronómico* (caps. 78-82), que se atiene a los antiguos conocimientos cosmológicos y a sus calendarios, y el Libro de angelología (*Libro de los vigilantes*, caps. 1-5. 6-36) sobre la irrupción del mal en el mundo por medio de los ángeles caídos (Gn 6,1-4), además de un viaje de Henoc a través del cosmos y hasta los lugares de los muertos (caps. 17-36). Se remonta a la época de los Macabeos el *Libro de las visiones en sueños* (caps. 83-90), que en los caps. 85-90 habla de un enfrentamiento con la historia a través de una de simbología zoomorfa, con la mirada puesta en la irrupción de la salvación para todo Israel (90, 28-38). El *Apocalipsis de las diez semanas* (93,1-10; 91, 11-17: ¿inicio de la época asmonea?) conoce, a partir de la carta de Henoc (caps. 91-108), una periodización de la historia y una escisión en el seno de Israel. Las secciones más recientes son los discursos en imágenes o respectivamente en parábolas, todavía precristianos (caps. 37-71), con la figura del ↗ Hijo del hombre (caps. 46 y 48, 2s.), que en 71,14 se identifica con Henoc. – El *Cuarto Libro de Esdras (Apocalipsis de Esdras)* se encuentra como anexo en la Vulg. y en el canon etíope. En tres de las siete visiones (caps. 3-14 lat.), Esdras se plantea con acento vehemente el problema de la fidelidad y la justicia de Dios, ante el espectáculo de la destrucción de Sión, del abandono de Israel y del hombre, creado por Dios pero pecador. Tres visiones simbólicas dan como respuesta, mediante una alusión a la salvación en el ↗ eón futuro, la glorificación de Sión, el juicio del Mesías sobre Roma (el cuarto imperio mundial) y el Hijo del hombre como Mesías (12,50-13,56), que toma bajo su protección a las diez tribus de Israel. El cumplimiento de la ley posibilita la entrada en el mundo futuro reservado a unos pocos (7,129s.; 8,1ss.). Esdras es también receptor de los 24 escritos canónicos y de otros 70 escritos reservados en exclusiva a los sabios. – También el

Apocalipsis siriaco de Baruc (Barsi o 2Bar) intenta, a través de lamentaciones, diálogos y visiones vinculados a la figura de Baruc, solucionar los problemas de teodicea que afloran tras los acontecimientos posteriores al 70 d.C. Las respuestas hablan de correctivos de Israel y del juicio y la condenación de los paganos, de la venida del Mesías y de la glorificación de Jerusalén. La observancia de la *torá* prepara el camino para el juicio, pero también para el gozo ante el mundo imperecedero que está por venir. – En el *Testamento de Moisés (Assumptio Mosis [AsuMo], Asunción de Moisés)* (latino, anterior al 70 d.C.), revela Moisés (cf. Dt 31-34) a Josué la historia de Israel hasta el fin de los tiempos, con la aniquilación de los malvados y la glorificación de Israel. El *Apocalipsis de Abrahán (ApAbr* eslavo, posterior al 70 d.C.), con visiones de Abrahán (cf. Gn 15, 9ss.) sobre el cielo, el cosmos y la historia hasta la destrucción del templo, establece una significativa vinculación con la mística judía. – El *Apócrifo de Ezequiel,* testificado por los escritores eclesiásticos (5 fragmentos) (cf. Josefo, ant. X, 5,1) habla del juicio y de la resurrección del fin de los tiempos. Contiene una sección apocalíptica el *Libro de los jubileos* (Jub) (mediados del s. II a.C.). El capítulo 23, 8-32, empalmando con Gn 25,7s., habla del acortamiento de la duración de la vida a causa del pecado, del juicio por la caída y del retorno de un tiempo de bendición, como antes del diluvio, mediante la obediencia a la ley.

β) *Apocalipsis judeo-helenistas.* La *Vida de Adán y Eva* (VitAd) (latín) o respectivamente *Apocalipsis de Moisés* (ApMo), (griego), dos versiones de una tradición sobre la seducción de los primeros antepasados por obra del demonio y la expulsión y la penitencia, testifica transiciones fluidas. Los caps. 25-29, en los que Adán es arrebatado al cielo, contempla a Dios y a los ángeles y tiene una visión del fin de los tiempos, señalan una proximidad con la mística de la Mercaba (carro de la gloria). – Hay también un eco de la apocalíptica judía helenista en la escatología celeste individual, por ejemplo en el *Apocalipsis de Sofonías* (Egipto, s. I a.C./I d.C.). – También el *Apocalipsis griego de Baruc* (Bargr) (s. II d.C.) consuela al entristecido Baruc, a través de un viaje por los cinco cielos, con una visión sobre las últimas cosas de cada individuo. Los *Testamentos de los doce patriarcas* (TestXII) en griego (¿contenido básico de la diáspora helenista del s. II a.C.?) presentan elementos apocalípticos en el TestJud (caps. 23-25: aparición de Moisés antes de la resurrección y el escatón), y en el TestLev (caps. 14-18: aparición de un «nuevo sacerdote» al principio del fin de los tiempos). – El *Testamento de Abrahán* (anterior al 150 d.C.) aborda el tema del carácter inevitable de la muerte. Viajes a través del cosmos y de los cielos muestran a Abrahán, descrito con rasgos muy humanos, la misericordia de Dios con los peca-

dores. – El sincretista *Henoc eslavo* (Henesl o 2 Hen) narra (caps. 1-68) cómo Henoc es conducido a través de siete cielos (diluvio, destino después de la muerte) y describe el sacerdocio anterior al diluvio (caps. 69-73). – Se inspiran en las sibilas griegas los apocalipsis judíos de los Libros 3-5 de los *Oráculos sibilinos* (Sib). La mirada histórica de los oráculos del Libro 3 (Egipto, mediados del s. II a.C.) según el esquema pecado-castigo-salvación dirige la esperanza al séptimo rey (193.318.608s.), un soberano griego (ptolemaico). En el Libro 5 (entre el 70 y el 132 d.C.) aparece Nerón como adversario escatológico y la esperanza bajo la figura de un jinete.

γ) Son *apocalipsis veterotestamentarios aún más tardíos,* en parte con reelaboraciones cristianas de tradiciones judías, entre otros, el *Apocalipsis griego de Esdras,* prolongación cristiana del *Cuarto Libro de Esdras* (aquí Esdras como intercesor de la humanidad pecadora) y, dependiendo de ella, la *Visión de Esdras* (s. IV-VII d.C.), con un descenso a los infiernos (cf. Dante) y el *Apocalipsis de Sidrac* (ApSid) (s. II-V d.C.), con una notable insistencia en la misericordia universal de Dios. El *Apocalipsis de Elías* (ApEl) (s. III) introduce en la historia del fin de los tiempos a Elías y Henoc (cf. Ap 11).

δ) Son muy controvertidos tanto el volumen como la importancia de la literatura apocalíptica de Qumrán. Parece pequeña si se acepta la distinción conceptual entre apocalíptica y escatología, pero grande en el caso de que se las considere conexionadas (Collins, García Martínez). Junto a escritos que no han surgido en Qumrán, pero sí están testificados en esta comunidad, por ejemplo Daniel y 1Hen, deben citarse, como pertenecientes al mismo Qumrán, los siguientes: Textos sobre la «Nueva Jerusalén» (1Q 32, 2Q 24; 5Q 15 y 4QJN, 11QJN), el *Libro de los gigantes* de la literatura de Henoc (1Q 23; 2Q 26; 6Q8; 4Qgigantes^{a-c}, 4Q 203.205); la *Visión de Amrán* (4Q Amr^{a-d}), que es una mirada al destino de los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas; la «liturgia angélica» (cánticos del sacrificio sabático) (4Q 400-407 shirshab^{a-h}; 11Q 17) vincula el sábado con la liturgia de los ángeles. Parece ser un apocalipsis histórico 4Q 246 (PsDan A^{a} = 4Q 243); 4Q 385-390 Second Ez^{a-f}.392-393^{h-i} son reelaboraciones de Ez, con una referencia a la tradición *merkaba.* Contienen material de orientación escatológica 11QMelch (liberación, expiación y juicio contra Belial); 4QFlor (dos figuras mesiánicas, la comunidad como templo) y el Rollo de la Guerra (combate escatológico de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas).

◆ **Bibliografía:** *Ediciones alemanas:* E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments,* vol. 1, Hildesheim 1962 (reimpresión); RIESSLER; JSHRZ 5,1-6: A. MAIER, T. • *Inglesas:* R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English,* vol. 2, O (1913) 1968; J. H.

Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha,* vol: *Apocalyptic Literature & Testaments.* NY 1983; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English,* Sheffield [3]1988. • *Españolas:* A. Díez Macho (dir.) *Apócrifos del Antiguo Testamento,* Ma 1982 y ss.; F. García Martínez, *Textos de Qumrán,* Ma [2]1993. • *Estudios:* A.-M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes Grecs d'Ancien Testament,* Le 1970; L. Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschlieschlich der grosen Qumran-Mss.,* Hd 1971; TRE 3, págs. 202-251 (K. Müller); G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishna,* Lo 1981; P. Grelot, *Los apócrifos (o pseudepígrafos) del judaísmo palestino,* en A. George y P. Grelot (dirs.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento I,* Ba 1982; M. E. Stone, *Apocalyptic Literature: Jewish Writings of the Second Temple Period,* dir. por M. E. Stone, Ph-Assen 1984, págs. 383-441; E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús,* Ma 1985; H. Stegemann, *Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptic,* D. Hellholm (dir.), *Apocalypticism,* Tu [2]1989, págs. 496-530; P. Sacchi, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia,* Brescia 1990 (con bibliografía); G. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic,* Le 1992; D. S. Russel, *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic,* Lo 1992.; DCB, págs. 109-136.

Johannes Marböck

2. Apocalipsis apócrifos del Nuevo Testamento

a) Concepto y temática. Según Collins, los apocalipsis son un género literario sobre revelaciones inserto en un marco narrativo en el que un ser extra-mundano transmite a un receptor humano una revelación que descubre una verdad trascendental que puede ser tanto temporal (idea de una salvación escatológica) como espacial (acercamiento a otro mundo, sobrenatural). La denominación de apocalipsis dada a la revelación de Juan ha prestado su nombre a toda la literatura apocalíptica, ya hondamente enraizada en el judaísmo. Los cristianos han asumido y llevado adelante el material de la apocalíptica judía, de tal suerte que es a veces difícil trazar líneas de delimitación que permitan afirmar con seguridad que una obra es genuinamente cristiana. Además de la forma, los apocalipsis cristianos tienen también algunos contenidos comunes con los judíos: el dualismo del ↗ eón actual, corruptible y malo, que debe ceder el paso al eón eterno por venir; el ↗ universalismo en la esperanza de una salvación situada Más Allá y que desborda los límites de las expectativas de un futuro nacional; la convicción de que la secuencia temporal responde a un proyecto divino y que ahora es ya inminente el tiempo del fin. El problema del retraso de la parusía se desactiva con ayuda de la idea, procedente de la apocalíptica judía, del determinismo divino. Los temas fundamen-

tales son la parusía, el fin del mundo y el Más Allá, a los que no tardan en añadirse, entre otros, la exposición del colapso del cosmos y del ↗ juicio, la enumeración de los castigos del ↗ infierno y la descripción del cielo. Confluyen aquí y se entremezclan tradiciones populares paganas y gnósticas y una curiosidad que desborda todas las fronteras. Lo que en el Nuevo Testamento sólo aparece marginalmente en el lenguaje, como el ↗ anticristo o el Más Allá, se convierte en la apocalíptica en el centro del interés. El interlocutor es, cada vez en mayor medida, el individuo concreto, a quien lo que de verdad le interesa es su resurrección y su juicio personal, lo que repercute también en las parénesis, porque sólo si es justo podrá salir bien librado en el juicio. En épocas de apostasía, de opresiones, de corrupción, los apocalipsis ofrecen al justo consuelo y fortaleza.

b) Los Apocalipsis apócrifos neotestamentarios concretos. La moderna asignación al género apocalíptico de los escritos transmitidos dista mucho de ser unánime. Según la anterior definición, el *Apocalipsis de Tomás,* de aproximadamente el s. IV, conservado en dos redacciones latinas, no pertenecería a los apocalipsis apócrifos, a pesar de que así lo denomina el Decreto gelasiano, porque no tiene marco narrativo y en la redacción larga se le entiende como carta del Señor a Tomás, mientras que en el *explicit* de la versión más corta se le califica de palabras de Jesús al apóstol. Este *Apocalipsis de Tomás* es el único que distribuye las descripciones del fin de los tiempos entre los siete días anteriores al juicio. Existen conexiones no sólo con los círculos maniqueos y priscilianistas, sino también con el escrito pseudojeronimiano sobre las quince señales (con repercusiones en las leyendas germanas medievales). Collins clasifica, por tanto, el *Apocalipsis de Tomás,* junto con el *Apocalipsis de Elías* (ApEl) y los *Oráculos sibilinos* (Sib), en el género de oráculos. Por otro lado, el gelasiano *Evangelios de Bartolomé* conoce las preguntas de Bartolomé que Schneemelcher analiza junto a los evangelios pero que Collins, con mejor acuerdo, enumera como apocalipsis. Otros textos son presentados, a causa de su fundamentación, como apocalipsis judíos, a pesar de que, en virtud de su reelaboración y su redacción final, han sido cristianizados, como el *Apocalipsis de Sidrac.*

El Apocalipsis cristiano más antiguo es (junto al canónico) el *Apocalipsis de Pedro.* Se había perdido, salvo unas pocas citas, hasta que el año 1887 apareció una sección bastante extensa, en griego, en un sepulcro de Achmim, y en 1910 fue publicada una traducción etíope completa. El escrito se remonta a la primera mitad del s. II. Contenido: en el monte de los Olivos, los discípulos piden al Señor que les hable de la parusía y del fin del mundo. El Señor les explica la parábola de la higuera y añade que vendrán

↗ Henoc y ↗ Elías como adversarios del ↗ anticristo. Describe los tiempos que precederán al fin del mundo y permite que los discípulos echen una mirada a los diversos castigos de los condenados. Tras una descripción de los gozos de los elegidos, Cristo viaja con Moisés y Elías al cielo. Es la primera vez que un escrito cristiano describe los destinos de los moradores del cielo y del infierno recurriendo a las concepciones sobre el Más Allá del mundo griego antiguo, esto es, de los círculos órfico-pitagóricos orientales y, sobre todo, de la religión egipcia. Así por ejemplo, el motivo del río de fuego de los cristianos egipcios se remonta al antiguo Egipto. – En ↗ Nag Hammadi se ha descubierto un *Apocalipsis de Pedro* en traducción copta de un original griego. No tiene nada en común con el homónimo antes mencionado. Aquí el autor polemiza contra otras concepciones gnósticas y de la Gran Iglesia. Sus afirmaciones cristológicas otorgan validez a las ideas gnósticas que marcan una distancia entre el Salvador y el mundo y el sufrimiento. El texto pudo surgir a principios del s. III, tal vez en Siria-Palestina.

En razón del estilo y de la forma, también el *Pastor de Hermas* es un apocalipsis del s. II, pero no lo es en cuanto al contenido, porque faltan las revelaciones sobre el futuro escatológico y el mundo del Más Allá.

Ofrece un destacado ejemplo de apocalipsis judío con reelaboración cristiana la *Ascensio Jesaiae,* obra compuesta que se inicia con la leyenda judía sobre el martirio del profeta, en la que se ha deslizado una profecía sobre Cristo y la Iglesia. Al martirio le sigue una descripción, surgida en el s. II d.C., de un viaje visionario del profeta al cielo. Este texto, de orientación gnóstica, narra cómo Isaías asciende a través de los siete cielos hasta Cristo, cómo Cristo desciende a la tierra como redentor y cómo finalmente retorna a Dios. La obra, redactada originariamente en griego, pudo haber alcanzado en el s. III o IV d.C. su forma actual, pero hoy sólo está completo en una traducción etíope. En el cap. 11,1-4, el vidente contempla el nacimiento de Cristo. Resulta interesante aquí la concepción del autor, marcada por el docetismo. El niño no nace. Sencillamente está ahí, aparece, nadie sabe cómo. Dios no se ha hecho hombre en realidad, sino sólo en apariencia. Las secciones cristianas de este apócrifo pudieron surgir en los primeros años del s. II. Merece la pena señalar la mención de Nerón, bajo cuya figura (el rey injusto y matricida) desciende del cielo Beliar, el príncipe de este mundo, para perseguir a los doce apóstoles y a la Iglesia.

Hay un ApEl que se remonta a un escrito judío básico (ss. I a.C.-II d.C.) y que, a causa de sus numerosas alusiones al Nuevo Testamento, es considerado una obra cristiana del s. III, tal vez mencionada por Orígenes. El escrito conoce, entre otras cosas, la diferencia entre el Mesías verdade-

ro y los falsos mesías: «Cuando el Ungido venga, vendrá con una figura de paloma, hay una corona de palomas en su entorno, aletea sobre las nubes y le precede la señal de la cruz». Esta imagen escatológica está representada en el nicho oriental del baptisterio de Albenga y sobre el mosaico del ábside de S. Michele in Affricisco de Rávena.

Gozó de alto aprecio y tuvo amplia difusión el *Apocalipsis de Pablo* (ApPaul) que ya Agustín rechazó porque, en contra de 2 Cor 12,14, pone en labios de Pablo lo que ningún hombre puede decir. El texto surgió claramente a finales del s. IV, en redacción griega, y se ha conservado en una forma griega abreviada, una traducción latina completa y reelaboraciones siríacas, coptas, etiópicas, armenias y eslavas. Pablo exhorta a la penitencia. El sol, la luna, las estrellas y el mar claman ante Dios venganza contra los impíos. Los ángeles informan mañana y tarde a Dios sobre las buenas y las malas obras de los hombres. Pablo no sólo contempla a los ángeles sino también el juicio a que son sometidos todos los hombres inmediatamente después de su muerte, y la nueva Jerusalén con los cuatro ríos de miel, leche, aceite y vino del paraíso, ve allí a los profetas, a los niños inocentes, a los patriarcas. Por el otro lado, ve el torrente de fuego y en él una multitud de hombres y mujeres, castigados por sus pecados. Blasfemos, adúlteras y adúlteros, asesinos y sus cómplices, los testigos falsos, los usureros y cobradores de intereses usurarios, todos ellos están sometidos a diversos tormentos, mientras que las almas de sus víctimas los contemplan y alaban el justo juicio de Dios. Los atormentados suplican a Miguel que interceda por ellos ante Dios y entonces Cristo desciende del cielo y durante la noche y el día de su resurrección suspende los tormentos del infierno. Se vuelve así sobre el motivo del descanso sabático y aquí tiene su fundamento la posterior creencia del descanso dominical del fuego del purgatorio. El escrito conoce también, sin duda, el material del ApPe, con su descripción del lugar del castigo, que ocupó y preocupó a toda la Edad Media, incluido Dante. El *Apocalipsis de Pablo* hallado en Nag Hammadi sólo tiene contactos esporádicos con el *Apocalipsis de Pablo* tradicional. Aquí Pablo habla en primera persona, relata cómo fue arrebatado al tercer cielo y describe su viaje hasta el décimo cielo. Las reelaboraciones gnósticas pueden remontarse al s. II d.C.

◆ Bibliografía: *Ediciones:* K. von Tischendorf, *Apocalypses Apokryphae,* L 1866, Hildesheim 1966; Riessler; M. Erbetta, *Gli Apocrifi del NT,* vol. 3, Tu 1969, págs. 149-559; L. Moraldi, *Apocrifi del NT,* vol. 2, Tu 1971, págs. 784-2016; J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library,* San Francisco 1981; NTApo 2, págs. 489-697. ◆ *Estudios:* E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis,* Fr 1959, págs. 88-91, 310-332; Ph. Vielhauer, *Geschichte der ur-*

christlichen Literatur, B 1975; TRE, 3, págs. 257-275 (K.-H. SCHWARTE); A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, Ma [3]1963; M. ERBETTA, *Gli apocrifi del NT*, Turín 1966-1981; L. MORALDI, *Apocrifi del NT*, Turín 1971 (con bibliografía); G. FILORAMO, «Apocalissi gnostiche», Aug 23 (1983), págs. 123-129; A. Y. COLLINS, *Early Christian Apocalyptic Literature*, ANRW II, 25/6 (1988), págs. 4664-4771; CANT, págs. 195-217; DEB, págs. 136-144.

Johannes B. Bauer

APOCALIPSIS DE JUAN

1. TÍTULO Y CARACTERÍSTICAS LITERARIAS. 2. ESTRUCTURA Y CONTENIDO. 3. LENGUAJE MITOLÓGICO EN IMÁGENES. 4. AUTOR, DESTINATARIOS Y ÉPOCA DE LA REDACCIÓN. 5. INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA GLOBAL.

1. TÍTULO Y CARACTERÍSTICAS LITERARIAS

Se describe bien con el vocablo ἀποκάλυψις (Ap 1,1) –literalmente «des-cubrimiento»– el contenido de este *Apocalipsis cristiano bajo la forma de cartas:* pues, en efecto, a las comunidades cristianas que viven en las tribulaciones de este mundo agitado por crisis se les des-cubre o re-vela (es decir, quitando el velo que encubre), el plan divino en la historia universal a través de la obra salvífica de Cristo. Jesucristo tiene la función histórico-teológica de provocar en la historia humana guiada por Dios la decisión definitiva para la ↗ salvación (Ap 1,1; 22,6: «lo que ha de suceder en breve»; cf. Dn 2,28). El Señor ascendido –designado 28 veces en el Apocalipsis como ↗ Cordero (ἀρνίον)– ha iniciado «ya ahora», mediante su muerte y resurrección, el dominio universal, pero la comunidad cristiana salvífica «todavía no» ha alcanzado la indestructible comunión de vida con Cristo (en unidad de acción con Dios). A quienes se mantienen fieles a la palabra de Dios y al testimonio de Jesucristo (cf. Ap 1,2.9; 6,9; 12,11; 20,4) se les exhorta a resistir frente a la presión de los padecimientos del presente. La ↗ carta como forma típica de comunicación protocristiana sirve para que el Apocalipsis sea leído y escuchado en los servicios cúlticos de la comunidad (cf. 1 Tes 5,27) y facilita, como «discurso profético» (cf. Ap 1,3; 22,7.10.18.19), el diálogo creativo entre Dios y los creyentes. La teología de la comunidad del Apocalipsis, cercana a la vida, puede, mediante la utilización del «género simbuléitico» (deliberativo) (Klaus Berger) de la carta, servir óptimamente al objetivo de motivar para una inconmovible confesión de Cristo.

2. ESTRUCTURA Y CONTENIDO

Dentro del «marco» (1,1-20: inicio del libro; 22,6-21: conclusión) se desarrolla un drama pleno de tensión: por un lado, la introducción a las cartas (1,4ss.) y las siete circulares (2,1-3,22) se corresponden con la visión de la llamada (1,9-20); por

otro lado, va en aumento, dentro de la sección apocalíptica central (4,1-22,5), la concentración de la acción hasta tal punto que los lectores o los oyentes con-viven los tres ciclos de plagas (7 sellos: 6,1-17; 8,1; 7 trompetas: 8,7-9, 21; 11,15-19; las 7 copas de la cólera: 16,2-21), en un movimiento trágico *in crescendo.* En óptica literaria, esta dinámica textual (Lambrecht: *«the encompassing technique»*) posibilita, mediante una orientación deliberada de todas las partes del texto, la grandiosa «revelación del nuevo mundo de Dios (del fin de los tiempos» (21,1-22,5). El inicio de la plenitud final anhelosamente esperada de la época salvífica se torna experimentable en la visión de la «Jerusalén que baja del cielo» (21,2-22,5). Lo que ya se había percibido en la visión del salón del trono (4,1-5,14: el Dios eterno es al mismo tiempo el Dios que actúa históricamente en Jesús), alcanza a través de cada una de las promesas concretas de salvación (7,1-17: se marca con un sello a los creyentes; 10,1-11,14: la esperanza de la redención; 12,1-14,20: lucha victoriosa del pueblo de Dios contra el poder satánico del mundo; 17,1-20,15: derrocamiento de las instituciones anticristianas) su cima culminante: Dios, que se ha revelado en Jesucristo como «aquel que es, que era y que ha de venir» (la fórmula de los tres tiempos: 1,4.8; 4,8), vive en el seno de la comunidad salvífica plenamente redimida (una imagen de la Iglesia en su consumación escatológica).

3. Lenguaje mitológico en imágenes

La secuencia de visiones y audiciones permite reconocer un principio estructural generativo que hunde sus raíces en la acumulación de las vivencias históricas del pueblo doliente de Israel. Con mirada retrospectiva sobre los (cerca de 580) textos bíblicos (veterotestamentarios) (p. ej., Ez 1; 4; 40-48; Zac 9-14; Is 24-27; Dn 2,7; Joel...) y sobre las numerosas tradiciones de los ↗ apocalipsis del judaísmo temprano, se sintetizan en un estilo narrativo pletórico de imágenes las experiencias emocionales de los santos, se reinterpretan y actualizan y surge así (en progresión dinámica encauzada hacia la «nueva» Jerusalén) una orientación unitaria de la existencia para las comunidades cristianas que tienen que superar graves situaciones conflictivas. El Ap se opone a las lecturas (hoy habituales en la liturgia) de perícopas aisladas. Quiere ser entendido como una composición figurativa alegórico-simbólica coherente. (Los números contienen en este escrito una especial significación: 4: totalidad cósmica; 7: plenitud, perfección, consumación y, por tanto, 3½ es segura delimitación; 12: referencias a la historia de la salvación: las doce tribus de Israel y el círculo de los Doce de Jesús): la gematría (que tiene en cuenta el valor numérico de las letras) permite un lenguaje secreto (Ap 13,18: el 666 designa al emperador Nerón); el simbolis-

mo cromático henchido de fantasía (p. ej., Ap 4: visión del salón del trono de Yahveh) quiere llevar al lector o al oyente hasta la «ventana de la trascendencia». El simbolismo de los animales (dragón: Satán; la bestia del mar, el poder totalitario del Imperio Romano; la bestia de la tierra: la personificación del aparato de propaganda política) sólo puede entenderse mediante una mirada a los esquemas culturales de aquella época.

4. Autor, destinatarios y época de la redacción

A Juan (1,1.4.9; 22,8) se le presenta (en su condición de δοῦλος, ἀδελφός, σύνδουλος) en solidaridad con los creyentes de las siete comunidades destinatarias de las cartas (1,4). Testifica, como profeta autorizado por Dios (22,9), la verdad de lo visto u oído. Su patria parece haber sido Siria o Palestina, que abandonó a consecuencia de la guerra de los judíos contra Roma (66-70 d.C.), para trasladarse, en función de profeta ambulante, a la provincia romana de Asia, donde desarrolló su actividad en amplias zonas en torno a Éfeso. Escribe el Apocalipsis durante la etapa de su encarcelamiento en la isla de Patmos, en el archipiélago de las Espóradas. Su identificación (muchas veces sugerida a partir de Justino, dial. VIII, 1,4,) con Juan, el hijo del Zebedeo (Jn 21,2) o con el autor del evangelio de Juan (↗ Escritos joánicos) pertenece a la especulación. Es seguro que los destinatarios del Ap son, en primera línea, los miembros de las comunidades que, a través de las siete cartas circulares ficticias (2,1-3,22) el autor describe con rasgos muy concretos. En aquellas siete ciudades en torno a Éfeso, en una zona de aglomerada condensación del culto imperial institucional, los cristianos estaban expuestos a la permanente tentación de acomodarse (sobre todo por razones profesionales) al estilo de vida pagano (y al sistema politeísta) de la sociedad helenista romana. Como época de la redacción puede señalarse, con gran probabilidad, el gobierno de Domiciano (81-96), cuyos delirios imperiales (se llamaba a sí mismo *dominus et deus*) fomentaban el culto al soberano: a través de demostraciones religiosas de lealtad se pretendía consolidar en Asia Menor la frontera oriental del Imperio romano. El crítico de aquella época, Juan, tenía que amonestar a sus comunidades en términos rigurosos frente a la tentación de compromiso con el culto imperial.

5. Interpretación teológica global

Aunque el autor menciona siete comunidades concretas, tiene siempre ante la mirada a la Iglesia universal; así se desprende del simbolismo del número 7 (totalidad, plenitud), de la situación de las comunidades, descrita con líneas transversales, y del plural empleado en las llamadas de advertencia («Quien tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias»:

2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Juan quiere «des-cubrir» a sus destinatarios la realidad de la historia universal: Al fondo de la dura batalla a vida o muerte que aparece en el primer plano contra los poderes opuestos a Dios, se encuentra Dios mismo, el vencedor único, que asegura a los creyentes que se han mantenido fieles a Cristo, a través del misterio pascual (muerte y resurrección de Jesús), la salvación celeste del fin de los tiempos. El Ap sería erróneamente interpretado en su totalidad si fuera utilizado como arsenal de estremecedoras imágenes apocalípticas para angustiar a hombres inseguros con escenas de pesadilla.

◆ Bibliografía: *Comentarios:* W. BOUSSET (KEK 16), Go 71971; H. KRAFT (HNT 16/2), Tu 1974; P. PRIGENT (CNT 14), P-LS 1981; Bill, vol. 3; J. ROLOFF (ZBK 18), Z 21987; H. RITT (NEB) 21), Wü 21988; E. LOHSE (NTD 11), Go 151993; U. B. MÜLLER (ÖTK 19), Gt-Wü 21995; H. GIESEN (RNT), Rb 1977. • *Estudios:* TRE 3, págs. 174-189 (A. STRÖBEL); G. MAIER, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche* (WUNT 25), Tu 1981; R. BEAUVERY, «L'Apocalypse au risque de la numismatique», RB 90 (1983), págs. 243-260; G. MAZZUCO, «A proposito di alcuni studi recenti sul'Apocalisse», RivBib 3 (1983), págs. 213-225; A. VÖGTLE, *Das Buch mit den 7 Siegeln,* Fr-Bs-V 21985; M. KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief,* Go 1986; J. LAMBRECHT (dir.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalypse dans le Nouveau Testament,* Gembloux-Lv 21986; O. BÖCHER, *Die Johannes-Apokalypse* (EdF 41), Da 31988; U. H. J. KÖRTNER, *Weltangst und Weltende,* Go 1988; J. W. TAEGER, *Johannes-Apokalypse und johannische Kreis* (BZNW 51), B 1988; F. D. MAZZAFERRI, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective,* B-NY 1989; L. L. THOMPSON, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire* NY-O 1990; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt,* St-B-Co 1991; H. REICHELT, *Angelus interpres – Texte in der Johannes-Apokalypse,* F y otros 1994; C. TRESMONTANT, *Enquête sur l'Apocalypse,* P 1994; D. LEE, *The Narrative Asides in the Book of Revelation,* Landham, NY-O 2002; G. BIGUZZI, *L'Apocalisse e i suoi enigmi,* Studi Biblici 143, Brescia 2004; ÍDEM, *Apocalisse,* Mi 2005; F. MARTIN, *L'apocalypse: Lecture sémiotique,* Ly 2004; D. L. BARR, (dir.), *The Reality of the Apocalypse: Rhetoric and Politics in te Book of Revelation,* Atlanta 2006; R. HERMS, *An Apocalypse for the Church and for the World: The Narrative Function of Universal Language in the Book of Revelation,* BZNW 143, B-NY 2006; J. F. T. CUADRADO, *Apocalipsis: estética y teología,* R 2007; A. SATAKE, *Die Offenbarung des Johannes,* KEK 16, Gt 2008; Y. SIMOENS, *Apocalypse de Jean: Apocalypse de Jésus Christ,* vol. 1, *Une traduction,* vol. 2, *Une Interprétation,* P 2008.

Hubert Ritt

APOCALÍPTICA

1. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LA APOCALÍPTICA DEL JUDAÍSMO TEMPRANO. 2. LA APOCALÍPTICA EN EL NUEVO TESTAMENTO.

1. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LA APOCALÍPTICA DEL JUDAÍSMO TEMPRANO

a) Puntos de arranque en el Antiguo Testamento. Las formas tardías de la profecía (Jl 2-4; Zac 9-14; Is 24-27; Ez 38-39), en las que parece insinuarse una superación de la antítesis nacional entre Israel y los gentiles, anticipaban ya, junto con el determinismo de la sabiduría tardía (cf. Jdt 9,5s.; Tob 14,5; Si 10, 4.8; 23,20; 33,8.10; 42,19) y con el círculo deuteronomista que, a pesar del Edicto de Ciro, del retorno de los *golá*, de la restauración de la ciudad y del templo, seguía insistiendo en la nefasta situación de Israel (Neh 9,5-37), las predisposiciones básicas. Con todo ello podía asociarse la ↗ escatología apocalíptica que, carente de una genuina preparación previa en la historia de la tradición, se orientaba hacia la esperanza de futuro de Israel. Todos estos elementos apuntaban hacia una «escatologización» de materiales más antiguos mediante la introducción del giro «al fin de los días» *según* Dn 2,28 (Gn 49,1; Nm 24,14; Dt 4,30; 31,29; Is 2,2; Jr 23,20; 30,24; 48,47; 49,38; Ez 38,16; Os 3,5; Miq 4,1). La contemporánea aceptación masiva de material procedente de religiones ajenas en el espacio de las tradiciones del judaísmo temprano entonces en proceso de formación debió resultar aún más natural debido a la circunstancia de que la resistencia contra la consolidación de las ambiciones de los seléucidas («griegos») puesta de nuevo en marcha por Antíoco III era de hecho un asunto *internacional* con mecanismos defensivos *de una misma* estructura en las heterogéneas expectativas nacionales sobre el futuro.

b) Los inicios especialmente en el Libro de Daniel. En perspectiva literaria, es en Dn 2,28-49 donde puede percibirse por vez primera la irrupción de la apocalíptica en las expectativas de futuro de Israel. Merecen en este sentido especial atención los vs. 28 y 29. El v. 28 se presenta como elemento constitutivo de una revisión instructiva: mientras que el redactor de las precedentes colecciones de «leyendas de Daniel» (Dn 1-6) todavía tenía ante los ojos la violenta eliminación por Dios del cuarto imperio mundial dominante en su época y la consiguiente aparición e implantación del reino de Dios para un futuro cercano (v. 29), los reelaboradores posteriores desplazaban –mediante la introducción de este v. 28– hasta el «fin de los días» este acontecimiento, también por ellos esperado, de una convulsión total y milagrosa de las relaciones de poder existentes. El curso del tiempo se rompía en el presente *anterior* y en el tiempo *posterior* a este fin. Situaban dentro de ese marco histórico «escatológico» sus sufrimientos durante la persecución religiosa de Antíoco IV Epífanes, inmediatamente antes de la irrupción de aquel «Fin».

Se anuncia así, por vez primera, lo específicamente «apocalíptico» como concepción completamente diferente de aquellas otras de las más antiguas tradiciones de Israel según las cuales la salvación debería hacerse realidad *en la historia*. Para los fieles de esta nueva fe «apocalíptica», la antigua «historia salvífica» de Israel no posee ya ninguna fiabilidad ni ninguna capacidad de analogía. No alimentaban, pues, su esperanza a partir de los antiguos modelos de las acciones salvadoras divinas, sino que ya sólo esperaban el «fin» que llevaría a su conclusión la actual historia de Israel «carente de salvación», un fin que Dios introduce y en cuya consumación se manifestará como factor determinante y ya sin restricciones el ↗ reino de Dios.

Un abandono tan abrupto de la ↗ historia de la salvación implicaba forzosamente una consecuencia decisiva. Si para los redactores apocalípticos del libro de Daniel las antiguas historias de salvación ya no tenían ninguna validez, se planteaba de forma ineludible la pregunta de dónde deberían buscarse, tras aquel «fin de los días», los perfiles de «Israel». Y no vacilaron en admitir por vez primera en el espectro de las tradiciones israelitas del judaísmo temprano un tipo de esperanza coherente con sus concepciones «escatológicas»: sólo mediante el milagro de la doble resurrección de los muertos «para la vida eterna» o «para el eterno oprobio» (Dn 12,2) se llevaría a cumplimiento, en aquel «fin de los días», la delimitación de Israel que, en el tiempo actual, es todavía fluctuante. Lo que «Israel» está llamado a ser tras aquel «punto final» sólo puede comprenderse como el milagro de que también más allá de las fronteras de la muerte sigue actuando Dios y de que esta acción incluye el juicio sobre Israel.

En la estela de esta «escatologización» de la concepción de la historia, a las declaraciones hímnicas concretas de las anteriores «leyendas de Daniel» sobre Dios (Dn 3,29: «él puede salvar»; Dn 4,34: «puede humillar»), vino a añadírsele una nueva afirmación: «el Dios de los cielos» puede «descubrir los misterios» (Dn 2,29; cf. 2,29s.47). Los redactores apocalípticos veían en acción el poder de Dios sobre todo en el hecho de que se anticipa al curso de la historia con proyectos de validez definitiva, de tal modo que ahora a los elegidos les resultaban imprescindibles los «descubrimientos de los misterios» para recibir información acerca del esperado colapso de las actuales relaciones de poder «al fin de los días».

Aspectos histórico-religiosos. Las anteriores derivaciones de la apocalíptica a partir de las profecías o de la «sabiduría» veterotestamentaria no son convincentes. De ahí que algunos investigadores busquen reacciones contemporáneas equiparables en el ámbito de las tradiciones orientales de su entorno. De hecho, pueden descubrirse elementos más antiguos en el *Oráculo de Histaspes*, redacta-

do por un grupo de magos persas, que puede fecharse con seguridad entre Antíoco I (294 o respectivamente 280-261 a.C.) y Seleuco IV (185-175 a.C.), y en el egipcio *Oráculo del alfarero,* en el que hay una referencia a la invasión de Antíoco IV (170-169 a.C.), que presentan las mismas repercusiones estructurales en el horizonte de las expectativas (que en modo alguno pueden calificarse como de orientación futuro-«escatológica») de los pueblos afectados por la voluntad helenizadora de los ↗ seléucidas que irrumpía por aquellas fechas con renovado ímpetu. Dado que las «leyendas de Daniel» y, por tanto, Dn 2, bajo ningún concepto pueden encuadrarse (al contrario que Dn 7,7s.) en los acontecimientos de Palestina bajo Antíoco IV, parece lógico situar aquella abrupta «escatologización» del anterior esquema histórico en el marco de los grandes imperios sucesivos de los neobabilonios, los medos y los persas y, finalmente, en el derrocamiento del cuarto y último imperio mundial, el de los griegos, a manos del imperio universal definitivo de Dios en el cercano «fin de los días» en la época de Antíoco III (242-187 a.C.). El proyecto de helenización militante de este monarca acabó por desencadenar, también en Palestina, una reacción de resistencia que puede percibirse, *con una misma estructura,* en los elementos contemporáneos de las profecías de Histaspes de Irán y en el *Oráculo del alfarero* de Egipto: la esperanza hasta entonces mantenida de una liberación en un espacio de tiempo no muy lejano inmanente en la historia y en el marco de un futuro nacional se transformó en «escatología» apocalíptica – en la esperanza en un proyecto de Dios sin analogía, no garantizado en la historia salvífica, «al fin de los días» (Dn 2,28).

c) Evolución posterior en el judaísmo temprano. La teología apocalíptica (= «escatología») gira en los escritos judíos (tardíos) sobre todo en torno a la idea de que en la historia no puede darse ningún avance hacia la redención y que, por tanto, la salvación no es el resultado ni de evoluciones intramundanas ni de la planificación de perspectivas humanas (cf. ya Dn 2,34.45; 8,25), sino que sigue siendo prerrogativa de Dios. Esta idea se materializó desde fechas muy tempranas (cf. Dn 7,23-26) en la concepción de que la redención sólo conseguiría imponerse a través de colapsos masivos totales de los que surgiría no la historia, sino el derrumbamiento de la historia. El discurso sobre *la redención como cataclismo* se convierte en *topos* literario que se expresa a través de estremecedoras imágenes y se condensa en una fórmula poco menos que estereotípica: guerras mundiales, revoluciones, pandemias, hambres y catástrofes económicas, pero también apostasía de Dios, olvido de la *torá,* inversión de todos los ordenamientos éticos y sociales, incluida la liquidación de las leyes de la naturaleza – todos estos elementos suelen figurar en los textos judíos antes de pasar a

hablar de la redención. Redención y optimismo del progreso son magnitudes mutuamente excluyentes.

En el estricto teocentrismo del modelo apocalíptico de la redención apenas había espacio para un redentor. ¿Qué tendría que hacer, si Dios se encarga de todo? Por eso, la apocalíptica del judaísmo temprano avanzó, *después de* Daniel, con lentos pasos y con muchas cautelas hacia la figura de un juez celeste, del ↗ Hijo del hombre que, con Dios o en nombre de Dios, debería llevar a cabo o preparar al menos el juicio final. Sólo mucho más tarde intentó esa apocalíptica construir una figura mesiánica que tuviera cabida en las ideas teológicas básicas, aunque de hecho inconciliable con ellas (por vez primera en *Henoc etiópico,* 90,37ss.). La actuación de este ↗ mesías se sitúa unas veces inmediatamente antes y otras incluso después del «fin». A continuación, esta figura podía morir o podía también seguir viviendo, o quedaba incluso totalmente escindida cuando, antes del «fin», entraba en acción y sucumbía el Mesías ben Joseph para luego, pero sólo después del «fin», mostrar al Mesías ben David: todo lo cual indica claramente que en un modelo de redención «apocalíptico» no existía ninguna oportunidad para la figura de un redentor.

El elemento «apocalíptico» tiene en los escritos del judaísmo un alcance mucho más vasto que en los «apocalipsis» clásicos, como Daniel, el ↗ *Libro de los jubileos* o la obra colectiva del *Libro de Henoc etiópico.* Desborda asimismo los límites del *Cuarto Libro de Esdras* y del *Baruc siríaco.* La apocalíptica impregnó también el ámbito de las actividades docentes de los rabinos y se la encuentra, por consiguiente, en la ↗ Mishná (cf. Sota fin). Aquí, el rasgo apocalíptico se oculta a menudo tras algunas frases aisladas o contamina conjuntos literarios más antiguos – como en el caso de los *Testamentos de los doce patriarcas.* De igual modo, una gran parte de la literatura de ↗ Qumrán está abierta a las concepciones apocalípticas, aunque por el momento no puede formularse ningún juicio definitivo sobre cuáles de los escritos del mar Muerto merecen la denominación de «apocalipsis» ni qué influencia ejercieron en la teología las ideas apocalípticas básicas. Hasta ahora, lo único seguro es que en épocas de angustia y de opresión la concepción apocalíptica del mundo pudo estar presente en todos los partidos y en todas las ideologías del judaísmo.

◆ Bibliografía: L. L. Grabbe y R. D. Haag, (dirs.), *Knowing the End from the Beginning: The Prophetic, the Apocalyptic, and their Relationship,* Lo-NY 2003; S. Beyerle, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptic,* Le-Boston 2005.

2. La apocalíptica en el Nuevo Testamento

Se discute la extensión y la importancia de las concepciones y los ma-

teriales apocalípticos elaborados en el Nuevo Testamento. Si se tiene en cuenta que se trata de un proceso de génesis de los textos protocristianos prolongado durante varios decenios, sólo con matizaciones puede hacerse luz sobre su relación con la tradición apocalíptica del judaísmo temprano. Además, la valoración de la contribución de las concepciones del mundo apocalípticas en los evangelios sinópticos pide una consideración distinta de la aplicada a las Cartas paulinas. Para la etapa de formación del naciente protocristianismo, la apocalíptica participaba en considerable medida de las consecuencias derivadas de la fe apocalípticamente integrada en la resurrección de Jesús (cf. 1 Cor 15,23-28). Hay que preguntarse, por otro lado, hasta qué punto puede integrarse la actuación del Jesús «histórico» en el marco de una visión apocalíptica global del mundo y si la interpretación apocalíptica del acontecimiento Cristo a través de los más antiguos testimonios y escritores protocristianos contaba con un apoyo prepascual.

Esta fe en la resurrección de Jesús provocó, en el campo de fuerzas de la espera del fin apocalíptico, la irrupción de esperanzas de futuro «escatológicas» vinculadas a los fenómenos de la espera próxima. También el conocimiento apocalíptico acerca del tiempo del fin ya iniciado con la resurrección de Jesús puso en marcha la concepción protocristiana de que el ↗ eón antiguo había sido privado de poder y de que estaba ya presente la salvación. Además, la circunstancia de que la fe en la resurrección de Jesús surgió en el centro de campos conceptuales de la apocalíptica judía temprana pudo transmitir ya a los primeros cristianos la conciencia de que se trataba de un acontecimiento axial que afectaba a la totalidad terrena y cósmica del universo, de la que deberían participar todos los pueblos mediante el impulso de la misión universal. Nunca, por consiguiente, debería perderse de vista que la posibilidad de percibir y de comprobar los inicios normativos del primitivo cristianismo dependen de una actitud positiva frente a la apocalíptica del judaísmo temprano y del protocristianismo.

◆ **Bibliografía:** Cf. las obras citadas en TRE 3, págs. 191, 200ss., 249ss., 255ss. • *Además:* P. PRIGENT, «Apocalyse et apocalyptique», RECHSR (47) 1973, págs. 280-299; J. J. COLLINS (dir.), *Apocalypse. The Morphology of Genre (Semeia 14),* Decatur (Georgia) 1979; K. KOCH y J. M. SCHMID (dirs.), *Apokalyptic* (WDE 365), Da 1982; D. HELLHOLM (dir.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East,* Tu[21] 1989; J. J. COLLINS, *Daniel,* GR 1984; G. K. BEALE, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John,* Lanham 1985; C. KAPPLER (dir.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà,* P 1987; U. H. J. KÖRTNER, *Weltangst und Weltende,* Go 1989; W. ZAGER, *Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutes-*

tamentlichen Forschung, F-Be 1989; J. Maier, *Zwischen den Testamenten,* Wu 1990, págs. 122-125; K. Müller, *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik,* St 1991; P. Metzger, *Katechon: II Thess 2,1-12 in Horizont apokalyptischen Denkens,* BZNW 135, B-NY 2005.

Karlheinz Müller

Apocatástasis

La apocatástasis ha pasado a ser, en el transcurso de la historia de la teología, un *terminus technicus* para expresar la idea de una reconciliación definitiva, al fin de los tiempos, de todos los seres en una creación que ha llegado a su consumación plena, con el acento puesto justamente en la «recuperación» de los perdidos y los condenados, incluidos también, a veces, los demonios. El uso mismo de la palabra se fundamenta en la Biblia y se inserta, también en ella, en un contexto escatológico, aunque sin ninguna referencia inmediata al mencionado significado específico. El sustantivo aparece una sola vez en Hch 3,21. En este pasaje se habla del cumplimiento, con la venida de Cristo, de todas las promesas de salvación. Es más frecuente el verbo ἀποκαθιστάναι: Hch 1,6 en sentido cristológico-mesiánico; Mc 9,12 par. aplicado a Elías (anticipado en Mal 3,24). En otros pasajes de los LXX se emplea el término en el sentido de la reposición de Israel en el lugar (o en la posesión) que le corresponde. Así, los LXX empalman con la significación griega básica: volver a colocar las cosas en su situación anterior. Esta significación otorga al sustantivo apocatástasis una amplia gama de contenidos: «renovación», «restitución», «recuperación de la salud», «regeneración política». En la astronomía, la apocatástasis señala el recomienzo en el cambio de las edades del mundo. Se registra, pues, una coordinación entre el antiquísimo esquema mítico-cosmológico de la salvación y sus múltiples variaciones y el retorno, al fin de los tiempos, a un origen intacto e incluso mejorado y se abre una vía de acceso a las especulaciones filosóficas sobre un curso circular eterno con renovaciones periódicas. Hch 3,21 y 1,6 remite a un contexto mesiánico-escatológico y se sitúa, por tanto, en el marco de los problemas de la escatología y la soteriología bíblica que no pueden resolverse sólo a partir del contenido conceptual de la apocatástasis. Aquí tiene su fundamento el giro salvífico definitivo, no periódicamente repetible, de la actual inclinación afectuosa de Dios (cf. por ejemplo Dt 30,3). También el motivo, muchas veces testificado en la Biblia, de la salvación desde el origen se debe coordinar, en definitiva, con la convicción de que la consumación final plena es la nueva acción de Dios por excelencia, que es insuperable, porque consiste en la comunicación plena, total, sin reservas, de Dios y en el correspondiente comportamiento humano que da su respuesta de-

finitiva (reino de Dios). Para llegar a su concepción de la apocatástasis, Orígenes se inspira en pasajes neotestamentarios que no emplean este término específico expreso. Orígenes estaba influido en gran medida por 1 Cor 15,22-28.54-57 (también Flp 2,6-11), donde se arroja luz sobre la dinámica de una salvación universal por Cristo: la creciente pertenencia de toda la realidad a Cristo y la pertenencia de Cristo (es decir, el reino de Cristo desde su propia fuerza interior), a Dios con el objetivo último de que Dios sea todo en todos. De todas formas, este esquema escatológico no aporta ninguna respuesta a la pregunta de si todas las personas experimentarán el reino de Cristo y de Dios como su consumación plena propia o si se da una exclusión última y definitiva de la vida con Cristo en Dios para quienes cometen pecados mortales. Por un lado, se dan en el Nuevo Testamento enunciados de salvación universal de gran densidad (cf. por ejemplo Rom 11,32; Jn 12,32). La universalidad de la salvación es entendida en términos estrictos desde Cristo y se halla actualmente al servicio de la proclamación del evangelio y de su aceptación «para todos los que creen» (en Cristo: Rom 3,33; 10,4). El motivo dominante de la compasión de Dios se muestra, una vez más, con rasgos abundantemente misteriosos, en la certeza con que Pablo espera la redención «de todo Israel» – no, ciertamente, dejando de lado a Cristo, pero de todas formas a pesar de que la actual mayoría judía no aceptaba el cristianismo (cf. Rom 3,26). Por otro lado, el mismo Pablo habla con gran insistencia del juicio, y precisamente del que recaerá sobre él mismo (1 Cor 4,3ss.), si bien es cierto que ni en este caso ni en otros del Nuevo Testamento el motivo del juicio está construido como un elemento constitutivo de la doctrina escatológica. Se inserta más bien en el tema central de la responsabilidad humana ante Dios (o ante Cristo), y más en concreto en la idea de que sólo Dios (Cristo) es competente para emitir un juicio definitivo sobre los hombres y sobre las consecuencias de su comportamiento. El motivo del juicio, importante a lo largo de toda la Biblia, adquiere incluso en el Nuevo Testamento un singular rigor cuando se acentúa de una manera tan inequívoca la responsabilidad del hombre en su destino eterno. No hay aquí ningún estrechamiento del mensaje de la gracia, sino más bien un desafío a la libertad del hombre para el amor. Por otro lado, se perfila la posibilidad –una posibilidad no meramente especulativa– de la pérdida de la salvación si el hombre se cierra obstinadamente al amor «revelado» de Dios. Y, sin embargo, toda esta predicación sobre el juicio no pretende ser una enseñanza positiva sobre un estado final escatológico sino que quiere motivar, como *uno* de los aspectos de los evangelios, para un comportamiento activo de conversión y de esperanza. Cobra nueva actualidad el problema de la apoca-

tástasis en conexión con la doctrina de la reencarnación. No es éste un tema bíblico (no resultan convincentes los intentos por establecer puntos de conexión con determinados pasajes concretos). Frente a la concepción de un progresivo perfeccionamiento en el curso de varias vidas, se sitúa la enseñanza bíblica de la significación única y singular de la vida como espacio de tiempo suficiente para el juicio y la salvación de Dios (pasaje característico: Heb 9,27).

◆ Bibliografía: ThWNT 1, págs. 386-392; 2, págs. 930-943; RAC 1, págs. 510-516; TRE 10, págs. 310-363; RGG³, págs. 1693-96 (con bibliografía): SM 1, págs. 231-234 (con bibliografía) (trad. cast. *Sacramentum mundi,* Ba 1972-1976); E. Staehelin, *Die Wiederbringung aller Dinge,* Bs 1980; W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen,* M 1966; J. Daniélou, *L'Être et le Temps chez Gregoire de Nysse,* Le 1970, págs. 186-226; J. W. Breuning, «Zur Lehre von der Apokatastasis», IkaZ 10 (1981), págs. 19-31; H. U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?* Ei-Tréveris ²1989 (con bibliografía); ídem, «Apokatastasis», TThZ 97 (1988), págs. 169-182; ídem, *Kleiner Diskurs über die Holle,* Ostfildern ²1987; H. Crouzelles, *Origène,* P 1985, págs. 331-342; G. Greshake, *Gottes Heil-Glück des Menschen,* Fr 1984, págs. 245-276; ídem, *Ungewisses Jenseits? Himmel-Holle-Fegefeuer,* D 1986, págs. 72-94.

Wilhelm Breuning

Apócrifos

1. Concepto. 2. Los apócrifos del Antiguo Testamento. 3. Los apócrifos del Nuevo Testamento.

1. Concepto

Los apócrifos son escritos «secretos» que no han entrado en el canon de la Biblia pero que, a juzgar por su título o por su supuesto origen (una persona del Antiguo o del Nuevo Testamento), podrían tener derecho a ello. Es el vocablo helenista aplicado a la literatura religiosa egipcia, también a los textos mágicos (p. ej., PG 13, págs. 343s., 731s.), gnósticos y otros (EvTh, TU 101, pág. 26; LibTh, TU 138, pág. 24), que exigen un comportamiento secreto (PG 12, pág. 321; EpJac 1,10ss.: TU 136, pág. 8). En la concepción de la Iglesia antigua son textos heréticos (gnósticos) y es asimismo la denominación aplicada a los libros de los LXX no admitidos en el ↗ canon judío (deuterocanónicos). Hoy día siguen empleando esta misma terminología las Iglesias protestantes, mientras que a todos los demás escritos apócrifos se les llama ↗ pseudoepígrafos.

◆ Bibliografía: ThWNT 3, págs. 979-999 (A. Oepke); PGL, págs. 198s. (con documentación justificativa); RAC 1, págs. 516-520 (G. Bardy); J. Leipoldt y S. Morenz, *Heilige Schriften,* L 1953, págs. 88-114; W. Speyer, «Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike», *Hypomnemata* 24 (1970); ídem, *Die literarische Fälschung im heidnischen*

und christlichen Altertum, M 1971; TRE 3, págs. 289-296 (H. P. RÜGER); NTAPO 1, págs. 6s.; AUGL 1/3, págs. 385-391 (O. WERMELINGER); A. QUACQUARELLI, *Complementi interdisciplinari di Patrologia,* R 1989, págs. 223-272; DEB, págs. 109-112.

2. LOS APÓCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Los apócrifos del Antiguo Testamento surgieron en parte en el judaísmo helenista de Egipto, por ejemplo *Aristeas, 3 y 4 Mac, 3 Esdras, Henoc eslavo, Oráculos sibilinos, Oración de Manasés,* y parte en Siria, como *Baruc griego,* o en Palestina, como los *Salmos de Salomón,* el *Libro cuarto de Esdras, Baruc siriaco,* en círculos fariseos o qumránicos, como el *Libro de los jubileos, Henoc etiópico, Testamentos de los doce patriarcas, Ascensión de Moisés, Martirio de Isaías, Vida de Adán.* Se han encontrado en ↗ Qumrán testimonios de una hasta ahora desconocida *Oración de Nabonid* y de las *Visiones de Amrán,* padre de Moisés (P. W. Skehan, DBS 9, págs. 822-828). Entre los escritos gnósticos coptos de ↗ Nag Hammadi se encuentran un *Apocalipsis de Adán, Paráfrasis de Sem, Estelas de Set* y un *Evangelio de Eva.*

◆ Bibliografía: *Ediciones:* J. P. MIGNE, *Dictionnaire des apocryphes,* P 1856-1858; A. M. DENIS y M. DE JONGE, *Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece,* Le 1970ss; P. RIESSLER, *Altjüdische Schriftum ausserhalb der Bibel,* Au 1928; reimpresión Hd 1966; J. BONSIRVEN, *La Bible apocryphe en marge de l'Ancien Testament,* P 1953; W. G. KÜMMEL (dir.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischen Zeit,* JSHRZ; A. DÍEZ MACHO (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento,* Ma 1982ss.; J. H. CHARLESWORTH (dir.), *The Old Testament pseudepigrapha,* Garden City 1983-1985. ◦ *Enciclopedias y concordancias:* C. A. WAHL, *Clavis librorum Veteris Testamenti Apocryphorum philologica. Indicem verborum in libris pseudepigraphis usurpatorum adiecit J. B. Bauer,* Graz 1972; A.-M. DENIS e Y. JANSSENS, *Concordance latine du Liber Jubilaeorum sive parva Genesis,* Turnhout 1973; J. B. BAUER, *Clavis Apocriyphorum Supplementum: Grazer Theolog. Stu. 4,* Graz 1980; W. LECHNER-SCHMIDT, *Wortindex der lateinisch erhaltenen Pseudepigraphen zum Alten Testament,* Tu 1990. ◦ *Estudios:* G. DELLING, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1965,* TU 106; A. M. DENIS y M. DE JONGE, *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha,* Le 1970ss.; A. M. DENIS, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'AT,* Lo 1970; J. MAIER y J. SCHREINER, *Literature und Religion des Früh-judentums,* Wu 1973; G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish literature between the Bible and the Mishna,* Fi 1981; J. M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library,* San Francisco 1981; P. GRELOT, «Los apócrifos (o pseudoepígrafos) del judaísmo palestino», en A. GEORGE y P. GRELOT (dirs.), *Introducción críti-*

ca al Nuevo Testamento I, Ba 1982, págs. 134-149; M. E. Stone, *Jewish writings of the second temple period,* Assen 1984; E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús,* Ma 1985; ANRW II,20/1 (1987); O. Kaiser, *The Old Testament Apocrypha: An Introduction,* Peabody 2004.

3. Los apócrifos del Nuevo Testamento

Los apócrifos del Nuevo Testamento –de ordinario en griego, más tarde también en latín y en otras lenguas– siguen los géneros literarios del Nuevo Testamento: ↗ Evangelios (con frecuencia sólo fragmentariamente conservados), ↗ Hechos de los apóstoles, ↗ Cartas y ↗ Apocalipsis.

◆ Bibliografía: *Ediciones:* J. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* H 1703-1719; M. R. James, *The Apocryphal New Testament,* O y otros 1924; F. Amito, *Évangiles apocryphes,* P 1952; W. Michaelis, *Die apokryphen Schriften zum Neuen Testament,* Bremen ³1962; A. de Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos,* Ma ³1963; J. B. Bauer, *Die neutestamentliche Apokryphen,* D 1968; M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento,* 3 vols., Turín 1966, 1969, 1975 (con bibliografía); L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento,* 2 vols., Turín 1971; M. Krause y K. Rudolph, *Die Gnosis, II: Koptische und mandäische Quellen,* Z 1971; J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library,* San Francisco 1981; F. Bovon y otros, *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen,* G 1981. • *Estudios:* Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur,* B 1975, págs. 485-718; TRE 3, págs. 316-362 (R. McLachlan Wilson); CANT.

Johannes B. Bauer

Apolo

Forma abreviada de nombres personales, como Apolonio, Apolónides. Según Hch 18,24-19,1; 1 Cor 1,12; 3,4.5.6.22; 4,6; 16,12; Tit 3,13, era un judeocristiano de Alejandría, de magnífica formación retórica y exegética. Las afirmaciones paulinas y lucanas concuerdan en que Apolo actuó como misionero lleno de espíritu en Corinto y Éfeso, donde gozaba de una excelente reputación, pero discrepan en que, según Hch, Apolo «sólo conocía el bautismo de Juan», tuvo que ser instruido en Éfeso por Priscila y ↗ Áquila y a continuación se trasladó a Corinto, con una recomendación de la comunidad, para desarrollar allí sus actividades. La exposición de los Hechos responde a la deliberada intención lucana de poner el énfasis en que Apolo estaba subordinado a la comunidad eclesial y a la actuación de Pablo.

◆ Bibliografía: E. Schweizer, *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments,* Z 1970, págs. 71-79; W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter,* Nk 1979, págs. 37-41; EWNT 1, págs. 328s (H. Merkel); M. Wolter, «Apollo und die ephesin. Jo-

hannesjünger», ZWNT 78 (1987), págs. 49-73.

Alfons Weiser

Apóstol

1. Datos lingüísticos. 2. Líneas básicas de una historia del concepto en el cristianismo primitivo.

1. Datos lingüísticos

En los escritos neotestamentarios, el sustantivo ἀπόστολος se utiliza casi exclusivamente para designar a los llamados a proclamar el evangelio (así sobre todo en el caso de Pablo), aunque el término se aplica también a los ↗ Doce (Mc 3,14 par.; 6,30 con 6,7), a las autoridades de la primitiva comunidad («los apóstoles anteriores a mí», Gál 1,17.19) y a los «doce apóstoles» como los ↗ «testigos fundamentales de la resurrección de Jesús» (Hch 1,22). Sólo en Heb 3,1 se dice también de Jesús que es «apóstol» – en una cierta analogía con la concepción joanea de Jesús como el Hijo «enviado» por el Padre (Jn 3,17 y otros).

Debe excluirse, al parecer, una derivación del uso neotestamentario respecto del griego profano, donde el sustantivo ἀπόστολος tiene a veces ciertamente el sentido de «mensajero», «enviado» (Heródoto, *Historia* I, 21; V, 38), o alude al envío de una flota o de un ejército, o a la misma flota enviada, pero que, en conjunto, no permite detectar elementos específicos significativos equiparables a los del Nuevo Testamento (Bauer, 200). Más cercano está el precedente lingüístico arameo *šalīaḥ* (hebreo *šalūaḥ*, participio pasivo de שלח *[šlḥ]*, enviar, en conexión con el semita paleooriental «derecho de los enviados» (Roloff, TRE 3, pág. 432), según el cual «el enviado es como él (es decir, como el que le envía)», testificado con este sentido en Berakot 5,5 y, en el Nuevo Testamento, en Jn 13,16. No ha podido demostrarse la derivación del concepto neotestamentario de apóstol a partir de una institución *šālīaḥ* (Regenstorf). No obstante, el uso veterotestamentario judío de *šlḥ* pudo haber ejercido una influencia determinante en el origen y la formación del concepto de apóstol en el primitivo cristianismo.

2. Líneas básicas de una historia del concepto en el cristianismo primitivo

a) La presencia de la palabra ἀπόστολος en el Nuevo Testamento figura casi siempre (34 veces) en el *Corpus Paulinum* y en la doble obra lucana. Los testimonios restantes se reparten entre Mt (1), Mc (2), Jn (1), Heb (19), 1 Pe (1), 2 Pe (2), Jud (1) y Ap (3). Estos datos reflejan la especial acuñación teológica del concepto a través de Pablo y Lucas.

b) En Gál 1,17 habla Pablo de «los apóstoles anteriores a mí». Y menciona concretamente a Cefas, ↗ Santiago (v. 19) y ↗ Juan (2,7). Pablo da por supuesto un sólido círculo de apóstoles «en Jerusalén y su entorno» (Schnackenburg, pág. 343), del que formarían parte otras per-

sonas aquí (en 1,19) no mencionadas. 1 Cor 15,17ss. confirma esta hipótesis, pues el mismo Pablo se autoclasifica como el «último de todos» los pertenecientes a este círculo (1 Cor 15,7ss.). El elemento constitutivo de los apóstoles es que se les haya aparecido el Resucitado, pues en virtud de esta aparición adquirían la ↗ misión y el mandato de ser sus testigos o respectivamente de proclamar el evangelio (1 Cor 9,1; Gál 1,11s.). 1 Cor 12,28 permite conocer, además, a través de la tríada «apóstoles, ↗ profetas, ↗ maestros» dentro de la lista de los carismas, una concepción que se remonta a fechas muy tempranas y sería originaria de Antioquía, según la cual se entendería que el apóstol es un predicador misionero llamado a esta función por el Espíritu Santo. Pertenecían a este grupo, según Hch 13, 1ss., también Pablo y ↗ Bernabé (cf. 14,4.14) y otros predicadores, entre ellos, según Rom 16,7, ↗ Andrónico y ↗ Junias (o Junia, que vuelve a ser hoy día la lectura preferida). Ante las dificultades con que topaba su misión a los gentiles liberados de la ley, y bajo la presión de la necesidad de legitimación, Pablo decidió apoyarse con mayor determinación en la concepción jerosolimitana del apostolado, por ejemplo en Gál 2,7ss.: el servicio del apostolado (ἀποστολή) de ↗ Pedro entre los circuncisos se corresponde con el de Pablo (y Bernabé) entre los incircuncisos. 1 y 2 Cor, Gál y Rom testifican el progreso del perfil de su concepción teológica del apóstol en el curso del enfrentamiento con sus adversarios e impugnadores, un progreso en virtud del cual se establece una conexión entre la proclamación del evangelio y el servicio conmemorativo y garantizador de la *koinonía* de la Iglesia universal prestado a las comunidades.

c) La importancia fundamental de la proclamación apostólica de la época inicial se corresponde con el hecho de que «los apóstoles» en Ef 2,20; 3,5 se convierten, junto con los profetas (protocristianos), en la «norma de la tradición» (Merklein, pág. 394) para la Iglesia de la época postapostólica. En Lucas sobre todo se detecta un interés «postapostólico» por los apóstoles. Bajo la figura de los «doce apóstoles» llamados personalmente por Jesús (Lc 6,13-16, con una lista de nombres parcialmente diferente de la de los par. Mc 3,17ss.; Mt 10,2ss.), deben garantizar a la Iglesia, vinculada a su testimonio, la continuidad entre el Jesús terreno y el Señor resucitado (Hch 1,21s.).

d) Los escritos neotestamentarios, considerados en su conjunto, no testifican un concepto unitario de «apóstol» o de «apóstoles». (Aparece, además, una peculiar utilización en el caso de los «apóstoles de la comunidad» [2 Cor 8,23; Flp 2,25]: son «enviados de la comunidad» con un encargo específico). Se descubre, no obstante, en los diversos niveles de la formación del concepto, la presencia de elementos básicos persistentes en la intelección protocristiana de la idea del apóstol. Forman parte de esta intelección la misión inves-

tida de poder, concedida en definitiva por el Kyrios ascendido, para la proclamación del evangelio y para la fundación –unida a esta misión– de comunidades y la permanente vinculación de las comunidades al testimonio de los apóstoles.

◆ Bibliografía: ThWNT 1, págs. 397-448 (K. H. Rengstorf); H. von Campenhausen, «Der urchristliche Apostel-Begriff», StTh (1947), págs. 96-130; J. Roloff, *Apostolat-Verkündigung-Kirche,* Gt 1965; K. Kertelge, «Das Apostel-Amt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung», BZ NF 14 (1970), págs. 161-181; H. Merklein, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief,* M 1973; R. Schnackenburg, «Apostel vor und neben Paulus», en ídem, *Schriften zu NT,* M 1971, págs. 338-358; F. Hahn, «Der Apostolat im Urchristentum», KuD 20 (1974), págs. 54-77; TRE 3, págs. 430-445 (con bibliografía) (J. Roloff); EWNT 1, págs. 342-351 (con bibliografía) (J.-A. Bühner); *Catholicisme* I, págs. 732-734; NBLex 1, págs. 135s. (R. Schnackenburg); R. A. Ederle, *Discípulos y Apóstoles de Jesús: la relación entre los discípulos y los Doce según Marcos,* R 2008.

Karl Kertelge

Apóstoles, cartas de los

1. Carácter y finalidad. 2. División.

1. Carácter y finalidad

Las cartas de los apóstoles son una proclamación corta (la brevedad es la única característica común de las cartas antiguas), comunicada por escrito, dotada de autoridad o al menos de carácter cuasi-oficial, a menudo vinculada a una situación y a unos destinatarios concretos, que presupone siempre que el autor no se encuentra en el lugar de los lectores. La antigua hipótesis (así A. Deissman) de que pudo tratarse de cartas privadas (espontáneas, de persona a persona) y no de epístolas (cartas ficticias, como, sobre todo, Heb), partía de una falsa alternativa, porque mientras tanto se han descubierto antecedentes de este género literario en cartas de los profetas y de la diáspora en el Antiguo Testamento y en el judaísmo y en las cartas de los filósofos en el ámbito griego. Todas ellas tienen como elemento común el frecuente fenómeno de la ↗ pseudoepigrafía. El carácter semioficial de las cartas neotestamentarias se manifiesta en la utilización de un formulario ya acuñado, frecuente sobre todo en Pablo, que consta de una introducción (nombre y título del remitente en nominativo, destinatarios en dativo, con mención del lugar, el saludo de bendición «gracia y paz a vosotros» [con variantes]), proemio (acción de gracias por la buena situación de la comunidad o alabanzas, que incluyen a los interpelados y al remitente) y conclusión (a menudo: «la gracia [de nuestro Señor Jesucristo] esté con vosotros»). En una serie de cartas se detecta una división en dos partes, una más bien sistemática y otra ética. Las recientes investigacio-

nes destacan sobre todo los puntos de contacto entre las cartas y la retórica del mundo antiguo.

2. División

En el canon del Nuevo Testamento se distingue entre el *Corpus paulinum* (Heb incluido) por un lado y las Cartas católicas por otro (Sant, 1 y 2 Pe, 1-3 Jn, Jud). Desde el punto de vista formal, también Ap es una carta. – Dentro del *Corpus paulinum* se distinguen los *homologumena,* es decir, las cartas indudablemente auténticas de Pablo (Rom, 1 y 2 Cor; Gál, Flp, 1 Tes, Flm), los *antilegomena,* es decir, cartas de dudosa autenticidad (Col, Ef, 2 Tes y las Cartas pastorales, a saber, 1 y 2 Tim y Tit). La atribución de Heb a Pablo ha sido casi siempre discutida y en la reciente investigación nadie se la atribuye. Puede abrirse una nueva división según que se trate de cartas dirigidas a una persona concreta y determinada (Flm, 1 y 2 Tim, Tit, 3 Jn) o a comunidades (todas las restantes). Entre estas últimas se puede también distinguir entre las que están dirigidas a varias comunidades (o a ninguna en concreto), es decir, cartas encíclicas (Sant, 1 Pe, Ap, Ef [la mención «en Éfeso» del inicio, 1,1 es, para la crítica actual, secundaria], Heb, 1 Jn) o a una comunidad concreta.

◆ Bibliografía: P. Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen* Tu [2]1912; E. Lohmeyer, «Briefliche Grussüberschriften», ZNW 26 (1927), págs. 158-173; O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe,* Stuttgart 1933; A. Eschlimann, «La rédaction des épîtres pauliniennes», RB 53 (1946), págs. 185-196; K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testament,* Hd 1987; F. Schnider, *Das paulinische Briefformular,* Le 1985; W. Probst, *Paulus und der Brief,* Tu 1991.

Klaus Berger

Apóstoles, Decreto de los

↗ Decreto de los apóstoles.

Áquila y Prisca (Priscila)

Según Hch, Áquila (judío del Ponto) y su mujer Prisca, expulsados de Roma a consecuencia del Decreto sobre los judíos del emperador Claudio, se establecieron en Corinto, donde acogieron a Pablo, que ejercía, igual que ellos, el oficio de fabricante de tiendas de campaña (18,2s.). Más tarde, se trasladaron con el apóstol a Éfeso (18,18s.), donde instruyeron a ↗ Apolo (18,26). Si Rom 16 tiene a esta comunidad como destinataria, Áquila y Prisca se encontraban en Roma. Por razones personales, Pablo se sentía en deuda de gratitud con ellos (Rom 16,4a; cf. 2 Cor 1,8ss.). De todas formas, su destacada posición en los saludos (Rom 16,3; 1 Cor 16,19; cf. 2 Tim 4,19) podría también deberse a la labor que realizaban. Según Rom 16,4b «todas las iglesias de los gentiles» deberían estarles agradecidas. Pablo los llama «mis colaboradores en Cristo Jesús» (Rom 16,3), lo

que no significa que dependieran de él. Al parecer, desempeñaban tareas misioneras como matrimonio independiente (Hch 18,26), aunque es muy probable que fuera Pablo, siempre mencionado en primer lugar, quien ejerciera el papel dirigente. La circunstancia de que pusieran su casa a disposición de las reuniones de la comunidad (1 Cor 16,19; Rom 16,6) formaba también parte de su programa específico de consolidación de las comunidades desde el interior.

◆ **Bibliografía:** E. Schüssler Fiorenza, «Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung», Conc(D) 12 (1976), págs. 3-9; W.-J. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter,* Nk 1979; H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum,* St 1981, págs. 21-26; P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten drei Jahrhunderte,* Tu 1987, págs. 156-164.

Helmut Merklein

Arabá

Topónimo, derivado del apelativo «desierto», que en el Antiguo Testamento designa la zona desértica del círculo visual del antiguo Israel: la fosa meridional del Jordán (en árabe *el-Ġōr*), con el mar Muerto (en hebreo: «mar de la Arabá») y la prolongación del hundimiento tectónico hasta el mar Rojo (árabe: *Wādī l-'Araba*). En la Arabá se encuentra el mar Muerto, sin desagüe, cuya lámina de agua marca el punto más profundo de la superficie terrestre (cerca de 400 m bajo el nivel del Mediterráneo). El descenso hasta la Arabá desde la región montañosa jordana occidental y oriental lleva directamente desde la zona climática mediterránea a la sahara-índica. En el sur de la Arabá se laboreaba desde el Neolítico el mineral de cobre. Al parecer, sólo desde la época persa se convirtió esta región en vía de comunicación norte-sur (Dt 2,8; Nm 33, 36-43). En fechas anteriores, el camino de acceso hacia ↗ Elat o Esión Guéber corría a través del ↗ Négueb o de ↗ Edom.

◆ **Bibliografía:** Abel, *Géographie de la Palestine,* I, P 1933-37, págs. 360-362; EJ III, págs. 231-232; O. Keel y M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel,* vol. 2, Z-Go 1982, págs. 235-308.

Erns Axel Knauf-Belleri

Arabia

1. Datos generales. 2. Historia de las religiones prehistóricas e historia bíblica.

1. Datos generales

Arabia es la más occidental de las tres grandes penínsulas de Asia meridional, con cerca de 3,5 millones de km², aislada de África por el mar Rojo (y el canal de Suez). En el norte, está separada de los pliegues montañosas de Anatolia e Irán por una zona deprimida longitudinal, el llamado Creciente Fértil que, desde el golfo Pérsico, pasando por Irak (Mesopotamia), Siria, Líbano e Israel, se extiende has-

ta el mar Mediterráneo. Este espacio se articula políticamente en los Estados de Arabia Saudí, Yemen, Omán, Emiratos Árabes Unidos, Qatar, Bahrein y Kuwait. Son también arábigas algunas zonas de Irak y de Jordania. El centro nuclear de la población y de la economía se halla concentrado en un espacio marginal relativamente cercano al mar, con anchuras variables. Sólo esta franja periférica –Yemen en el sur, los Estados levantinos e Irán meridional en el norte y Omán en el este– reciben precipitaciones lluviosas suficientes para una agricultura de regadío. En las regiones interiores de este espacio predominan desiertos y estepas apenas aprovechables, con asentamientos y cultivos de oasis muy dispersos.

2. Historia de las religiones prehistóricas e historia bíblica

Arabia es una región marginal apartada de las grandes vías de comunicación en la que, frente a la presión ejercida desde el III milenio a.C. por el «Creciente Fértil», más evolucionado, sobrevivieron antiquísimas formas de vida social y religiosa. La religión paleoarábiga se caracteriza por la veneración de árboles, piedras y montañas sagradas, consideradas como manifestaciones de los dioses. Los nombres de las divinidades son casi siempre epítetos cuya variedad puede reducirse, entre las tribus, a un dios y una diosa (Al-Lat), mientras que en los asentamientos de los oasis (Taimā', Palmira, Arabia meridional) a la pareja divina suele añadírsele un dios más joven. Los apelativos se independizan hasta convertirse en nombres propios cuando los adoradores se dividen en diferentes grupos («teogénesis sociológica religiosa»). Las referencias astrales (el Sol, la Luna y Venus) de estas divinidades están vinculadas al curso anual, y más en particular a las estaciones lluviosas. En las inscripciones paleoárabes septentrionales (s. VI a.C.-III d.C.), los adoradores apenas establecen diferencias entre las divinidades, a pesar de la diversidad de los nombres. Cualquiera de las divinidades puede intervenir en todo. Fueron innovadoras las tribus de pastores/agricultores de Arabia en el sentido de que ya desde el III milenio a.C. y paso a paso consiguieron domesticar camellos y, en los inicios del primer milenio, lograron la simbiosis de hombre y camello, es decir, la vida y la cultura beduinas. En ↗ Madián, en el noroeste de Arabia, puede comprobarse la existencia, en los siglos XIII/XII a.C., de una cultura agrícola-artesana todavía sedentaria, pero que ya se dedicaba a la cría de camellos. A partir del s. IX a.C. se encuentran en el norte de Arabia tribus guerreras capaces de apacentar grandes rebaños de camellos, que en Gn 25,12-17 figuran como hijos de ↗ Ismael. El florecimiento económico de la zona mediterránea derivado de la exportación de incienso originó, desde el s. VIII a.C., una afluencia de capital hacia Arabia que se convirtió, de forma directa e indirecta, en la base de la fundación de los antiguos

Estados árabes (sabeos, mineos) y de las dinastías clientelares de Arabia septentrional, al servicio de las grandes potencias del momento (Guesen, Neh 2,19; 6,1.6). La imposibilidad de dedicar este capital a inversiones productivas llevó al consumo de prestigio de las capas tribales superiores y al consiguiente estereotipo generalizado en la Antigüedad de «Arabia feliz» que también el autor de Job da por supuesto. Esta evolución alcanzó su punto culminante en el reino ↗ nabateo.

◆ Bibliografía: J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums, gesammelt und erläutert,* B ²1897; G. Ryckmanns, *L'Arabie antique et la Bible,* Fi 1934 (reprod. M 1969); ídem, *Les religions arabes préislamiques,* Lv ²1951; W. Caskel, «Die alten semitischen Gottheiten in Arabien», en *Le antiche divinità semitiche,* bajo la dir. de S. Moscati, R 1958, págs. 95-117; H. von Wissmann, *Über die frühe Geschichte des Sabäerreiches. Die Geschichte von Saba,* vol. 1., V 1975; ídem, *Die Geschichte von Saba,* vol. 2: *Das Grossreich der Sabäer bis zu seinem Ende im frühen 4. Jh. vC.,* dir. por W. W. Müller, V 1982; E. A. Knauf, *Ismael, Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens in 1. Jahrestausend v. Chr,* Wi 1985; ídem, *Midian* Wi 1988; ídem, «Hiobs Heimat», WO 19 (1988), págs. 65-83; J. Henninger, *Arabia Sacra. Aufsätze zur Kultur-Geschichte Arabiens und seiner Randgebiete,* Fri-Go 1989.

Ernst Axel Knauf-Belleri

Arad

(Hebreo עֲרָד *['ărād],* «páramo»; según otra versión «onagro, asno salvaje»), ciudad y fortaleza fronteriza, al sureste del ↗ Négueb. En Nm 21,1; 33,40; Jos 12,14 se menciona un rey cananeo de Arad de la época de la conquista del país por los israelitas, pero en la Edad del Bronce reciente no había ciudades en el Négueb oriental. Los textos, que se remontan a la época salomónica, pueden entenderse, a partir de las ruinas de la ciudad de Arad en el Bronce antiguo (↗ Ai), como un intento de legitimación de la reclamación de Judá sobre aquella región. Jue 1,16 vincula a Arad con la conquista de los quenitas. En la lista de Sesonc se cita una Arad Grande (=*tell 'Arād* XI?) y una Arad como asentamiento de un clan (no identificado). – La ciudad estuvo habitada del 3000 al 2650 a.C. (Bronce Antiguo II), seguida de una interrupción hasta el Hierro I. En la zona se ha descubierto un santuario a Yahveh con altar para los sacrificios en el patio, nichos cúlticos con estrado y ↗ maseba y dos altares de incienso (siglos x-viii o tal vez sólo s. vii a.C.). Difícilmente pudo haber una vinculación entre el final del santuario y la reforma de ↗ Josías. Unos 115 ↗ óstraka hebreos y 85 arameos de los siglos vii y v/iv a.C. arrojan luz sobre el régimen administrativo de la zona. Existen instalaciones más recientes, hasta el s. viii d.C. No se ha podido localizar hasta ahora la Arad bizantina.

◆ Bibliografía: EJ III, págs. 243-250; EAEHL 1, págs. 74-89 (Y. Aharoni) (con bibliografía); V. Fritz, *Tempel und Zelt*, Nk 1977, págs. 41-75; R. Amiran, *Early Arad. I*, Jr 1978; F. M. Cross, BASOR 235 (1979), págs. 75-78; Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, Jr 1981; O. Keel y M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, vol. 2, Z-Go 1982, págs. 209-233; Z. Herzog y otros, BASOR 254 (1984), págs. 1-34; A. Mazar y E. Netzer, BASOR 263 (1986), págs. 87-93; Z. Herzog y otros, BarR 13, 2 (1987), págs. 16-44; U. Ussishkin, IEJ 38 (1988), págs. 142-157; P.-E. Dion, RB 99 (1992), págs. 70-97.

Robert Wenning

Arameos

1. El pueblo y la tierra. 2. Historia. 3. Religión. 4. Lengua. 5. El arameo en el marco hebreo.

1. El pueblo y la tierra

La genealogía de Gn 22, 20-24 (J) vincula a Israel con tribus arameas de diversas regiones. Prescindiendo de los nombres de personas y de los topónimos no seguros del III milenio, los textos de ↗ Mari conocen tribus protoarameas, como los suteos y los ahlama. Según textos egipcios y ugaríticos, los arameos se establecieron en los s. XIV/XIII a.C. en las montañas del noroeste mesopotámico. Tras la irrupción de los Pueblos del Mar, hacia el 1200 a.C., las tribus arameas se expandieron por las zonas montañosas sirias. El rey asirio Tiglat Piléser I (1114-1076) llevó a cabo 28 campañas contra los *Aḫlame Ar(a)maja* en *Gebel Bišri*. La integración de las tribus en el entramado social de la cultura agrícola desembocó en la formación de ciudades-Estado en el sur de Babilonia y en Siria, sobre todo en Damasco.

2. Historia

Las ciudades-Estado arameas, como Sobá, Damasco, Bit-Adini y otras, tuvieron que adoptar posiciones defensivas frente a la presión del imperio asirio. Los arameos controlaban el norte de Mesopotamia, que recibía el nombre de *Aram Naḫarajim* (País de los arameos entre los dos ríos). ↗ David sometió las ciudades-Estado arameas del sur de Siria (2 Sam 8), que ↗ Salomón volvió a perder (1 Re 11). Hacia el 900 a.C., los asirios devastaron las ciudades-Estado arameas del Tigris superior. Salmanasar III (858-824) derrotó el año 853, en Carcar del Orontes, a una coalición de la que formaban parte 13 reyes arameos y ↗ Ajab, rey de Israel. Jazael de Damasco consiguió, hacia el 800 a.C., recuperar la posición dominante en el norte de Siria y en Transjordania. El intento llevado a cabo el año 734/733 para forzar a Judá a entrar en una coalición antiasiria provocó la petición de ayuda de ↗ Ajaz a los asirios. La guerra siro-efrainita debilitó al reino del Norte, Israel. Tras un asedio de tres años, Damasco fue destruida, el año 732 a.C.

◆ Bibliografía: NBLex 1, págs. 146ss. (E. Lipiński); E. Lipiński, «Aram et Israël du x[e] au viii[e] siècle avant notre ère», ActAntAcScHung 27 (1979), págs. 49-102; G. G. G. Reinhold, *Die Beziehung Alt Israels zu den aramäischen. Staaten in der israelitisch-jüdäischen Kg.-Zeit,* F-B 1989 (con bibliografía); John Bright, *Historia de Israel,* Bilbao 2001.

3. Religión

Es poco lo que se sabe sobre los dioses antiguos y los cultos locales. Los tratados de Sfiré invocan divinidades arameas y mesopotámicas. (I 8-12). Hadad, dios de la tempestad (en Sikanu y Alepo), tiene como compañera a la hurrita Sala, indicio del sincretismo de las dinastías locales y las ciudades-Estado. Tienen rango elevado las divinidades cósmicas *Ba'alšamin* (Señor del cielo; también entre los nabateos y en Palmira) y *'Arq* (Tierra), las divinidades astrales *Shemesh* (dios solar en Edesa, *Ḥaṭrā*), *Šahar* (dios lunar; en *Nerab* y *Ḥarrān*), las Pléyades (estrellas de la lluvia), *Il* e *'Iljan* (el Altísimo). La estela Zakir de Jamat (KAI, pág. 202) menciona al dios extranjero Ilwer (asirio Ilumer). Birhadad de Damasco alzó una estela en honor del fenicio Melcart (KAI, pág. 201). Panamuwa I de Sama'al (Zenjirli) veneraba a *Rakab'ēl*; Barrakab, a la divinidad lunar de *Ḥarrān*. El dios de la guerra es *Arqû-Rešef* (el *'arṣû* de Palmira [Marte]).

Los textos muestran las mismas tradiciones religiosas que Israel y Canaán (cánticos de acción de gracias, oráculos de salvación y fórmulas de dedicación). El Fragmento de Ajicar (↗ Ajicar) testifica una antigua literatura sapiencial. Existe en escritura demótica, en el papiro Amherst 63, una versión aramea del salmo 20. Los panteones de Palmira y de Jatra muestran la evolución de las tríadas divinas.

◆ Bibliografía: J. Tubach, *Im Schatten des Sonnengottes. Der Sonnenkult in Edessa, Harran und Hatra am Vorabend der christlichen Mission,* Wi 1986; I. Kottsieper, «Anmerkungen zu Papyrus Amherst 63: I:12,11-19», ZAW 100 (1988), págs. 217-244.

4. Lengua

La historia de la lengua aramea conoce varias etapas y diversos dialectos y alfabetos locales. Los textos paleoarameos (925-500 a.C.) muestran diferencias ortográficas y dialectales. Existe un arameo estándar antiguo, el dialecto de Sama'l (yaudí) y el arameo mesopotámico de Asiria (registros arameos en tablillas cuneiformes), con sus prolongaciones en mandeo y en el lenguaje de las fórmulas mágicas. Bajo el imperio persa, el *arameo imperial* sustituyó al babilónico como lengua oficial internacional. Pertenecen a ese periodo 203 objetos con inscripciones del ritual zoroástrico Haoma de Persépolis, los llamados textos «egipcio-arameos» de la colonia militar judía de ↗ Elefantina (495-399 a.C.) y de Siene y Hermópolis, el archivo del

comandante de la provincia persa de Aršāma, los textos de la necrópolis de Sáqqara norte y la lápida sepulcral judía de Edfú. Algunas tribus árabes grabaron inscripciones arameas en Taimā', en *wadi* Haurán y en *tell* Maskhuta. Pertenecen también al arameo imperial los textos arameos de la Biblia, los ↗ óstraka de ↗ Arad y ↗ Berseba de la provincia persa de Yahud, los todavía inéditos documentos samaritanos de *wadi* Dāliye (hacia 370-335 a.C.), diversos textos de Turquía (sobre todo de Sardes), Irán, Armenia, Georgia, Afganistán y Pakistán (edictos del monarca budista Asoka).

Con el hundimiento del Imperio persa y la expansión del griego surgieron alfabetos nacionales del arameo medio (200 a.C.-200 d.C.): En Occidente, en Israel (escritura cuadrada), el nabateo y el palmirano (en el oasis de Palmira), en Oriente entre los partos de Nisa (2.500 óstraka) y en el oasis de Jatra. La escritura pahlavi de Persia central utiliza cerca de 600 ideogramas arameos. El arameo tardío (del 200 al 700 d.C.) incluye en el oeste el samaritano y el arameo-palestino entre los judíos y los cristianos, en el este el siriaco antiguo (Edesa), la lengua del Talmud babilónico y el mandeo. Subsisten todavía hoy día islotes lingüísticos *neoarameos* en Siria, Turquía y Azerbaiyán (Irán).

El arameo pertenece al grupo lingüístico semita noroccidental y presenta diferencias estructurales y de vocabulario respecto de las lenguas de Canaán (fenicio-púnico, hebreo, moabita, edomita y amonita). Le falta la alternancia vocálica ā > ō. Se pospone el artículo: *pasḥ-ā* (Pascua; así en el Nuevo Testamento) frente al hebreo *hap-pᵉsaḥ*. En los nominales son numerosas las formaciones y los adjetivos reduplicados. El femenino plural absoluto *-āt* (hebreo: *-ōt*) se transforma, por analogía con el masculino *-īn*, en la forma nueva *-ān*.

El sistema verbal del arameo bíblico tiene ocho radicales, dos formas reflexivas *hitpᵉ'el* y *hitpa''al*. Es característica la ausencia del *nif'al*. El antiguo pasivo *pᵉ'il* existe como *pu''al* y *huf'al* sólo en la conjugación con sufijos. En las posteriores etapas aumentan los radicales ampliados. Se encuentran numerosos lexemas como «aramaísmos» en textos hebreos bíblicos posteriores, en la Mishná y en el Nuevo Testamento.

◆ Bibliografía: NBLex 1, págs. 148ss. (M. Görg); R. Degen, *Altaramäische Grammatik*, Wi 1969: J. C. L. Gibson, *Aramaic Inscriptions*. O 1975; J. B. Segal, *Aramaic Texts from North Saqqara with some Fragments in Phoenician*, Lo 1983 (con bibliografía); S. Segert, *Altraramäische Grammatik*, L ²1983; B. Porten y A. Yardeni, *Texbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, 2 vols. Jr 1986-1988; DEB, págs. 152-155.

Andreas Angerstorfer

5. El arameo en el marco hebreo

a) Antiguo Testamento. Los pasajes bíblicos arameos (antes erróneamen-

te denominados «caldeos») utilizan, como los textos de ↗ Elefantina, el arameo imperial de la época persa: Esd 4,8-6,18 y 7,12-26 (documentos aqueménidas), Dn 2,4b-7,28, con la llamada «visión del Hijo del hombre», Jr 10,11 (una frase) y dos palabras de glosa de Gn 31,47. Hay palabras extranjeras babilónicas y persas y en Dn también griegas. Dado que los textos arameos bíblicos están vocalizados, desempeñan también hoy en día una función clave en la lingüística aramea.

◆ Bibliografía: TRE 3, págs. 599-602 (R. DEGEN); NBLEX 1, págs. 148ss. (M. GÖRG) (con bibliografía); M. WAGNER, *Beiträge zur Aramäismenfrage im alttestamentlichen Hebräisch,* Le 1967, págs. 355-371; A. HURVITZ, «The chronological significance of aramäism in biblical Hebrew», ISREJ 18 (1968), págs. 234-240.

b) Qumrán y el judaísmo temprano. En torno al 200 a.C.-70 d.C. surgió una importante literatura teológica en arameo palestino, conocida a través de la biblioteca de Qumrán: *La oración de Nabonid,* fragmentos de la *Jerusalén celeste,* el *Libro de Henoc arameo,* las *Visiones de Amrán,* los *Testamentos de Leví* y de *Qahat,* además de traducciones precristianas de la Biblia al arameo (4Q Targum Lev, 4/11Q Targum Job y el Gn apokryphon). Se ha conservado documentación en arameo procedente de Masadá, *Naḥal Ḥever* y Muraba'at y cartas (Bar Kokebá) y, más tarde, inscripciones en sinagogas y sepulcros, osarios, etcétera, así como las obras principales del judaísmo temprano: los *targumim* (traducciones bíblicas), secciones de la Mishná, de los dos Talmudim y de la literatura de los comentarios rabínicos *(midrash)* en tres dialectos: «judío antiguo», «targúmico» y «galileo». Los cristianos de Judea retrotradujeron los LXX del griego al arameo (Biblia siro-palestina). La evolución de la terminología teológica del judaísmo temprano, así como de los evangelios y de la cristología, se hacía, ya en la era precristiana, en arameo, como indican 38 frases y palabras del Nuevo Testamento, por ejemplo *Mešiḥā* – «Mesías» (en hebreo *ham-mašuaḥ*) y *bar-ēh di-'elāhā, bar-ēh di-'eljōn* – «Hijo de Dios», «Hijo del Altísimo» en el fragmento apocalíptico 4Q 246.

◆ Bibliografía: A. SPERBER, *The Bible in Aramaic,* Le 1959-1974; A. DÍEZ MACHO, *Targum Palaestinense in Pentateuchum,* Ma 1977-1980; M. L. KLEIN, *The fragment-Targums of the Pentateuch,* R 1980; K. BEBER, *Die aramäische Texte von Toten Meer samt den Inschriften aus Palestina,* Go 1984; A. ANGERSTORFER, «Überlegungen zu Sprache und Sitz im Leben des Torahtargums 4Q Tg Lev (4Q 156), sein Verhältnis zu Targum Onkelos», BN 55 (1990), págs. 18-35; M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period,* Ramat Gan 1990.

c) En el Nuevo Testamento. El judío Jesús de Nazaret tenía como

lengua materna, en la Galilea helenizada, el arameo galileo, si bien en su predicación pudo tal vez utilizar un arameo palestino literario y la Biblia hebrea en la liturgia de la sinagoga (Lc 4,16-21). Al fondo de los evangelios sinópticos subyace una fuente de *logia* (Q) o tradición aramea en traducción griega. El Nuevo Testamento contiene 38 frases arameas transliteradas (Mc 15,34) y numerosos nombres arameos, como Cefas (Pedro), *gabbata* (gólgota), etcétera. La fórmula litúrgica *maranata* se encuentra incluso en la *Didakhe*. En los primitivos centros cristianos de Antioquía y Edesa se hablaba el siríaco y los evangelios siríacos antiguos evidencian un sustrato arameo occidental. Algunos manuscritos neotestamentarios, como el Codex Bezae, muestran el fondo arameo de la tradición de los evangelios con mayor claridad que los manuscritos no occidentales. La utilización y la amplitud de significados de *bar naš(ā)*, frecuentemente empleado, y que no es sólo galileo, para designar a un «ser humano», el pronombre indefinido y el circunloquio para el «yo» generan un factor de inseguridad para el título de ↗ Hijo del hombre, de suerte que la interpretación cristológica del concepto corre a cuenta del cristianismo grecoparlante primitivo o respectivamente de los evangelistas.

◆ **Bibliografía:** TRE 3, págs. 602-610 (H. P. RÜGER); M. BLACK, *Die Muttersprache Jesu. Das Aramäisch der Evangelien und der Apostelgeschichte*, St 1982; G. SCHWARZ, *«Und Jesus sprach». Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu*, St 1985; B. CHILTON, *Targumic Approaches of the Gospels*, Lanham 1986; F. J. MOLONEY, «The End of the Son of Man?», DR 98 (1980), págs. 280-290; R. BAUCKHAM, «The Son of Man: 'A Man in my Position' or 'Someone?'», JSNT 23 (1985), págs. 23-33.

Andreas Angerstorfer

ARARAT

(Hebreo אֲרָרָט *['ărārāṭ]*, asirio *Uruatri* y *Urarṭu* cf. también Q Jes[a] 37,38), topónimo de la zona montañosa de Armenia y nombre de dos montes en este mismo país. Según Gn 8,4(P), el arca de Noé quedó varada en el monte Ararat. Las diversas expediciones de búsqueda emprendidas y las «pruebas» del ↗ arca se basan en una errónea interpretación del texto (ya en el *Babiloniaca* de Beroso, en el s. III a.C.). En los milenios III/II a.C. Ararat pertenecía al territorio hurrita; hacia 1500-1350 fue incorporado al reino de Mitanni. Desde el año 840 a.C. volvió a ser de nuevo, bajo Sardur I, un reino importante *(Urarṭu)* y conoció una etapa de florecimiento (bajo influencia asiria) que se prolongó hasta el 740 a.C. Su capital fue Tushpa, a orillas del lago Van. Veneraba como divinidades principales a Haldi y a su esposa Arubani, al dios de la tormenta Teisheba y al

dios solar Shiwini. Se han conservado cerca de 400 inscripciones. Las relaciones entre Judea y Ararat en el s. VII han tenido una cristalización en el arte funerario. Ararat fue rival político de ↗ Asiria y sobrevivió a las conquistas de los soberanos asirios (cf. Jr 51,27) y a los ataques cimerios; sólo sucumbió ante los ↗ medos, hacia el 590 a.C. Según 2 Re 19,37; Is 37,38; Tob 1,21, los asesinos de ↗ Senaquerib buscaron refugio en Ararat, porque dado el carácter montañoso de la región y sus sólidas fortalezas, entre ellas la de Bastam (excavada desde 1968 por W. Kleiss), podían defenderse contra Asur.

◆ Bibliografía: M. Riemschneider, *Das Reich am Ararat,* Hd 1968; M. N. Van Loon, *Urartäische Kunst: Propyläen Kunstgeschichte,* vol. 14, B 1975, págs. 453-466; W. Kleiss y H. Hauptmann, *Topographische Karte von Urartu,* B 1976; W. Kleiss, *Bastam* I, B 1979; T. B. Forbes, *Urartian Architecture,* O 1983; *Das Reich Urartu,* dir. por V. Haas, Constanza 1986.

Robert Wenning

Árbol

1. En la perspectiva de la ciencia de la religión. 2. En la perspectiva bíblica.

1. En la perspectiva de la ciencia de la religión

El árbol posee una elevada dosis de carga mística y representa la renovación periódica del cosmos. Algunas especies concretas (encinas, hayas, robles, tejos, cedros) facilitan el contacto con los *numina* que moran en ellos.

El contexto semántico mítico y arquetípico remite a la afinidad «simpatética» con el hombre (*simbolismo antropológico:* totemismo vegetativo, tabúes de la muerte, hermanamiento de sangre). En cuanto árbol de los mundos simboliza el cosmos *(simbolismo cosmológico),* se convierte en *axis mundi* (ascensión ritual de los chamanes), o en el árbol de la vida que promete la fertilidad y la inmortalidad y determina el destino (eje cósmico, Iggdrasil, Aśvattha, Waringin, sicómoro) o del conocimiento (Gn 3) y de la iluminación (la *Ficus religiosa* del budismo). Los árboles son la morada de (los espíritus de) los antepasados. Su tala está, por tanto, sujeta a tabúes que hacen necesario un ritual de reconciliación *(simbolismo ecológico).*

◆ Bibliografía: W. Mannhardt, *Der Baum-Kultus der Germanen,* B 1875; ídem, *Wald- und Feldkulte,* 2 vols., B 1904/05; reimpresión Da 1963; G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion (Acta Universitatis Upsaliensis 4),* Up 1951; E. O. James, *The Tree of Life: Suppl. IX to Numen,* Le 1966 (con bibliografía); E. A. S. Butterworth, *The Tree and the Navel of the Earth,* B-La Haya 1970; M. Lurker, *Der Baum im Alten Orient (Beiträge zur Geschichte, Kultur und Religion des Alten Orients),* Baden-Baden 1971 (con bibliografía); H. Henge, «Zum 'Lebensbaum' in den Keil-

schriftenkulturen», AcOr 33 (1971), págs. 321-334; A. Bernatzky, *Baum und Mensch,* F 1973; St. J. Reno, *The Sacred Tree as an Early Christian Literary Symbol,* Sarrebruck 1978 (con bibliografía); J. Schultes, *Der Baum des Lebens,* V-M 1983; G. Höhler, *Die Bäume des Lebens,* St 1985 (con bibliografía); HRWG 2, págs. 109-116 (con bibliografía); (G. J. Baudy); J. y M. Bopp, *Der heilige Baum,* Olten [3]1992; J. Brosse, *Mythologie der Bäume,* Olten 1992; P. Gerlitz, *Mein Totem ist zornig,* Olten-Fr 1992, págs. 43-86 (con bibliografía).

Peter Gerlitz

2. En la perspectiva bíblica

Más allá de las múltiples diversidades botánicas de los árboles y de su utilidad económica en cuanto fundamento de la vida humana, testificada tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento (Dt 20,19s.) o como material para la construcción (1 Re 5,22), los árboles no son sólo símbolos de concepciones míticas sino que tienen también importancia como imagen de la vida, de la belleza y del poder. Por este camino, el árbol sagrado, que en el Oriente antiguo es elemento constitutivo de los santuarios y lugar de administración de la justicia (Gn 12,6; 13,18; Jos 24,26; Jue 4,5; 6,11.19) se convierte en Israel, a consecuencia del rechazo del culto de Baal, en objeto de la crítica profética (Os 4,12s.; Is 57,5) y de la polémica deuteronómica/deuteronomista (Dt 12,2s.; 1 Re 14,23). En función metafórica, los árboles son imagen de la fuerza vital del hombre (Jr 11,19), de la belleza de la amada (Cant 2,3; 4,13s.) y de los poseedores del poder en el mundo (Jue 9,7-15; 2 Re 14,9). En imágenes comparativas, los árboles representan a los hombres altivos y soberbios derribados en el juicio (Is 2,12s.; 10,16-19.33s.; 32,19) y, empalmando con una experiencia sapiencial (Job 14,7), la salvación traída por la nueva creación de Dios (Is 6,13; 11,1; 41,19; 61,3; Ez 47,7-12) y la comunión de vida con Dios que tiene aquí su fundamento (Sal 1,3; 92,13s.). En su función de parábola aparece la imagen –sólo posible gracias a la combinación de dos concepciones (el árbol de la vida y el señor de los animales)– de un árbol cósmico, que describe el poder estimulador y protector de la vida de un dominio real (Ez 17,22ss.; 31,3-9; Dt 4, 7ss.; Mt 13,32). Tienen esta misma función de parábola en el jardín del Edén el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal (Gn 2,9.17; 3,22.24); ambos configuran una definición más precisa del único árbol originario, situado en el centro del Edén (Gn 3,3). Mientras que el árbol de la vida, inserto en el ámbito de las concepciones sapienciales (Prov 11,30; 13,12; 15,4), designa la consumación existencial cuya venida se espera en un mundo pleno y perfecto (Ap 22,2) fundamentado en el proyecto divino de la creación y de la historia (Si 24,12-17), el árbol del conocimiento alude a la sabi-

duría creadora de Dios constitutiva de aquel proyecto. Si el hombre lo usurpa, queda excluido del árbol de la vida (Gn 3,22).

◆ **Bibliografía:** C. Westermann, BK.AT 1/1, págs. 288s.; M. Tsevat, «The two trees in the garden of Eden», ErIs 12 (1975), págs. 40-43; D. Dohmen, *Schöpfung und Tod* (SBB 17), St 1988; K. Nielsen, *There is Hope for a Tree* (JSOT Suppl. 65), Sheffield 1989; NBL 1, págs. 250s. (M. Görg); L. Ruppert, *Genesis 1* (FzB 70), Wü 1992.

Ernst Haag

Árbol de la vida

1. En la historia de las religiones. 2. En la teología bíblica.

1. En la historia de las religiones

El árbol es un símbolo y un motivo místico de difusión universal, que tiene como base de partida la interconexión entre el destino del árbol y el del hombre en el ensamblado del ordenamiento terreno-cósmico. Sus raíces hundidas en la tierra, su posición erguida y vertical alzándose sobre el suelo, su crecimiento hacia la altura, su anual «morir» y «reflorecer», le convierten en alegoría de la vida humana. De un árbol surge el primer antepasado de la tierra (en los mitos del origen primero, de las plantas), bajo los árboles se da a luz a los hijos (indios norteamericanos, Escandinavia, Indochina). De ahí que los árboles tengan aspectos maternales. Numerosas culturas conocen la reencarnación de los muertos en árboles. Los árboles son, por consiguiente, morada de los antepasados (en las religiones naturales), residencia de los dioses (↗ Mesopotamia) y lugares cúlticos de oración y sacrificio.

◆ **Bibliografía:** G. Höhler, *Die Bäume des Lebens. Baumsymbole in den Kulturen der Menschheit,* St 1985; M. Lurker, *Die Botschaft der Symbole,* M 1990, págs. 152-165.

Martin Ott

2. En la teología bíblica

A diferencia de los mitos paleoorientales, la vida no es, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento, una magnitud divina que se apoya y descansa en sí misma sino que es, en cuanto síntesis y esencia de la plenitud del ser, el don que Dios depara a los hombres en el decurso de su revelación historicosalvífica. Así, ya en la sabiduría antigua, el árbol de la vida sirve de imagen para describir el fruto de una vida éticamente lograda (Prov 11,30; 15,4; cf. 3,18). Es en la descripción de la protohistoria del paraíso y del pecado original (Gn 2,4b-3,24) donde el árbol de la vida alcanza una significación especial. Aquí, en virtud de una diferenciación del lenguaje condicionada por la teología, se pasa de un solo árbol en medio del parque (3,3) a dos árboles, el de la vida y el del conocimiento del bien y del mal (2,9). En este relato, el árbol de la vida se convierte en un recurso

estilístico para describir la plenitud existencial que Dios está dispuesto a proporcionar al hombre en el Edén si éste, tal como sugiere la coordinación entre el árbol de la vida y el árbol del conocimiento, respeta la singularidad de esta plenitud existencial como magnitud dispuesta por Dios en el curso de la ejecución de su proyecto de creación y de historia. El don de la vida depende, por tanto, de la actitud del hombre frente al árbol del conocimiento, que en este contexto es imagen del saber y del conocimiento que compete en exclusiva a Dios y es el elemento constitutivo de todos los seres creados. Comer del fruto del árbol del centro del jardín del Edén (3,6), quebrantando la disposición expresa de Dios (2,16s.), no conduce, en contra de las expectativas que el poder del mal ponía ante la mirada del hombre, a un aumento de la vida, sino a la dolorosa vivencia de la impotencia creada y de su entrega a la muerte (3,14-19). La expulsión, lejos del árbol de la vida, a que condena Dios (3,22ss.) pone el sello a la situación de desamparo del pecador y desenmascara como ofuscación todos los posteriores esfuerzos del hombre caído por aumentar su vida. Con todo, la circunstancia de que el camino que lleva al árbol de la vida está, en verdad, vigilado y custodiado, pero sigue siendo básicamente transitable, pone en claro que tanto el Edén como el árbol de la vida retienen su importancia para el hombre. Para superar esta situación de impotencia del pecador, es imprescindible la iniciativa salvífica divina que, según información del Antiguo y del Nuevo Testamento, acontece en la revelación de Dios y, según el mensaje neotestamentario, alcanza su cima insuperable en Jesucristo. En él, que se denomina a sí mismo camino, verdad y vida (Jn 14,6), se les concede a todos los redimidos, según Ap 2,7 (cf. 22,2.19), participación en el fruto del árbol de la vida.

◆ Bibliografía: E. Haag, *Der Mensch am Anfang*, Tréveris 1970; C. Westermann, *Genesis* (BK.AT 1/1), Nk 1974; L. Ruppert, *Genesis* (FzB 70), Wu 1992; R. Brandscheidt, «'Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns' (Gen 3,22). Zur Bedeutung der Bäume im Garten von Eden», TThZ 103 (1994), págs. 1-17; Ch. Dohmen, *Schöpfung und Tot* (SBB 17), St [2]1996.

Renate Brandscheidt

Arca

Denominación de una construcción en forma de caja (hebreo תֵּבָה *[tebā]*) en la que ↗ Noé, su familia y varias parejas de animales se salvaron de las aguas del diluvio (Gn 6-8). Mientras que para la tradición anterior al Documento sacerdotal debe tenerse presente el paralelismo temático en que se encuentra el arca respecto de la cestilla de papiro, también denominada *tebā*, en la que se salvó Moisés (Éx 2,3.5) (U. Cassuto), para

la tradición del Documento sacerdotal (P^{g}) lo importante es la relación de correspondencia, destacada de varias maneras (como «casa» o «descanso» en el monte ↗ Ararat) con el santuario del Sinaí (B. Jacob)

◆ Bibliografía: B. Jacob, *Das erste Buch der Tora,* B 1934; A. Perrot, *Déluge et Arche de Noé,* P.-Neuchâtel 1952; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis II,* Jr 1964; R. Largement, *Le thème de l'arche dans les traditions suméro-sémitiques: Mélanges bibliques A. Robert,* P 1957, págs. 60-65; L. R. Bailey, «Wood from 'Mount Ararat' Noah's Ark?», BA 40 (1977), págs. 137-146.

Peter Weimar

Arca de la alianza

(Hebreo אֲרוֹן [הַ]בְּרִית [יהוה/אֱלֹהִם] *['ªrōn <hab> bᵉrīt <JHWH/'ᵆlohīm>].* El arca de la alianza [de YHWH/Dios] es la denominación tardía, sobre todo deuteronomista y cronista, de un objeto del culto israelita que tuvo al principio los nombres, entre otros, de «arca de Yahveh», «arca del Dios de Israel». No existe información histórica acerca de su origen. En las diferentes capas literarias del Antiguo Testamento aparecen diversas concepciones acerca de su procedencia, su forma y su significación. En las *tradiciones más antiguas* el arca figura como el paladio de la guerra, como poderosa prenda y seguridad de la presencia de YHWH (Jos 3-7; cf. Nm 10, 33-36: «oráculos del arca»). Los «relatos» sobre el arca de 1 Sam 3-6 y 2 Sam 6 se agrupan en torno al santuario preestatal efrainita de ↗ Siló. Con el traslado del arca a Jerusalén. David insertaba las tradiciones del reino del Norte en el culto estatal del nuevo reino y ponía los cimientos de la tradición de la doble elección Sión-Jerusalén y dinastía davídica (2 Sam 6s.; Sal 132). En el templo de Jerusalén encontraba el arca un lugar en el ↗ *debir* bajo los querubines que también simbolizaban la presencia de Dios (1 Re 8). A partir de aquí pudo establecerse una conexión entre el epíteto de YHWH «que tiene su trono sobre los querubines» y el arca (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2). Lo más tarde en la fecha de la destrucción del templo, el año 586 a.C., fue aniquilada también el arca. En la época exílica y postexílica se convirtió en tema de una intensa reflexión teológica. Según la *concepción deuteronomista* el arca es una especie de armario o arqueta de madera (de acacia) (¡sentido literal!) para guardar en ella las tablas del decálogo (Dt 10,1-5; 1 Re 8,9), y sólo podía ser transportada por los levitas. A través de la identificación deuteronomista de decálogo y alianza se llegó a la denominación de «arca de la alianza». El *Escrito sacerdotal* «describe» el arca según un esquema ficticio del santuario sinaítico (especialmente Ex 25,10-22) y, a diferencia del deuteronomista, la llama הָעֵדוּת (אֲרוֹן) [*('ªrōn) hā'edūt*, arca del testimonio], porque el término «alianza» se reserva ahora a la *prome-*

sa divina a Israel. En el Escrito sacerdotal, la significación del arca pasa a un segundo plano frente a la que se otorga a su tapa o cubierta *(kapporæt)* (griego ἱλαστήριον, lugar de expiación; cf. Heb 9,4s. y Rom 3,25), entendido como el lugar del encuentro con Dios (Éx 25,22; Lv 16). En 1 y 2 Cró el recurso al servicio del traslado del arca confiado a los levitas, y más en particular al subgrupo de los músicos, sirve para fundamentar sus funciones en el culto del templo (1 Cró 6,16; 15,2; 2 Cró 35,3). Los *textos más recientes* interpretan el arca como escabel del trono de Dios y el templo como su lugar de descanso (Sal 132; 1 Cró 28,2). La circunstancia de que en los relatos de la destrucción del templo (2 Re 25; Jr 52) no se mencione la suerte del arca hizo posible la aparición, en el *judaísmo temprano,* de la idea de que el arca está guardada en un lugar oculto hasta la reconstrucción del templo (2 Mac 2,4-8; cf. Ap 11,19).

◆ Bibliografía: ↗ *Alianza, 2: En el Antiguo Testamento.* R. SCHMITT, *Zelt und Lade als Thema atl. Wissenschaft,* Gt 1972 (bibliografía); B. JANOSKI, *Sühe als Heilsgeschehen,* Nk 1982, págs. 281-294 (bibliografía); THWAT 1, págs. 391-404; ANCBD 1, págs. 385-392 (bibliografía); NBL 2, bajo *Tienda.*

Georg Steins

ARCÁNGEL

↗ Ángel.

ARCO IRIS

Este fenómeno de la naturaleza se ha instalado en casi todos las religiones como símbolo soteriológico-escatológico. Se conocen diversas variantes de significación, entre ellas: *a)* Se le considera desde el Paleolítico, en numerosos pueblos, como determinante del destino; *b)* Es el puente o respectivamente la escala entre el Más Acá y el Más Allá, entre el *yin* y el *yang,* entre los hombres y los dioses; *c)* Como símbolo escatológico representa la reconciliación y la paz para la creación entera (Gn 9,8-17: «señal de la alianza»).

◆ Bibliografía: LTHK² 8, págs. 1090s. (R. GUNDLACH); ENCREL(E) 12, págs. 203s. (A. DUNNIGAN); HWDA 7, págs. 586-597; LCI 3, págs. 521s.; *Wörterbuch der Symbolik,* dir. por M. LURKER, St ⁵1991, págs. 608s.; J. S. NEWBERRY, *The Rainbow Bridge. A Study of Paganism,* Boston-NY 1931; M. RÄSÄNEN, *Regenbogen-Himmelsbrücke* (STOR 14,1), Helsinford 1947; I. R. BUCHLER y K. MADDOCK (dirs.), *The Rainbow Serpent,* La Haya 1978.

Peter Gerlitz

ARCONTE (SEÑOR, DOMINADOR)

En la Antigüedad podía aplicarse este título a quien tenía poder o autoridad, con independencia de la función desempeñada. En el ámbito pagano son arcontes los funcio-

narios de todo tipo, por ejemplo el gremio dirigente de la ciudad (arcontado de Atenas). Era el título corriente para los dirigentes de las sinagogas, cuyas funciones concretas no están claramente definidas. En las *Constituciones apostólicas* los arcontes mantienen una cierta afinidad con los obispos. En el ámbito religioso, los arcontes son en primer lugar vigilantes celestes (Platón, *Nomoi*, 903b), por ejemplo los ángeles de los pueblos (Dn 10,13 LXX). Los arcontes se convierten cada vez más en espíritus malvados, adversarios de Dios, bajo la guía de un jefe (arconte, Mt 12,14; Jn 12,31). En conexión con esta idea, el gnosticismo llama arconte al demiurgo y arcontes a sus auxiliares.

◆ Bibliografía: ThWNT 1, págs. 486ss.; RAC 1, págs. 613ss.; KP 1, págs. 517-520.

Clemens Scholten

Areópago, discurso del

Denominación aplicada al discurso que, según Hch 17,22-31, pronunció Pablo en Atenas. «Areópago» era el nombre tanto de la colina de Ares en la acrópolis como el de una autoridad. Para la exposición lucana era importante que el mensaje cristiano fuera proclamado en un lugar y ante un público que para sus lectores significaba la cifra y síntesis de la cultura antigua. El discurso, compuesto por Lucas, empalma con la predicación judeo-helenista del Dios creador, introduce ideas estoicas y concluye con el testimonio de la resurrección de Cristo y del juicio. Lucas ha establecido una conexión entre expresiones bíblicas y filosóficas, pero sin asumir los contenidos paganos ni pasar por alto los bíblicos. Existen notables tensiones respecto de las afirmaciones de las Cartas paulinas (p. ej., Rom 1,18-32).

◆ Bibliografía: *Además de los comentarios a los Hechos:* P. Gärtner, *The Areopagus speech and natural revelation*, Up 1955; W. Nauck, «Die Tradition und Komposition der Areopagrede», ZTK 53 (1956), págs. 11-52; J. Dupont, «Le discours à l'Aréopage», Bib 60 (1979), págs. 530-546; G. Schneider, *Anknüpfung, Kontinuität und Widerspruch in der Areopagrede: Kontinuität und Einheit. FS F. Mussner*, Fr 1981, págs. 173-178; K. Plötz, «Die Areopagrede des Apostels Paulus», IKaZ 17 (1988), págs. 111-117.

Alfons Weiser

Argob

Según el testimonio de 1 Re 4,13 (lista de provincias que más pertenece al Israel omrínida que al salomónico), topónimo de una parte de ↗ Basán bajo dominio israelita, que debe localizarse entre las montañas de Galaad y el Yarmuk. Dt 3,4 identifica «todo el territorio de Argob» con el (legendario) reino de Og de Basán. Dt 3,14 incluye el Argob

conquistado entre los «poblados de Yaír» que, según 1 Re 4,13, estaban en Galaad.

◆ Bibliografía: B. Mazar, JBL 80 (1961), pág. 16; M. Wüst, *Untersuchungen zu den siedlungsgeopraphischen Texte des AT,* vol. 1: *Ostjordanland,* Wi 1975, págs. 25-27, 77-85.

Ernst Axel Knauf-Belleri

Ariel

(Hebreo אֲרִיאֵל *['ᵃrī'el]*), etimología insegura: «León de Dios», «Gran León», «Horno del sacrificio» y otras), nombre dado a Jerusalén en Is 29, 1s.7; en Ez 43,15s., este término se refiere a los remates del altar. Está atestiguado como nombre personal en Esd 8,16. Más tarde aparece con frecuencia como nombre de un ángel o en amuletos y conjuros. Se le encuentra asimismo en la gnosis, sobre todo como ángel de los vientos y, más tarde, también en algunas obras literarias (Shakespeare, Goethe).

◆ Bibliografía: EJ III, pág. 436; W. Zimmerli, *Ezechiel II* (BK. AT), págs. 1093s.; H. Wildberger, *Jesaja III* (BK. AT) 1097, págs. 1104s., 1294.

Günter Stemberger

Arimatea

(Griego Ἀριμαθαία), según Mc 15,43 par. Jn 19,38 lugar de origen del «ilustre consejero», llamado José, que simpatizaba con Jesús. El nombre se deriva *a)* de Ἀρμαθαιν o Ῥαμαθαιν según 1 Mac 11,34; Josefo, ant. XIII, 127, ciudad al Norte de Jerusalén, o *b)* de Rama[tain-Sofim], según 1 Sam 1,1 lugar natal de Samuel, que Josefo siempre traduce por Ἀρ(α)μαθά (Josefo, ant. V, 342; VI, 35,47,67 y otros pasajes). Esta equiparación es habitual desde Eusebio y Jerónimo (Eusebio, onomast. 32,23; cf. 144, 27ss.). La localización del lugar es insegura, porque por un lado el mosaico o mapa de Medebá señala una Ἀριμαθε[α] directamente al norte de Jerusalén, mientras que Eusebio identifica el lugar con «Remph[th]is, en la región de la Diópolis (= Lod)». De ahí que hoy día se tienda a aceptar como lugar de la Arimatea del Nuevo Testamento la aldea palestina de Rantis, al noroeste de Lod (coordenadas 152/159).

◆ Bibliografía: Ch. Möller y G. Schmitt, *Siedlungen Palästinas nach Flavius Josephus,* Wi 1976, págs. 158s. (con bibliografía).

Max Küchler

Aristarco

Judeocristiano originario de Tesalónica, colaborador de Pablo, mencionado en Col 4,10, junto a Marcos y Jesús Justo, como «mi compañero de prisión». Según Hch 19,29, estaba con Pablo en Éfeso, según Hch 20,4 le acompañó en su último viaje a Jerusalén, según Hch 27,2 hizo en compañía del apóstol el viaje por mar a Roma. Flm 24 le califica de cola-

borador de Pablo, junto a Epafras, Marcos, Demas y Lucas.

◆ Bibliografía: W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, Nk 1979, págs. 44-46, 54-57, 107, 239.

Paul-Gerhard Müller

Aristeas, Carta de

Bajo el nombre de Aristeas, supuesto nombre de un funcionario de la corte de Ptolomeo II Filadelfo (285-247 a.C.), un judío alejandrino (h. 127/118 a.C.) describe el origen de la traducción al griego del ↗ Pentateuco. El escrito persigue objetivos políticos (exhortación al soberano al ejercicio de la filantropía) y religiosos, pues se propone abrir el judaísmo egipcio al helenismo (pero previniendo frente a una asimilación desbordada).

◆ Bibliografía: TRE 3, págs. 719-725 (K. Müller); RAC(S) 4, págs. 573-587 (O. Murray); N. Fernández Marcos, «Carta de Aristeas», en A. Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, Ma 1983; W. Schmidt, *Ps.-Aristeasbrief*, Bn 1986; M. A. L. Beavis, «Anti-Egyptian Polemic in Aristeasbrief», JSJ 18 (1987), págs. 145-151; A. Wasserstein y D. J. Wasserstein, *The Legende of the Septuagint: From Classical Antiquity to Today*, C-NY 2006.

Johannes B. Bauer

Aristóbulo

↗ Asmoneos, ↗ Herodianos.

Armonía de los evangelios

Denominación de la combinación de los cuatro evangelios canónicos para trazar una historia unitaria de la vida de Jesús. El sirio Taciano compuso, hacia el año 170, una *Armonía de los evangelios* a la que tituló *Diatessaron* (↗ *Diatesarón*) –τὸ διὰ τεσσάρων (εὐαγγέλιον)– cf. Eusebio, h.e. IV, 29,6. Se discute si una hoja de pergamino en griego del s. III (0212) ofrece el texto en su lengua original o es más bien una retraducción a partir de un precedente documento siriaco. La obra de Taciano gozó de amplia difusión en el espacio sirio. Con la aparición de los sinópticos científicos (J. J. Griesbach, Hl 1774) los intentos de armonización han perdido importancia. Las interpretaciones armonizadoras no respetan las peculiaridades teológicas y estilísticas de los evangelios. Desvían la atención hacia las dependencias literarias y no distinguen entre las sentencias o afirmaciones kerigmáticas y las históricas. Inducen a acomodaciones y reajustes que falsean el texto original.

◆ Bibliografía: S. Lyonnet, *Les origines de la version arménienne de la Bible et le Diatessaron*, R 1950; H. J. Vogels, *Handbuch der Textkritik des Neuen Testament*, Bn [2]1955, págs. 111-115, 144-152; RGG[3] 2, págs. 769s.; LThK[2] 3, págs. 348s., 1233s.; 9, págs. 1305s.; TRE 10, págs. 626-636 (con bibliografía); K. y B. Aland, *Der Text des Neuen*

Testament, St [2]1989, págs. 66s., 199; NBL 1, págs. 423, 621.

Udo Borse

Arquelao

↗ Herodianos.

Arqueología bíblica

1. Definición. 2. Historia.

Se define como arqueología bíblica una disciplina arqueológica autónoma que, fuera de los casos de Israel o respectivamente Jordania, es, las más de las veces, una ciencia auxiliar de la exégesis.

1. Definición

La arqueología bíblica es la exposición científica del legado antiguo no literario del espacio palestino y de las regiones limítrofes donde, con frecuencia, la mirada se amplía para abarcar otros testimonios de la Antigüedad y de la historia cultural del país y de sus moradores. La documentación sobre el país en el sentido de la topografía histórica y la historia de los asentamientos y la documentación sobre cosas o hechos objetivos, en el sentido de una exposición tipológica y funcional de los monumentos, se dan la mano con los problemas acerca de la significación de cada uno de los tipos de monumentos desde una perspectiva sociocultural. La arqueología bíblica describe yacimientos y hallazgos, intenta una clasificación de los monumentos en el contexto del «Creciente Fértil» y transmite esquemas de las condiciones existenciales de aquella época. Así entendida, la arqueología bíblica coopera con la exégesis. Pero su objetivo no es ni una verificación ni una ilustración de los textos bíblicos. La arqueología bíblica sólo es bíblica en el sentido de que su campo de exploración comparte el mismo espacio geográfico y la misma era histórica que la Biblia, y de que la Biblia es una de las fuentes a las que debe prestar atención. Pero su centro de interés no es el mundo de la Biblia, sino el mundo en el que surgió la Biblia. Sólo se obtendrá una arqueología genuinamente bíblica mediante la visión global integrada de todos y cada uno de los datos exegéticos y arqueológicos adquiridos por cada rama específica. La arqueología bíblica se desliga cada vez más, en cuanto disciplina arqueológica autónoma, de la vinculación a las ciencias bíblicas (hasta el punto de que se han intentado otras denominaciones, como arqueología de Palestina o arqueología sirio-palestina). A la paleografía, la epigrafía y la numismática se las considera ámbitos parciales de la arqueología bíblica. Las fronteras temporales de esta arqueología son fluctuantes. Básicamente debería abarcar toda la Edad Antigua (hasta el 640 d.C.) y la primera época islámica, pero en lo concerniente a la exégesis veterotestamentaria se limita con frecuencia a la época prehelenista (hasta el 586 o el 332 a.C.). La arqueología bíblica de la Edad del Bronce y del Hierro es una parte de la arqueolo-

gía de Asia Anterior y la de los periodos posteriores es zona parcial de la arqueología clásica y de las ciencias judías, bizantinas e islámicas. La arqueología bíblica subdivide los periodos culturales en Edad de la Piedra (700000-3200 a.C.), Edad del Bronce (antiguo, medio y nuevo o reciente: 3200-2200; 2200-1550; 1550-1200), Edad del Hierro (I y II: 1200-1000; 1000-586), época babilónico-persa (586-539; 539-332), helenista (332-37), romana (37 a.C.-324 d.C.), bizantina (324-640) árabe temprana (640-1099) y época de las Cruzadas (1099-1291).

2. Historia

Desde la época helenista-romana, y más en especial a través de los Padres de la Iglesia y de las peregrinaciones durante la dominación bizantina, se llevaron a cabo identificaciones –auténticas o ficticias– de lugares santos de la Biblia. La única institución de ayuda a los peregrinos que logró mantenerse a lo largo del tiempo fue la *Custodia Terrae Sanctae* de los franciscanos de Jerusalén, fundada el año 1333. El cuestionamiento de la credibilidad de la Biblia planteado por el racionalismo y el redescubrimiento de las antiguas culturas de Egipto y Mesopotamia, unidos a las descripciones de numerosos viajeros por tierras palestinas en el curso del s. XIX (entre otros, U. J. Seetzen 1810, J. L. Burkhardt 1817, E. Robinson 1838 y 1852, T. Tobler desde 1853, V. Guérin desde 1863), desembocaron en la creación de sociedades científicas para la exploración de Palestina, entre otras la Palestine Exploration Fund (Londres) en 1865, la Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas en 1887, la ↗ École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem en 1890, la American School of Oriental Research (Jerusalén), en 1900, el Deutsches Evangelisches Institut für Altertumkunde des Heiligen Landes (Jerusalén) en 1902 (y en Ammán en 1978). El Department of Antiquities in Palestine, fundado en 1924, fue el primer ministerio estatal para los monumentos nacionales.

Las primeras descripciones de viajes desembocaron en la cartografía palestina, que ha sido prolongada en nuestros días por los *surveys* (inspecciones del terreno) para la investigación de la historia de los asentamientos a partir de los yacimientos de la superficie. Las excavaciones científicas se iniciaron en 1867 con los trabajos de C. Warren en Jerusalén. W. M. F. Petrie introdujo en la arqueología bíblica –en las excavaciones de *tell el-Ḥesī*– el criterio del análisis de la secuencia de las capas como elemento esencial para la datación. Esta secuencia de capas sólo logró convertirse en expresión estratigráfica mediante su vinculación con la cerámica que iba aflorando a la luz con ayuda de la tipología cerámica, tal como la fue desarrollando, desde 1926 a 1932, W. F. Albright en *tell Bēt Mirsin*. Junto a cortes verticales limitados en la colina del asentamiento *(Tell, Ḥirbe)* para la descripción de las capas,

se utilizaron los recubrimientos horizontales y escalonados de la superficie para el descubrimiento contextual de hallazgos arquitectónicos de la misma época. Las excavaciones ya no exigen el descubrimiento de ciudades enteras, capas o edificios, sino que basta una sección parcial para establecer una clasificación. La orientación de la mayoría de las excavaciones actuales, que busca en primer lugar la estratigrafía (la historia del asentamiento), se ha visto ampliada merced a los planteamientos antropológicos de la llamada New Archaeology (que utiliza los más diversos métodos de las ciencias naturales). Aunque es cierto que la arqueología bíblica está orientada a las excavaciones, estas excavaciones y las inspecciones del terreno son tan sólo un aspecto parcial de la actividad arqueológica, que implica básicamente la descripción de los monumentos mediante documentación, análisis, interpretación, publicación y enseñanza.

La investigación arqueológica se ha intensificado hasta tal punto, en Israel a partir de 1948 y en Jordania desde 1967, a través de iniciativas nacionales e internacionales, que ha sido necesario modificar algunas concepciones hasta entonces dominantes acerca de la historia y la cultura histórica del antiguo Israel y de los pueblos de su entorno. La importancia que W. E. Albright atribuía a la *external evidence* para la exégesis veterotestamentaria se contempla hoy día con mayor reserva. Así se ha podido comprobar de manera especial en dos ámbitos concretos: no puede darse desde la arqueología una respuesta decisiva al problema de la historicidad de los patriarcas o, como máximo, una respuesta negativa, y debe rechazarse la hipótesis de una conquista israelita de la Tierra prometida por la fuerza de las armas, para sustituirla por modelos de cambios socioeconómicos internos derivados de la disolución de las infraestructuras de las redes comerciales internacionales de la Edad del Bronce reciente, acompañados de migraciones, de alcance limitado, de nómadas en las fronteras de las poblaciones agrícolas.

◆ **Bibliografía:** *Exposiciones generales:* C. WATZINGER, *Denkmäler Palestinas,* 2 vols., Le 1933 y 1935; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique,* P 1939-1952; W. F. ALBRIGHT, *De la edad de la piedra al cristianismo,* Santander 1957; ÍDEM, *Arqueología de Palestina,* Ba 1962; K. M. KENYON, *Archäology in Hl. Land,* Nk 1967; G. E. WRIGHT, *Biblical Archaeology,* Fi 1974; M. AVI-YONAH y E. STERN (dirs.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land,* 4 vols., Jr 1975-1978 (con bibliografía); H. DONNER, *Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde,* Da 1976 (con bibliografía); G. L. HARDING, *The Antiquities of Jordan,* Lo ³1979: Y. AHARONI, *The Archaeology of the Land of Israel,* Lo 1982; ÍDEM, *Das Land der Bibel,* Nk 1984; O. KEEL y otros, *Orte und Landschaften der Bibel,* 2 vols., Z-Go 1982 y 1984; R. H. DOR-

NEMANN, *The Archaeology of the Transjordan in the Bronze and Iron Age,* Milwaukee 1983; V. FRITZ, *Einführung in die Bibel,* Da 1985; D. HOMÈS-FREDERIQ y J. B. HENNESSY (dirs.), *Archaeology of Jordan,* 2 vols., Lv 1986 y 1989 (con bibliografía); H. WEIPPERT, *Palästina in vorhellenist. Zeit. Handbuch der Archäologie, Vorderasien* 2/1 M 1988 (con bibliografía); H.-P. KUHNEN, *Palästina in griechisch-röm. Zeit Handbuch der Archäology, Vorderasien* 2/2, M 1990 (con bibliografía); A. MAZAR, *Archaeology of the Land of the Bible,* NY 1990; R. E. TAPPY, *Archaeology of Israelite Samaria,* vol. 2, *The Eight Century B.C.E.,* Winona Lake 2001; A. E. KILLEBREW, *Biblical Peoples and Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel, 1300-1100 B.C.E,* Atlanta 2005; W. G. DEVER, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel,* GR 2005; R. S. JESS, *Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey,* GR 2007.

Robert Wenning

ARREBATAMIENTO

1. EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES. 2. ANTIGUO TESTAMENTO Y JUDAÍSMO TEMPRANO. 3. NUEVO TESTAMENTO.

1. EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Existe en numerosas religiones la convicción de que ha habido personas absolutamente excepcionales que han sido trasladadas por Dios o por los dioses a un lugar distinto de éste del Más Acá sin pasar por la muerte. Si esta estancia en el Más Allá es definitiva, se trata de un destino escatológico individual asignado, por ejemplo, según Homero, en la antigua Grecia, a Menelao (*Odisea* IV, 561-569), que fue arrebatado a los «campos elíseos», o a Ganímedes que, según la *Iliada* XX, 232ss., ha sido aceptado en el Olimpo. También en Hesiodo (*Erga,* 167-172) se encuentra la idea de que algunos héroes no han muerto sino que han sido trasladados en vida. Esta creencia en el arrebatamiento de determinados personajes, y más en concreto de reyes y soberanos, está unida, bajo diversas modalidades, a la esperanza de su retorno para bien de los hombres. Pertenecen a este círculo de «salvadores ocultos» (G. Lanczkowski), por ejemplo el rey celta Artús, Carlomagno, Federico I Barbarroja, Federico II, el soberano tolteca Quetzalcoatl o Väinämöinen, sabio entendido en las artes mágicas de la épica popular finlandesa. Y existe, en fin, la creencia en estancias temporales en el cielo de importantes personajes religosos, durante las cuales se les conceden conocimientos sobrenaturales. Entra aquí el viaje celeste del profeta Mahoma *(mi'rağ),* así como el del fundador de la Iglesia unificada, San Myung Moon.

◆ Bibliografía: F. KAMPERS, *Die deutsche Kaisers-Idee in Prophetie und*

Sage, M 1896; W. Bousset, «Die Himmelsreise der Seele», ARW 4 (1901), págs. 136-169, 229-273 (reimpresión, Da 1960); G. Lanczkowski, *Verborgene Heilbringer,* Da 1977.

Hans Wissmann

2. Antiguo Testamento y judaísmo temprano

La idea de personas arrebatadas al cielo está testificada en la perspectiva religiosa histórica bajo una triple modalidad: escatológica definitiva, temporalmente limitada y visionaria extática. En el Antiguo Testamento hay dos ejemplos de la primera modalidad: ↗ Elías (2 Re 1-18) y ↗ Henoc (Gn 5,21-24).

Los términos con que se expresa la idea de «arrebatar» en el caso de Elías son: לקח *[lqḥ]* «tomar»: 2 Re 2, 1.3.5.9.10) y עלה *['lh]* «ascender», «hacer subir»: 2 Re 2,1.11). Un carro de fuego, arrastrado por un tronco de caballos ígneos, separa a Elías de Eliseo y Elías asciende al cielo en un torbellino (2 Re 2,1.11). Trasfondo histórico: es Yahveh, no ↗ Baal, el Señor de la vida y de la muerte (1 Re 17,17-24; 2 Re 1,1-8; 4,8-37; 8, 7-15; 13,20s.). De este arrebatamiento de Elías se habla en escritos recientes: Si 48,9.12; 1 Mac 2,58; Henet 93,8. Por haber sido arrebatado, se espera en el judaísmo temprano la nueva venida de Elías al fin de los tiempos (Si 48,10s.; Mal 3,23s.). Esta esperanza es compartida por el Nuevo Testamento: Mc 6,15; 8,27s.; 9,2-10 par.; Lc 1,17. La tradición judía posterior (Talmud, *midrash*) está convencida de que Elías puede aparecer en todo momento como auxiliador y taumaturgo precisamente porque ha sido arrebatado al cielo. – El arrebatamiento de Henoc se encuentra (Gn 5,21-24) en P (↗ Escrito sacerdotal) en una genealogía de diez miembros (Gn 5,1-32), en la que Henoc ocupa el séptimo lugar: camina con Dios (Gn 5,22.24) y desaparece súbitamente sin dejar rastro: *lqḥ,* tomado, arrebatado, en 5,24. No se cita el lugar en que se produce este acontecimiento. Origen del motivo del arrebatamiento en Henoc: las listas paleoorientales de reyes y sabios antediluvianos mencionan en el séptimo lugar a un rey Emmeduranki y a un sabio Utuabzu, que ascendieron al cielo. Mencionan más tarde el arrebatamiento de Henoc Si 44,16; 49,14; Jub 4,23; Josefo, ant I, 85; IX, 28; Text Isaac 4,2; Lib Ant 1,16). Hay una alusión anónima a Henoc en Sab 4,10.14. También de Moisés, Esdras y Baruc se dice que han sido arrebatados. El verbo *lqḥ* (tomar, llevar, arrebatar) sirve asimismo en los salmos más recientes (49,16; 73,24) para expresar la esperanza en una vida bienaventurada junto a Dios más allá de la muerte. Para arrebatamientos por tiempo limitado dentro de este mundo cf. 1 Re 18,12; 2 Re 2,16ss.; la historia de Bel y el Dragón de Dn 14,36. Para la modalidad visionaria extática del arrebatamiento cf. Ez 3,12.14; 8,3; 11,1.24; 37,1; 40,1s.; 43,5.

◆ **Bibliografía:** RAC 5, págs. 461-476; ThWAT 5, págs. 99s.; TRE 9, págs.

680-690; P. Grelot: «La légende d'Henoch dans les Apocryphes et dans la Bible. Origine et signification» RechSR 46 (1958), págs. 5-26, 181-210; A. Schmitt, *Entrükkung-Aufnahme-Himmelfahrt: Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im AT,* St 1973, [2]1976; ídem *Der frühe Tod des Gerechten nach Weisheit 4,7-19: Freude an der Weisung des Herrn. FS H. Gross,* St [2]1987, págs. 325-347.

Armin Schmitt

3. Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento, 2 Cor 12,2ss. ofrece la descripción de un «viaje celeste» para recibir la revelación. – Ap 17,30 y 21,10 describen que el vidente es arrebatado a lugares (terrestres) donde se le comunican revelaciones. – Jesús es arrebatado por el demonio para ser tentado y puesto a prueba, Lc 4,5.9 par. – Felipe es arrebatado (Hch 8,39), dentro de este espacio intramundano, como confirmación frente al etíope de que es un enviado de Dios (cf. Jue 6,21s.). Mientras que todas estas modalidades de arrebato son temporales, Pablo en 1 Tes 4,17 promete a todos los cristianos, a los ya fallecidos y a los aún en vida, que serán definitivamente arrebatados al encuentro del Señor en la ↗ parusía. Para los todavía vivientes esto significa que no morirán. Heb 11,5 alude al arrebatamiento de Henoc como prueba del poder de la fe. Se acentúa aquí que Henoc no tuvo que pasar por la muerte. La espera de la nueva venida escatológica de los que han sido arrebatados es tal vez la razón de que en la ↗ transfiguración junto a Jesús aparezcan Moisés y Elías (Mc 9,2-10 par.). En la imagen de los «dos testigos» de Ap 11,3-14 que, tras su muerte violenta y su resurrección, «ascendieron en la nube» (v. 12) se le garantiza al pueblo de Dios la superación de sus calamidades por la intervención divina. Aparecen aquí yuxtapuestos la muerte y el arrebatamiento mediados por la resurrección.

Reviste un particular interés la aplicación a Jesús de la categoría del arrebatamiento. Hay indicios de que ya la fuente de los *logia* Q establecía una conexión entre la institución de Jesús como el ↗ Hijo del hombre del fin de los tiempos, a propósito del cual se dicta la sentencia en el juicio, y su arrebatamiento (Lc 11,29s. par.; 13,34s. par.). Lucas desarrolla la idea de un arrebatamiento de Jesús (cf. por ejemplo Lc 9,51; Hch 1,2.11.22). Sólo Lc 24,50ss. y Hch 1,9 ss. narran el arrebatamiento de Jesús en presencia de sus discípulos (↗ ascensión de Cristo). La conclusión, no auténtica, de Mc (s. ii) comprueba (Mc 16,19) que Jesús es arrebatado y lo relaciona con la entronización «a la derecha de Dios» (↗ exaltación de Cristo). Y en el mismo sentido, 1 Pe 3,21s. - Ap 12,5 menciona que ante el ataque «del dragón» (= de Satanás), el Mesías es arrebatado al cielo y que ésta es la causa de los asaltos satánicos contra los creyentes en Jesús.

Aquí, el arrebatamiento es imagen del poder protector de Dios.

◆ Bibliografía: G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu,* M 1971 (con bibliografía); TRE 9, págs. 683-690 (con bibliografía) (O. BETZ); P. BENOIT, «L'Ascension», en *Exégesis y teología,* Ma 1974; H. SCHLIER, «L'ascension de Jésus d'après les écrits de saint Luc», en *Essais sur le Nouveau Testament,* P 1968; J. M. GUILLAUME, «Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jesús», en ÉTB, 1979, págs. 203-262; D. ZELLER, *Entrückung zur Ankunft als Menschensohn (Lk 13,34s.; 11,29s.): A Cause de l'évangile. FS J. Dupont,* P 1985, págs. 513-530.

Johannes M. Nützel

ARREPENTIMIENTO

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

A través del arrepentimiento (hebreo נחם *[nḥm]* y sus derivados), reconoce el hombre su mal comportamiento y lo lamenta. El arrepentimiento señala un cambio de sentimientos y pensamientos e incluye a menudo una reorientación a Dios. Como reacción del hombre a determinadas acciones o a una conducta confesada como errónea (Éx 13,17), unida a la voluntad de admitir su propia responsabilidad (1 Sam 15,24.30; 26,21; 2 Sam 12,13; 24,17), el arrepentimiento del pecador adquiere una singular importancia ante Dios, cuando aparece como expresión de la ↗ conversión, es decir, como consecuencia del reconocimiento de la propia culpabilidad (Jr 31,19) y de la conciencia de haberse rebelado contra Dios (Job 42,6). La ausencia de arrepentimiento permite concluir la incapacidad de conversión (Jr 5,3; 8,6; Sof 3,11s.) y la obstinación (Am 4,6-11). El arrepentimiento se expresa a través de la confesión de la culpa, del dolor y de la reparación (Gn 20,14; 32,4-22; 33,1-11).

2. NUEVO TESTAMENTO

En la parábola de Mt 21,28-31, el hijo menor se arrepiente (μεταμέλομαι) de no haber obedecido la petición de su padre y se va a trabajar en la viña. En la aplicación de la parábola a la incredulidad de los sumos sacerdotes y los ancianos, se presenta a los «publicanos y las prostitutas» como modelos del arrepentimiento exigido (21,32). Judas se arrepiente de su acción (Mt 27,3), pero no llega hasta una reorientación de la vida acorde con la conversión. Pablo no se arrepiente de la pena que su carta ha causado a los corintios, porque aquella pena desembocó en un cambio de sentimientos (2 Cor 7,8ss.).

◆ Bibliografía: NBL 3, págs. 353s. (A. SCHENKER); THAT 2, págs. 59-66 (H. J. STOEBE); THWAT 5, págs. 366-384 (H. SIMIAN-YOFRE); 7, págs. 1118-1176 (A. GRAUPNER, H.-J. FABRY); THWNT 4, págs. 630-633 (O. MICHEL); H.-J. FABRY, *Die Wurzel šub in der Qumran-Literatur* (BBB 46), Co-Bn 1975; H.

GIESEN, *Christliches Handeln,* F y otros 1982, págs. 41-77; G. D. NAVE, *The Rolle and Function of Repentance in Luke-Acts,* Atlanta 2002.

Heinz Giesen

ARREPENTIMIENTO DE DIOS

Cuando se dice que Dios se arrepiente de sus actos, se relativiza tanto su previsión como su inmutabilidad. Teniendo en cuenta la clarificadora afirmación de Nm 23,19 («No es Dios... un hombre... que deba retractarse»; cf. 1 Sam 15,29), se advierte claramente que este arrepentimiento no implica, en sentido antropológico, un cambio de humor (cólera, irritación) de Dios, sino que sólo quiere ser un *theologumenon* que sabe preservar para la libertad de Dios su modo de dirigirse a la creación y su participación en las acciones de los seres creados. La raíz נחם *[nḥm]*, *nifal*, «arrepentirse», y sus conceptos paralelos לֵב הָפַךְ *[leb hāpak]*, «caerse el corazón»; שׁוּב *[šūb]*, «dar la vuelta», empleados para expresar esta realidad, contienen también los matices «consolar», «sentir pena por alguien», «compadecerse», «vengarse», y describen de este modo la reacción frente a un *acontecimiento* que hubiera sido mejor que no se hubiera producido, porque sitúa el corazón de Dios frente a una decisión (Os 11,8s.). Cuando Dios se arrepiente, no reprueba su propia acción. Dios siente arrepentimiento más bien a la vista de los resultados, a saber, a vista de lo que, sin que Dios haya participado, ha sucedido con el hombre, que se ha desligado de la guía de la historia de Dios. En la narración del diluvio de la protohistoria se expresa la idea de que esta situación afecta a la humanidad en su conjunto y de que la amenaza del castigo que pende sobre ella pone en peligro la existencia de la creación en cuanto tal. En Gn 6,6 se habla, en efecto, de que Dios se arrepiente de haber creado al hombre, y en Gn 8,21s. se alude a que la creación y la historia del hombre sólo viven gracias al sí que Dios ha otorgado, en contra del juicio contenido en el arrepentimiento de Dios, un sí que es expresión de su fidelidad a la creación y al comienzo puesto en ella. La constante de la ↗ fidelidad divina respecto del inicio permite comprender que en la historia de la humanidad Dios sólo lleva a cabo sus castigos de manera puntual (Os 13,14; Jr 4,28; Ez 24,24) y que siente incluso arrepentimiento ante las situaciones calamitosas (Éx 32,14; Jr 18,8; 26,3.13; Jl 2,13s.; Am 7,3.6; Jon 3,10). Sólo ante las restantes posibilidades de que dispone Dios como juez, y conociendo el proceso, henchido de tensión, del arrepentimiento divino en el corazón de Dios, adquiere el hombre conciencia de su propia historia como historia de salvación que le afecta, de tal suerte que, con la mirada puesta en esta historia, puede suplicar a Dios que mude su voluntad, que interrumpa la conexión de culpa y castigo (Sal 90,13; Éx 32,12) y puede esperar que será preservado en medio de la aflicción (Dt 32,36).

El acto de la ↗ misericordia divina como consecuencia de su arrepentimiento se hace acontecimiento personal en la encarnación de Dios. En esta perspectiva, el evangelio, en cuanto buena nueva, es expresión de una autosuperación en Dios, que impone su sí a los pecadores por encima de su reclamación como juez, para no abandonar a los hombres a las consecuencias de sus pecados. Por esta razón llama el Nuevo Testamento a las manifestaciones de la gracia divina ἀμεταμέλητα («algo de lo que no habrá que arrepentirse») y alude al carácter irreversible, surgido de la fidelidad de Dios, de la voluntad salvífica divina (Rom 11,29; Heb 6,17).

◆ Bibliografía: ThWNT 4, pág. 631 (O. Michel); J. Jeremias, *Die Reue Gottes*, Nk 1975; R. Brandscheidt, «Noah und Abraham», TThZ 107 (1998), págs. 1-23.

Renate Brandscheidt

Ártemis (Artemisa)

Divinidad griega (la Diana romana), hija de Zeus y de Leda y hermana gemela de Apolo. Su lugar de nacimiento es Delos o Éfeso, su natalicio (día sacro) el día 6 del mes. Está testificada ya en la época micénica y presenta los rasgos de una «señora de los animales» pregriega. En la época histórica es, sobre todo, la diosa de las adolescentes y de las mujeres. En cuanto «diosa de lo exterior» está ritual y místicamente unida, mediante una serie de pasos entre lo interior y lo exterior, de manera especial: *a)* a los nacimientos, junto a Eileithyia, *b)* a la llegada de la pubertad femenina: las muchachas pasan un tiempo al servicio del templo (p. ej., el de Brauron, en Ática; fenomenológicamente emparentado con ritos de iniciación tribal). En el universo masculino, Ártemis tiene conexiones con la guerra (Ártemis Agrotera en Esparta) y con la caza.

◆ Bibliografía: Ch. Picard, *Les religions préhellénistiques (Crète et Mycènes)*, P 1948; L. Séchan y P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, P 1966; K. Hoenn, *Artemis. Gestaltenwandel einer Göttin*, Z 1946; W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, S 1977, págs. 233-237; R. Martín, *Diccionario de mitología clásica*, ma 2004, págs. 74-78. ◆ *Para la iconografía:* L. Kahil y otros, LIMC 2 (1984), págs. 618-774.

Fritz Graf

En el Nuevo Testamento: La proclamación paulina del evangelio suponía, según Hch 19,23-40, una amenaza para el culto de Ártemis en ↗ Éfeso, «venerada en todo el mundo» (v. 27). Podrían derivarse pérdidas económicas en las ramas comerciales que se ocupaban de la fabricación y venta de artículos religiosos o recuerdos devotos, por ejemplo, estatuillas de plata de la diosa. En el episodio, narrado con pinceladas dramáticas, de los tumultos provocados por los joyeros y su resolución ante las autoridades de la ciudad, demuestra Lucas la superio-

ridad del evangelio frente al culto pagano y sus intereses materiales y frente al desorden social.

◆ Bibliografía: R. OSTER, «The Ephesian Artemis as an Opponent of Early Chistianity», JAC 19 (1976), págs. 24-44; EWNT 1, pág. 381 (B. SCHWANK): R. OSTER, «Acts 19, 23-40 and an Ephesian Inscription», HThR 77 (1984), págs. 233-237; R. F. STOOPS, «Riot and Assembly», JBL 108 (1989), págs. 73-91.

Alfons Weiser

AS

↗ Medidas, pesos y monedas.

ASÁ

(Hebreo אָסָא *['āśā]*, etimología incierta, tal vez forma abreviada de *'āśa'ēl* [Dios ha creado], así Noth), rey de Judá (911-870), hijo de Abías y nieto de Maacá, hija de Absalón. En política exterior, tras una etapa inicial pacífica, tuvo que enfrentarse al ataque desencadenado por Basá, rey de Israel, que se apoderó de Ramá e intentó fortificarla para privar a Judá de libertad de movimientos (1 Re 15,16). A cambio de una fuerte suma de dinero, Asá logró que Ben Hadad, rey de Damasco, hasta entonces aliado de Basá, cambiara de bando. Los arameos penetraron en territorio israelita, de modo que Basá se vio forzado a interrumpir las fortificaciones. Asá aprovechó la coyuntura para apoderarse de los materiales acumulados por Basá y fortificar con ellos Gueba de Benjamín y Mispá. Mayor amenaza supuso la irrupción de invasores procedentes del sur a las órdenes de Zéraj «el etíope», tal vez comandante de las guarniciones dejadas por el faraón Sesonc, fundador de la XXII Dinastía, tras su devastadora campaña militar por Palestina (h. el 918 a.C.). Asá consiguió frenar el avance de las fuerzas invasoras (2 Cró 14,8-14). – En política interior, inició una serie de reformas religiosas proyahvistas y llegó incluso a privar a su abuela del título de «Gran Dama» o «Reina madre», por haberse construido una ↗ aserá. El resultado de la reforma fue parcial: «No desaparecieron los lugares altos» (1 Re 15,14).

◆ Bibliografía: H. D. HOFFMANN, *Reform und Reformen,* Z 1960; J. BRIGHT, *Historia de Israel,* Bilbao 2001.

Marciano Villanueva

ASAF, ASAFITAS

(Hebreo אָסָף/בְּנֵי אָסָף *['āsāp, bᵉnē 'āsāp]*). Asaf puede ser un nombre de acción de gracias («[Dios] ha reunido = quitado [el oprobio de la esterilidad]», cf. Gn 30,23) o también nombre sustitutivo («[Dios] ha reunido» [de nuevo a la familia que se había visto reducida por la muerte de uno de sus miembros]). Aparte dos funcionarios (2 Re 18,8.37; Neh 2,8), el titular de este nombre es el héroe epónimo –no comprobable a nivel

histórico– de las corporaciones de músicos del templo de Jerusalén (cantores e instrumentistas), llamados, por esta razón, «hijos de Asaf». A los asafitas se les cita por primera vez en la llamada lista de los repatriados de Esd 2 (= Neh 7; hacia el 520 a.C.); por aquella época eran el único grupo musical del santuario. Su jerarquía se situaba entre la de los «levitas» (en la que todavía no eran computados) y los «porteros». Como quiera que, en cuanto «cantores del templo», no puede situarse su origen en la época del exilio, debe darse por supuesto que ejercieron su función ya en la etapa preexílica (tardía). A mediados del s. V a.C. se les enumera entre los «levitas» (Neh 11,3-19). Por otro lado, junto a ellos, o subordinados a ellos, figura el «grupo Yedutún» (Neh 11,17). En los siglos IV/III a.C. los asafitas fueron desplazados de su posición dominante en la música del templo. Mientras que, según 1 Cró 16,5a.39ss.; 2 Cró 5,12; 29,13s.; 35,15, compartían sus funciones con los grupos Hemán y Yedutún, ya a principios del s. III a.C. asumió la posición dirigente el grupo Hemán, descendiente de los quehatitas (1 Cró 6,16-32; 15,16-21; 25). Este «ascenso» del grupo quehatita Hemán fue su reacción al fracaso de su tentativa por alzarse con el sacerdocio (cf. Nm 16). La actividad de los asafitas aparece descrita en 1 Cró 25,1ss. con el término *hinnabe'* = Hablar proféticamente. Al mismo Asaf se le llama en 2 Cró 29,30 *ḥozae* = vidente; en 2 Cró 20,13-19, Asaf pronuncia un discurso «profético». Es difícil determinar, a partir de estos datos, si los músicos del templo de la etapa preexílica pertenecían al grupo de los profetas del templo o profetas del culto o si siguieron existiendo en la era postexílica en el grupo de los músicos. En todo caso, llama la atención que se le atribuya a Asaf la colección de salmos 50 y 73-83 (¡12 salmos!), que muestra rasgos «proféticos» (en su mayoría discursos directos sobre Dios, descripción de la creación y del éxodo y tradiciones sobre la conquista, énfasis en el decálogo, actualización histórico-teológica sobre Sión).

◆ **Bibliografía:** M. J. Buss, «The Psalms of Asaph and Korah», JBJ 82 (1963), págs. 381-392; H. Gese, «Zur Geschichte der Kultsänger am Zweiten Tempel», en ídem, *Vom Sinai z. Sion,* M 1974, págs. 147-158; K.-J. Illman, *Thema und Tradition in der Asaph-Psalmen,* Åbo 1976; P. Schelling, *Die Asaf-Psalmen,* Kampen 1985; H. P. Nasuti, *Tradition, History and Psalms of Asaf,* Atlanta 1988.

Erich Zenger

Asaradón

↗ Asiria, 1. Historia.

Ascalón/Asquelón/Escalón

(Hebreo אַשְׁקְלוֹן *['ašqᵉlōn]*), ciudad portuaria, 20 km al norte de Gaza.

Habitada desde el Bronce medio, mencionada en textos egipcios (ya en el s. XIV a.C. en las Cartas de Amarna y en la estela de Israel de Merenptah), ugaríticos y asirios. En los relieves del templo de Amón en Karnak hizo representar Ramsés II (?) la conquista de Ascalón (ANEP 334); según la inscripción en marfil de Meguido, existía en Ascalón un templo de Ramsés III dedicado a Ptah. La ciudad estuvo integrada en la Pentápolis filistea (Jos 13,3; 1 Sam 6,17s.); los filisteos expulsaron a la población anterior (avitas: Dt 2,23); nunca cayó en poder de los israelitas (Jue 1,18; cf. Jue 14,19; 2 Sam 1,20). El año 734 a.C. fue conquistada por Tiglat Piléser III, el año 701 por ↗ Senaquerib y el año 604 por ↗ Nabucodonosor. Tenía un templo a Afrodita Urania/Atargatis (Heródoto I, pág. 104). Contra ella dirigieron los profetas sentencias amenazadoras: Am 1,8; Jr 25,20; 45,5; 7; Sof 2,4; 7; Zac 9,5. Conservó su libertad frente a los macabeos (1 Mac 10,86; 11,60; 12,33). El año 104 a.C. fue declarada libre, con derechos de acuñación de moneda (y calendario propio). Fue, al parecer, el lugar de nacimiento de Herodes I, que ordenó construir varios edificios en aquella ciudad, profundamente helenizada y romanizada. Contaba con importantes centros de culto, juegos y hombres doctos.

◆ **Bibliografía:** EAEHL 1, págs. 121-130 (M. Avi-Yonah y Y. Eph'al) (con bibliografía); B. Bagatti, «Ascalon e Maiuma di Ascalon nel VI secolo», SBFLA 24 (1974), págs. 227-264; O. Keel y M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel,* vol. 2, Z-Go 1982, págs. 49-75; D. B. Redford, IEJ 36 (1986), págs. 188-220; L. E. Stager, «Merneptah, Israel and the Sea Peoples», ErIs 18 (1985); ídem, BAaR 17,2 (1991), págs. 24-43, 17,3 (1991), págs. 26-42 y 17,4 (1991), págs. 34-53.

Robert Wenning

Ascensión de Cristo

1. Los testimonios. 2. Forma literaria. 3. Situación de la tradición.

1. Los testimonios

En el Nuevo Testamento sólo se menciona la ascensión de Cristo como acontecimiento visible en Lc 24,50-53 y Hch 1,9ss.; también se alude a ella brevemente en la conclusión canónica de Mc 16,19 (del s. II). No sólo se narra que Jesús desapareció de la vista de sus discípulos, sino que se indica también el lugar de destino (no visiblemente perceptible) del suceso, la asunción en el cielo (aunque no en todos los mss.). En virtud de la ascensión visible, en la obra lucana se registra un estadio intermedio en el que Jesús ni retrocede a su antigua vida ni ha penetrado todavía en su gloria definitiva. En Lc y Hch, tras la ascensión se narra el regreso de los discípulos a Jerusalén, para esperar allí la venida del Espíritu. Según Hch 2,33, el envío del Espíritu presupone la ↗ exaltación de Cristo «a la

derecha de Dios». Por consiguiente, la meta de la ascensión es la exaltación. También Mc 16,19 considera (probablemente dependiendo de Lc y Hch) la ascensión como camino hacia la instalación a «la derecha de Dios». – Pero se detectan diferencias en la descripción. En Lc 24 la ascensión se configura como escena de despedida: Jesús bendice a sus discípulos, que se arrodillan reverentemente ante él. En Hch, y a diferencia de Lc, un intérprete celeste dirige la mirada hacia la nueva venida de Cristo «en las nubes del cielo» y, con ello, a su dignidad de juez del fin de los tiempos y a la responsabilidad de los creyentes durante el tiempo en el que no está visiblemente presente el que ha sido acogido en el cielo. Mientras que en Lc 24 la ascensión tuvo lugar, al parecer, en la mañana del lunes después de Pascua, en Hch 1 es el punto final de una estancia intermedia de cuarenta días, durante los cuales el Resucitado se manifestó a sus discípulos como ser viviente y les comunicó sus instrucciones.

2. Forma literaria

Los relatos de la ascensión en la doble obra lucana están configurados según el antiguo esquema de un ↗ arrebatamiento. La conexión entre la ascensión y el envío del Espíritu establece una relación con el arrebatamiento de Elías en 2 Re 2,11 y Si 48,12. En la descripción de Lc 24 se perciben ciertos ecos de la escena de bendición de Si 50,20ss.

3. Situación de la tradición

Hay amplia concordancia en admitir que ha sido el propio Lc quien ha configurado las líneas esenciales de ambas escenas. Se discute si ha sido el evangelista quien *por vez primera* ha descrito la exaltación de Jesús resucitado bajo la forma de ascensión celeste o si la encontró ya en la tradición anterior. El silencio total de los restantes escritos del Nuevo Testamento sobre un suceso visible tan impresionante sólo puede entenderse si no formó parte del contenido más antiguo de las tradiciones jesuanas. La ascensión debe ser entendida como expresiva ilustración del reconocimiento cristológico del Exaltado, no como descripción de un suceso acontecido en el curso de la historia. Pueden considerarse como peldaños previos a la descripción narrativa de la ascensión Ef 4,8.10 y Col 2,15, donde se describe una marcha triunfal invisible de Cristo. También la conexión, varias veces testificada en el Nuevo Testamento, entre la resurrección de Jesús y su exaltación o respectivamente su establecimiento en poder (p. ej., Rom 1,4; Ef 1,20ss.; 4,2-6; varias veces en Heb; Flp 2,9) proporciona un fundamento en el kerigma de Jesús para la descripción de la ascensión en la doble obra lucana. Dado que, según Lc 21,27 y Hch 10,42, el ↗ Hijo del hombre, Jesús, volverá como salvador y juez «en una nube», puede también verse en la confesión de la singularidad de Jesús como juez que emite la sentencia una base tradicional para Hch 1,9ss. La aceptación de

un estadio intermedio de Jesús entre la resurrección y la ascensión definitiva en la gloria junto a Dios se encuentra también, de manera parecida, por ejemplo en Jn 20,17.

◆ Bibliografía: H. Schlier, *L'ascension de Jesús d'après les écrits de Saint Luc,* en *Essais sur le Nouveau Testament,* P 1968; G. Lohfink, *Die Himmelsfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelsfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas,* M 1971 (con bibliografía); F. Hanh, «Die Himmelsfahrt Jesu. Ein Gespräch mit G. Lohfink», Bib 55 (1974), págs. 418-442; J. M. Guillaume, «Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus», ÉtB (1979), págs. 203-262; TRE, 15, págs. 330-334 (con bibliografía) (A. Weiser); RAC, 17, págs. 445-464.

Johannes M. Nützel

Ascesis

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Entendida en el sentido de una antropología estrictamente dualista o de una praxis rigorista y como fin de sí misma, la ascesis no figura en el Antiguo Testamento, dada la aprobación fundamental de Dios frente a la creación en su conjunto. Donde aparece como renuncia o como continencia, presenta algunas claras características: *a)* Está siempre inserta en el contexto de referencia en que el hombre ha sido creado y llamado (cf. Gn 1), o respectivamente distinguido y bendecido (Nm 6,22ss.) por Yahveh. Esta característica básica de pertenencia a Yahveh debe ser entendida como un condicionante previo que ha de ser asumido una y otra vez. *b)* Esta aceptación previa responde al ordenamiento existencial divino (↗ *torá)* y en él busca orientación. La vida concreta que aquí resulta a partir del mandamiento de Dios quiere superar la estructura egoísta del hombre y llevar, en libertad, a la vinculación con Yahveh. Una vez asumido este punto de partida, la ascesis está vinculada a unas determinadas situaciones y a unos fines concretos y es siempre y desde siempre una consecuencia existencial práctica de la opción fundamental del ser libre a favor de Dios y de su mundo. Estos rasgos característicos se manifiestan en el uso lingüístico y en la descripción de los ejercicios de perfil ascético. El término ἀσκέω figura sólo en 2 Mac 15,4 (LXX), donde se refiere al «ejercicio» de la santificación del sábado como muro de protección contra proyectos malvados y tiene su apoyo en las leyes sabáticas. En Lv 16,29 aparece el comportamiento ascético en el sentido de abstenerse de trabajar. Las prescripciones sobre los alimentos (Lv 11; Dt 14,3-21) contienen básicamente ascesis sobre la comida y deben entenderse como confesión de la pertenencia a Yahveh. El ayuno como privación de alimentos (cf. Lv 16,29; Sal 35,13; Is 58,3.5) puede expresar, por concomitancia,

la tristeza de un individuo o de un pueblo por una muerte (1 Sam 31,13; 2 Sam 1,11s.; 3,35) o el reconocimiento de las propias culpas (1 Sam 7,6; 2 Sam 12,16-23; 1 Re 21,27ss.: Jon 3,5). Puede servir para apoyar la súplica por la ayuda divina (Neh 1,4; Esd 8,21.23; Dn 9,3) y la preparación para la recepción de la revelación (1 Sam 28,20). Además de los días de ayuno prescritos (1 Re 21,9.12; Lv 23,27; Zac 7,3), existe una abstinencia específica del vino (Am 2,11s.; Jr 35) como rechazo de las normas de vida cananeas. La continencia sexual (Éx 19,15; 1 Sam 21,5) está al servicio de la pureza cultual y pretende ahondar las diferencias entre Yahveh y ↗ Baal. Para atenerse a una calidad de vida de «verdadero israelita» y protegerse frente a la irrupción de situaciones caóticas se destaca la triada «oración, ayuno, limosna» (Tob 12,8).

◆ Bibliografía: RAC 1, págs. 749-758; H. A. WENNINK, *Die Askese im Zeugnis der Bibel,* S 1966; TRE 4, págs. 198s.; E. HAAG, *Vom Sabbat zum Sonntag,* Tréveris 1991; NBLEX 1, pág. 541.

2. NUEVO TESTAMENTO

Al igual que el Antiguo Testamento, tampoco el Nuevo presenta un tipo de ascesis por el que se quiera o se pueda merecer la salvación. Considerada en su conjunto, la función de la ascesis consiste en llevar a una mayor vinculación con Dios en Jesucristo y a una mayor disponibilidad. Es una manera de organizar la vida. A Juan Bautista, en cuanto precursor de Jesús, se le atribuyen rasgos ascéticos en lo relativo a los alimentos, el vestido (Mc 2,18; Mt 3,4) y el ↗ celibato. Este género de vida acentúa y enfatiza el contenido de su predicación (Mt 3,7b-12), que sitúa la ↗ conversión esperada en el horizonte del ↗ juicio anunciado. Conversión y ↗ penitencia están al servicio de una más honda vinculación al ↗ mandamiento de Dios. Tampoco la imagen de Jesús está marcada por la ascesis y la penitencia. Su predicación incluye la buena nueva de la bondad universal de Dios. Quien se cierra a ella atrae sobre sí el juicio y el castigo. Según Flp 2,5-11, Jesucristo es el modelo del asceta cristiano. Desde su relación filial con Dios consigue su libertad frente a todas las instituciones y todas las reglas terrenas. Llama a los hombres a su ↗ seguimiento (Mc 8,34), para que imiten la ↗ *kénosis* que él ha llevado en su vida y su muerte. Por tanto, todas las sentencias acerca del seguimiento pueden interpretarse en una doble vertiente: en el sentido de crecer en una decidida vinculación con Jesús y, a la vez, en el sentido de entrega, como él, hasta la cruz. Aquí tiene su medida toda la ascesis cristiana.

Los puntos de cristalización para la comunidad son la ↗ limosna, la ↗ oración y el ↗ ayuno (Mt 6,1-18) contra las diversas dependencias. Todas las sentencias sobre la renuncia al matrimonio deben entenderse como la conducta adecuada al estatus escatológico (Mt 19,12). En Pablo, la

inserción en la muerte y resurrección de Cristo alcanzada por el bautismo es el fundamento de todos los esfuerzos del apóstol (Gál 6,14; Flp 1,21; 3,8; 2 Cor 6,5; 11,27). De la pertenencia a Jesucristo surge para todos la capacidad de la conducta ética. Por consiguiente, Pablo no desarrolla ninguna teoría doctrinal, sino que propone normas prácticas (1 Cor 7) con las que, a la vez, sugiere ahincadamente que los gestos corporales básicos son el sello de la bondad de la praxis creyente y se enderezan al objetivo de la consumación en Dios (1 Cor 9,25.27). En la primera época apostólica era necesario distinguir claramente entre la praxis cristiana y la fascinación de una ascesis hostil a la creación (Col 2,18-23; 1 Tim 4,1-4). La ascesis motivada desde Cristo distingue a los cristianos frente a los demás porque es una ascesis que vive en un contexto de relación, produce frutos (Gál 5,22ss.) y genera –y no es su menor característica– la alegría.

◆ Bibliografía: RAC 1, págs. 758-795; K. NIEDERWIMMER, *Askese und Mysterium*, FRLANT 113 (1975); TRE 4, págs. 204-225; W. WOLBERT, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7*, D 1981; A. SAND, *Reich Gottes und Eheverzicht im Evangelium nach Matthäus*, SBS 109 (1983): R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, 2 vols., Ba 1991; A. ROUSELLE, *Der Ursprung der Keuschheit*, St 1989; NBLEX 1, pág. 542.

Paul Deselaers

ASDOD

(Cananeo *'atdādu*, hebreo אַשְׁדּוֹד *['ašdōd]*, griego Ἄζωτος, de donde el español Azoto), ciudad comercial situada en la Via Maris, (identicada con tell er-Rās, junto a Esdūd), con puerto y fortaleza separados entre sí, en el Mediterráneo (sucesivamente *tell Ḥēḏār, Mīnet el-Qal'a* y *'Ēn-Nebī Yūnis*), habitada desde el Bronce medio (II B), mencionada en fuentes egipcias, ugaríticas y asirias. Los pobladores más antiguos reciben en Jos 11,21 el nombre de anaquitas (gigantes). En la Edad del Hierro, Asdod formó parte de la Pentápolis filistea (Jos 13,3; 1 Sam 6,17), con un templo de Dagón (1 Sam 5,1-8). Según 2 Cró 26,6, los israelitas nunca consiguieron apoderarse de Asdod (cf. Am 1,8; Zac 9,6; en contra Jos 15,47, que es una pretensión ficticia tardía). Conquistada por Tiglat Piléser y de nuevo, tras una breve revuelta de Iamani, por Sargón II el año 711 a.C. (fragmento de la Estela de la victoria; Is 20,1), fue transformada en la provincia asiria de *Asdūdu*. Ocupada por el faraón Psamético I (?) (Heródoto, II, pág. 157; cf. Sof 2, 4; Jr 25,20: «el resto de Asdod»), fue más tarde convertida en la provincia persa de Azotes, hostil a la provincia de Judá (Neh 4,1s.), aunque en épocas anteriores (ya en la edad del Hierro [II C]: yacimientos) había mantenido estrechos contactos con los judíos (Neh 13,23s.). Destruida por los macabeos (1 Mac 5,68; 10,84; 16,10), fue, desde el 63 a.C., ciudad

libre y, desde el 30 a.C., herodiana. En esa ciudad predicó el diácono Felipe (Hch 8,40). Excavaciones dirigidas por M. Dothan, 1959-1972.

◆ Bibliografía: M. DOTHAN y D. N. FREEDMAN, *Ashdod I*, Jr 1967; J. KAPLAN, IEJ 19 (1969), págs. 137-149; M. DOTHAN y otros, *Ashdod II-III*, Jr 1971; EAEHL 1, págs. 103-120 y 3, págs. 889s. (M. DOTHAN y J. KAPLAN, con bibliografía); M. LIBERAN, «El talento di Ashdod», ORANT 11 (1972), págs. 193-199; M. DOTAN, *Symposia*, dir. por F. M. CROSS, C 1979, págs. 125-134; ÍDEM e Y. PORTA, *Ashdod IV*, Jr 1982; O. KEEL y M. KÜCHLER, *Orte und Landschaften der Bibel*, vol. 2, Go 1982, págs. 38-48.

Robert Wenning

ASER

↗ Tribus de Israel.

ASERÁ

(Hebreo אֲשֵׁרָה *[ᵃšērā]*). Aunque la aserá mencionada en el Antiguo Testamento está emparentada con la diosa Atirat, conocida por ↗ Ugarit, el concepto (a menudo en plural: «aserás») se refiere pocas veces en los textos veterotestamentarios a la diosa misma y alude más bien a un árbol hendido como objeto cúltico que, junto con los altares y las ↗ masebas, constituía el equipamiento básico de una colina cúltica. En los centros políticos y cultuales de Israel del Norte y de Judá consta la existencia, durante siglos, de especiales imágenes de culto de aserás (1 Re 15,13; 16,33; 2 Re 13,6; 21,7; 23,6.15; cf. 2 Cró 33,7.15), en cuyo entorno se mencionan con frecuencia mujeres y sus actividades. Inscripciones paleohebreas de los siglos IX/VIII a.C. del sur de Palestina mencionan a «Yahveh y su aserá» en fórmulas de bendición permanentes. Es objeto de controversia entre los especialistas si en Israel se creía que la aserá era la compañera femenina de Yahveh o un numen sometido a él. Tanto los testimonios textuales como la predilección de la iconografía palestina del Bronce reciente y de la Edad del Hierro por la representación de sustituciones de las diosas (animales amamantando, cabras en árboles, ramas) sugieren que se intentó integrar a la aserá como poder benéfico (femenino) en el culto a Yahveh. Pero como indica la polémica de los autores veterotestamentarios contra las aserás, esta integración fue combatida y rechazada.

◆ Bibliografía: E. LIPIŃSKI, «The goddess Atirat in Ancient Arabia, in Babylonia, and Ugarit», ORLOVPER 2 (1972), págs. 101-119; O. KEEL, H. KEEL-LEU y S. SCHROER, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palestina/Israel*, vol. 2, Fri-Go 1989; W. A. MAIER, *III: ʾAšerah: Extrabiblical Evidence*, Atlanta 1986; S. M. OLYAN, *Ashserah and the Cult of Yahweh in Israel*, Atlanta 1988; S. SCHROER, *In Israel gab es Bilder*, Fri-Go 1987, págs. 21-45; M.-TH.

WACKER y E. ZENGER (dirs.), *Der eine Gott und die Göttin* (QD 135), Fr 1991; U. WINTER, *Frau und Göttin,* Fri-Go 1983, págs. 551-560.

Silvia Schroer

ASIDISMO

(Del hebreo חָסִיד *[ḥasīd],* piadoso), denominación de tres acuñaciones específicas de la piedad judía: *a)* los asideos (jasideos) mencionados en los libros de los ↗ Macabeos que, en un primer momento, lucharon al lado de Judas Macabeo y contra la reforma helenista de Jerusalén, pero que más tarde se negaron a apoyar la política expansionista de los ↗ asmoneos. Quedan algunas reminiscencias en las alusiones rabínicas a las especiales prácticas piadosas de los «antiguos asmoneos». *b)* El asidismo azkenita de los siglos XII-XIV d.C., una corriente «mística» contemplativa difundida entre los judíos de la región renano-danubiana. Sólo con un ligero barniz de influencia filosófica, buscaba acentuar la trascendencia de Dios con los recursos de las especulaciones tradicionales sobre el mundo celeste, el trono de Dios y la *kabōd* (la manifestación creada de la divinidad increada). En los siglos XIII-XIV, esta tradición especulativa se vio desplazada por la cábala. *c)* El asidismo de Europa oriental, surgido como secuela del movimiento pseudomesiánico de Sabbatai Zewi, primero a partir de la personalidad carismática de Israel ben Elieser (h. 1700-1760) o de Baal Schem Tov, fabricante de amuletos y predicador ambulante.

◆ Bibliografía: *Para 1:* J. I. KAMPEN, *The Hasideans and the Origins of the Pharisees,* Atlanta 1988; G. STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener,* St 1991, págs. 91-98. *Para 2:* J. MAIER, *Geschichte der jüdischen Religion,* Fr [2]1992, págs. 325-332 (con bibliografía). *Para 3:* J. MAIER, *ibídem,* págs. 595-617, 648s. (con bibliografía).

Johann Maier

ASILO, DERECHO DE

1. EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES. 2. EN LA BIBLIA.

1. EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

En numerosas religiones, por lugar de asilo se entiende un espacio o una persona en cuya cercanía inmediata están presentes y actúan, más que en los restantes lugares, poderes o fuerzas sobrehumanas. Las personas, los animales y las cosas que están dentro de este recinto se encuentran bajo protección «sacra» y no pueden ser sacadas de él impunemente. La institución del derecho de asilo complementa y suaviza los ordenamientos jurídicos profanos. En la idea del derecho de asilo se manifiesta la fe en la supremacía de un poder sobrehumano frente a la contingencia humana, por encima incluso de la justicia o de la injusticia de los hombres.

2. En la Biblia

La institución jurídica del derecho de asilo ha sido prevista en el Antiguo Testamento con el propósito de marcar límites a la venganza de la sangre exclusivamente en el caso de un golpe mortal involuntario (cf. Éx 21,13; Dt 19,4.5). En el nivel de la redacción del libro de la alianza (predeuteronómico) acerca del derecho divino, en Éx 21,13.14 se señala el altar como lugar de refugio (cf. 1 Re 1,50; 2,28). Sobre el trasfondo de la eliminación deuteronómica de los santuarios locales e inspirado por la idea de la función de protección de la ciudad, Dt 19 tiene presentes, aunque sin mencionarlas nominalmente, primero tres ciudades, y luego, en una posterior ampliación (deuteronomista) seis, donde se protege de forma permanente a quien de forma involuntaria ha asestado un golpe mortal, y se mantiene así el país a salvo frente a la venganza de la sangre (19,10). En Jos (20,7s.) se dan los nombres de estas seis ciudades. Son los ancianos de las ciudades de asilo quienes deciden (a diferencia de Dt 19,12) si la concesión de este derecho está justificada. La breve noticia de la selección que hace Moisés de las tres ciudades de Transjordania (Dt 4,41ss.) presupone el pasaje de Jos 20. Nm 35,9-34 es un texto postexílico muy posterior, surgido en los círculos sacerdotales, que amplía la decisión sobre la pretensión de asilo a la comunidad *('edū)*, es decir, a la autoridad judiciaria del sacerdocio del templo de Jerusalén y prolonga la duración de la estancia en la ciudad de refugio *('īr miqlat)* «hasta la muerte del sumo sacerdote» (Dt 35,25.28).

◆ **Bibliografía:** «The Biblical Conception of Asylum», JBL 78 (1959), págs. 125-132; A. G. Auld, «Cities of Refuge in Israelite Tradition», JSOT 10 (1978), págs. 26-40; J. Milgrom, «Sancta Contagion and Altar/City Asylum», VT.S 32 (1981), págs. 278-310; A. Rofé, «The History of the Cities of Refuge in Biblical Law», *Scripta Hierosolymitana* 31 (1986), págs. 205-239.

Detlev Ziegler

Asiria

1. Historia. 2. Historia de la religión.

1. Historia

Asiria tiene su origen en la ciudad de Asur, cuya existencia está documentada desde la segunda mitad del III milenio a.C. La región era a veces independiente y otras se hallaba sujeta al dominio de otros Estados, por ejemplo al reino de Acad en el s. XXIII o al de Ur en el s. XXI. En los inicios del II milenio se encuentran las primeras inscripciones de soberanos asirios. En ellas se les denomina gobernadores de su dios, Asur, nombre que se identifica con el de la ciudad. Por aquellas fechas, los mercaderes asirios emprendían viajes comerciales que cubrían grandes distancias y fundaban, con propósitos mercantiles, sus propios asentamientos en Anatolia, cuyos archivos, escritos en cuneiforme, se han conservado

en parte. Los mercaderes exportaban cinc y textiles hacia Anatolia y obtenían a cambio plata, que remitían a Asur. En el s. XIX, Asur cayó bajo el poder del rey Samsi-Addu I, cuyos dominios abarcaban la mayor parte de la Mesopotamia septentrional. Hizo construir en Asur templos y edificó nuevas murallas. Pocos decenios más tarde, Asur estuvo gobernada por Hamurabi de Babilonia. A continuación se extinguen las noticias sobre la ciudad. Aunque gracias a una lista posterior se conocen los nombres de sus soberanos, son pocos los testificados por sus propias inscripciones. Al parecer, la ciudad cayó bajo la supremacía del Estado mitanni creado por los hurritas, que abarcaba Siria y Mesopotamia.

Con Asur-Ubalit I (1365-1330), que ya ostentaba el título de «rey», se inicia una ascensión política. El soberano asirio se esforzó por ser reconocido como un par del faraón egipcio y de otros monarcas mediante el envío de presentes de oro. Enfrentamientos en el seno de la familia reinante en Mitanni debilitaron este reino. Los ↗ hititas se mezclaron con los mitanni. La debilidad mitanni ofrecía a Asiria la oportunidad de recuperar su propio territorio. Adad-Nirari I (1307-1275) consiguió apoderarse de una gran parte de Mitanni y Salmanasar I (1274-1245) puso prácticamente fin a este imperio. El territorio asirio se extendía entonces casi hasta el Éufrates y se convertía en vecino de los hititas. Salmanasar emprendió campañas militares también en las montañas situadas al norte de Asiria y contra algunas tribus ↗ arameas. Tukulti-Ninurta I (1244-1208) consiguió consolidar las conquistas anteriores y añadió otras nuevas. Venció también al rey de ↗ Babilonia, saqueó su territorio y puso en el trono un nuevo soberano cuyo reinado fue, por lo demás, de corta duración. Tukulti-Ninurta hizo construir una nueva residencia cerca de Asur, pero fue asesinado en el curso de una rebelión y la ciudad por él construida quedó abandonada. Ante la presión, entre otras, de las tribus arameas que penetraban desde el oeste, sus sucesores no pudieron conservar las tierras conquistadas. Bajo Tiglat Piléser I (1114-1076), Asiria exhibió de nuevo su lado poderoso: el reino se expandió una vez más hacia el oeste y el norte. Pudo avanzar incluso hasta el Mediterráneo y someter a tributo a varias ciudades fenicias. Hacia el final de su reinado y en los años siguientes las tribus arameas y sus Estados alcanzaron tal poder que de nuevo se produjo el desmoronamiento del territorio asirio. De los cien años siguientes apenas hay noticias.

Bajo Asurdán II (934-912) se inició un proceso de recuperación, aunque sus campañas militares no superaron los límites de las regiones cercanas a Asur. Sus sucesores Adad-Nirari II y Tukulti-Ninurta II pudieron ya, tras la consolidación de las zonas nucleares del reino, emprender acciones ofensivas contra los Estados arameos occidentales. Pero fueron

necesarias numerosas expediciones para que los asirios pudieran volver a controlar los antiguos dominios de Tiglat Piléser. Bajo Asurbanipal II (883-859), los ejércitos asirios avanzaron hasta las montañas del norte y del este. Una incursión hacia el Mediterráneo sometió a tributo a los Estados arameos aún no vencidos. La residencia real fue trasladada a la ciudad de Kalhu, donde se llevaron a cabo magníficas construcciones. Salmanasar III (858-824) continuó la política de conquista. Sometió a Bit-Adini, junto al Éufrates, en Siria septentrional, de modo que ahora quedaban al alcance de las armas asirias regiones situadas muy al oeste. Según fuentes asirias, Salmanasar derrotó el año 853 a.C., en Carcar, a una coalición liderada por Damasco y Hamat, en la que también participaban ↗ Ajab de Israel y algunas tribus árabes, pero de esta supuesta victoria no se derivaron nuevas conquistas territoriales. A pesar de repetidos intentos, Salmanasar no consiguió apoderarse de Damasco. También Carquemis conservó su libertad, aunque sometida a tributo, al igual que Jehú de Israel. Las campañas asirias hacia el norte alcanzaron las regiones de Nairi, donde se había creado (en lo que más tarde sería Armenia) el reino de Urartu. Hacia el final del reinado de Salmanasar estalló una rebelión en el curso de la cual el monarca fue asesinado. Sólo con la ayuda babilónica consiguió su hijo Samsi-Adad V ascender al trono. Bajo Adad-Nirari III (809-782), hijo de la famosa Semíramis –que, a pesar de las múltiples leyendas en torno a su figura, nunca reinó personalmente– disminuyó el poder asirio. A consecuencia de las dilatadas conquistas territoriales, algunas provincias eran muy extensas y el poder de sus gobernadores había crecido hasta el punto de que en la práctica podían actuar con independencia del rey. Esta situación se hizo llamativamente patente en la primera mitad del s. VIII: algunos de los gobernadores de las provincias occidentales hicieron grabar inscripciones sin mencionar el nombre del soberano reinante.

Bajo Tiglat Piléser III (744-727) se registró una nueva recuperación del poder asirio. Los Estados situados al oeste del Éufrates, entre ellos Arpad, habían sido anexionados por el creciente poder del reino de Urartu, de modo que los asirios tenían cerrados los accesos hacia el Mediterráneo y sus rutas comerciales. Tiglat Piléser comenzó por derrotar a Sardur II de Urartu y, a continuación, marchó sobre Arpad, de la que se apoderó tras un asedio de varios años. Esta conquista marcó el inicio de una serie de campañas militares en el curso de las cuales amplias regiones de Siria y Palestina cayeron bajo el dominio asirio. El año 727 sucumbió también Damasco. Aunque el reino de Judá y algunas regiones del reino de Israel no fueron ocupados, dependían enteramente de Asiria. Menajen de Israel y ↗ Ajaz de Judá pagaron tributo. Tiglat Piléser guerreó también con-

tra Urartu y avanzó hasta los muros de su capital, a orillas del lago Van, pero no pudo conquistarla. Intervino en las luchas entre los caldeos y los arameos por el trono de Babilonia y, tras la eliminación de varios pretendientes, hacia el final de su reinado se proclamó soberano de este reino. Salmanasar V (726-722) combatió contra Israel y el año 722 conquistó Samaria. Fue destronado por su sucesor, Sargón II (721-705). Aquel cambio violento provocó levantamientos en Occidente contra los que, en un primer momento, Sargón no emprendió ninguna acción, tal vez porque primero se vio obligado a consolidar su posición en Asiria. Bajo protección egipcia, se sumaron a la rebelión Damasco, Arpad, Gaza, Hama y Samaria. El año 720, Sargón derrotó a los sublevados y a sus auxiliares egipcios y convirtió a Samaria en provincia asiria. El año 712 los asirios se apoderaron de ↗ Asdod y de Ecrón. A partir de entonces, Judá limitaba con territorio asirio. La rivalidad entre Asiria y Urartu alcanzó el nivel de ruptura abierta en las regiones montañosas iraníes que ambos imperios pretendían controlar. Tras largos enfrentamientos, Sargón consiguió infligir una severa derrota al ejército de Urartu y devastó las regiones en torno al lago Urmia. De regreso, cayó sobre el Estado de Musasir y saqueó los ricos tesoros del templo de *Ḫaldi*, dios principal de Urartu. El príncipe tribal caldeo Marduk-apla-iddin (el Merodac Baladán del Antiguo Testamento), aprovechándose de las dificultades en que se veía envuelto Sargón, se proclamó rey de Babilonia. Tras una batalla de indecisos resultados, Marduk-apla-iddin se mantuvo durante diez años como rey indiscutido de Babilonia. Hasta el 710 no consiguió Sargón expulsarle del trono y proclamarse rey. Marduk-apla-iddin buscó refugio en las regiones pantanosas al sur de Babilonia, pero Sargón le persiguió hasta allí y arrasó su capital, Bit-Yakin. En posteriores campañas fueron también sometidas las tribus de Babilonia meridional. Sargón se hizo construir una ciudad residencial a la que dio su nombre, *Dur-Šarrukin*, la actual Korsabad. El mismo año de su fastuosa inauguración, halló Sargón la muerte en el curso de una campaña en las regiones montañosas.

Su hijo ↗ Senaquerib (704-681) accedió al trono de una manera inesperada, pero no improvisada. Ya había participado en el aparato administrativo de Asiria en calidad de copríncipe. Aun así, no faltaron sublevaciones. Aunque en Babilonia se instaló un rey asirio, no tardó en ser expulsado por Marduk-apla-iddin, con la ayuda del vecino Elam. Con todo, los asirios consiguieron derrotarle, de modo que tuvo que refugiarse, una vez más, en el sur de Babilonia. Senaquerib puso en el trono, con el título de rey, a un babilonio llamado Bel-ibni. Pero Marduk-apla-iddin se mantenía activo y causó nuevas dificultades a los asirios. Llegó incluso a enviar una embajada al rey ↗ Ezequías de Judá. El año 700 Se-

naquerib dirigió una expedición militar contra Babilonia, expulsó definitivamente a Marduk-apla-iddin a Elam, destituyó a Bel-ibni y en su lugar concedió el poder, con el título de rey, a su primogénito. Cuando, el año 694, Senaquerib avanzó contra los ↗ caldeos que se habían refugiado en ↗ Elam, los elamitas, tomándole por la espalda, atacaron Babilonia. Los babilonios les entregaron al hijo de Senaquerib, que desapareció de la escena. Al cabo de unos años, inició Senaquerib las hostilidades contra los babilonios con el asedio de la capital, que conquistó el año 689 y ordenó destruir de una manera inaudita: la arrasó hasta sus cimientos, sin dejar piedra sobre piedra. También en el Oeste estallaron revueltas, apoyadas por la dinastía etíope que había conquistado el poder en Egipto. Cuando Sargón se apoderó de ↗ Asdod, los egipcios temieron que los asirios atacarían su zona de influencia en el sur de Palestina y que llegarían incluso a invadir el territorio de Egipto. El año 701 Senaquerib avanzó hasta Palestina y derrotó a un ejército egipcio que había penetrado en la región. A continuación se rindieron Ecrón y ↗ Ascalón, a las que se les impusieron gobernantes filoasirios. Acto seguido atacó a Judá, conquistó Laquis y algunas otras plazas y puso sitio a Ezequías en Jerusalén. Los asirios se retiraron sin conquistar la ciudad, pero para poner fin a los combates Ezequías se avino a pagarles tributo. Mientras que Senaquerib no aduce ninguna razón para justificar su retirada, el Antiguo Testamento atribuye la salvación de la ciudad a una intervención de Yahveh, que desencadenó la peste en el campamento asirio. El año 681, Senaquerib fue asesinado por uno de sus hijos, pero ya antes habían surgido tensiones al nombrar heredero del trono a Asaradón, que era el menor. Cuando se produjo el asesinato de Senaquerib, Asaradón se hallaba lejos de la capital, pero regresó con la máxima celeridad y, en una guerra de varias semanas de duración, consiguió derrotar a sus hermanos. Modificó la política de su padre contra Babilonia y ordenó reconstruir la ciudad y el templo de Marduc. No tardaron en surgir, una vez más, nuevas revueltas en esta ciudad, alentadas por los caldeos y los arameos, bajo la dirección, entre otros, de los hijos de Marduk-apla-iddin. En el Oeste se rebeló ↗ Sidón, probablemente con ayuda egipcia, y sólo tras un prolongado asedio pudo ser recuperada. El año 763 los asirios fueron derrotados por las armas egipcias, pero dos años más tarde consiguieron invadir Egipto. El faraón Tirhacá huyó, Menfis fue conquistada y saqueada. Asaradón se proclamó libertador de los egipcios frente al dominio etíope y cerró tratados con los príncipes etíopes del delta del Nilo, aunque muy poco después se rebelaron. Asaradón murió el año 669, en el curso de una nueva campaña contra Egipto.

Asaradón había regulado la cuestión sucesoria de una manera peculiar: Asurbanipal (668-627) sería el rey de toda Asiria y su hermano

Shamas-shum-ukin lo sería de Babilonia. A pesar de la insegura situación surgida a consecuencia de la muerte súbita de Asaradón, la regulación se mantuvo: poco después de su ascensión al trono, Asurbanipal instaló a su hermano como rey de Babilonia. Con esta ocasión, fue devuelta solemnemente a la ciudad la estatua del dios Marduc que había sido trasladada a Asiria bajo Senaquerib. Tras la muerte de Asaradón, Tirhacá había recuperado el dominio de Egipto inferior. El año 667, los asirios invadieron esta zona y derrotaron a Tirhacá que, una vez más, tuvo que retirarse hacia el sur. Las rebeliones de varios príncipes egipcios impidieron a los asirios marchar en su persecución y, al final, tuvieron que conformarse con el vasallaje del país. Cuando, el año 664, el rey etíope Tanutamón (Tanutamum) avanzó hacia el Egipto inferior, Asurbanipal tuvo que cumplir los compromisos adquiridos con sus vasallos y ordenó la marcha hacia Egipto de un ejército asirio, que derrotó a Tanutamón y llegó incluso a conquistar Tebas, que fue totalmente saqueada. Pero sólo durante unos pocos años consiguieron los asirios que los egipcios les pagaran tributo.

También en las relaciones con Babilonia surgieron dificultades. El rey de Elam, que había mantenido durante decenios una actitud pacífica frente a Asiria, se dejó convencer por el gobernador de la ciudad de Nippur y de un jefe arameo y lanzó un ataque por sorpresa contra varias ciudades babilonias. Los asirios le rechazaron, pero tuvieron que pasar varios años antes de que pudieran devolverle un auténtico contragolpe. Al parecer, Asurbanipal había cercenado considerablemente el territorio del reino babilónico de Shamas-shum-ukin y éste se rebeló contra el dominio de su hermano, contando con la ayuda de grandes zonas de Babilonia y de un buen número de tribus nómadas. También Elam y algunas tribus árabes se pusieron de su parte. Aunque los sublevados obtuvieron algunos éxitos iniciales, sobre todo en el sur del país, los asirios consiguieron, tras numerosos combates, aplastar la rebelión. Shamash-shum-ukin fue sitiado en Babilonia y halló la muerte cuando la capital fue expugnada, el año 648. Para vengarse de la ayuda que los elamitas habían prestado a los rebeldes, el año 647 inició Asurbanipal una guerra contra Elam que provocó grandes devastaciones en este país. También se pusieron en marcha, en fin, expediciones de castigo contra los árabes. El monarca asirio instaló una gran biblioteca en su palacio de Nínive, en la que se guardaban numerosas obras de la literatura cuneiforme. Se dice que él mismo poseía ciertos conocimientos de esta escritura. A partir de aproximadamente el año 638 enmudecen todas las noticias sobre Asurbanipal. Se había iniciado ya, sin duda alguna, el proceso de debilitamiento del imperio, claramente perceptible bajo sus sucesores, que pudo deberse, entre otras causas, a los enfrentamien-

tos prolongados durante años. Tras su muerte, estallaron nuevas luchas por la sucesión, que fueron aprovechadas por el caldeo Nabopolasar para anexionarse, el año 626, el reino de Babilonia. Tras una serie de combates con suerte alterna, Nabopolasar consiguió expulsar de la región a las tropas asirias y, aliado con los medos, atacar el propio territorio asirio. Asur fue conquistada y destruida el año 614; dos años más tarde corría la misma suerte Nínive. Aunque los asirios consiguieron mantenerse durante algún tiempo en Harán, Asiria había llegado ya a su fin como entidad política. El faraón Necó II acudió en su ayuda, porque entendía que los babilonios representaban un peligro aún mayor. El rey Josías de Judá quiso cerrarle el paso, pero fue derrotado y mortalmente herido.

2. Historia de la religión

A grandes rasgos, la religión de Asiria mantiene un curso paralelo a la de ↗ Babilonia. Las fuentes de la época asiria temprana (principios del II milenio a.C.) muestran a la cabeza del panteón, y como dios principal, a Asur, que tiene el mismo nombre que la ciudad. Asur no es solamente el dios de los soberanos sino que se le invoca en las oraciones y aparece en los nombres personales. Figura asimismo con frecuencia el nombre de la diosa Istar. El largo dominio de los hurritas mittanni en Asiria pudo haber dejado huellas también en la religión. En la segunda mitad del II milenio se produjo un cambio en la relación con el dios Asur. Todavía le siguen invocando las personas privadas, pero se va convirtiendo poco a poco en la divinidad estatal. En el I milenio se había impuesto ya definitivamente con este carácter: los reyes asirios consideran que han recibido de este dios el mandato de ampliar sus conquistas territoriales y de someter a nuevas poblaciones a su dominio. Quien se rebela contra los asirios se hace también, y a la vez, culpable ante el dios Asur, en cuyo nombre se concluían los pactos de vasallaje. Pero no se obligaba a los pueblos vencidos a tributar culto a Asur, sobre todo porque los propios asirios adoraban con frecuencia divinidades babilónicas. Constituye un ejemplo literario de la ideología estatal la sustitución del nombre del dios babilonio Marduc por el nombre de Asur en las transcripciones asirias del ↗ *Enuma elis* o poema de la creación. En la ciudad de Asur se mantuvo vivo el culto al dios mucho tiempo después del hundimiento del Imperio asirio.

Entre los rituales practicados a veces en el I milenio en Asiria figura el conocido como el rey sustituto o sustitución del rey: cuando los oráculos anunciaban la muerte del monarca, se ponía en el trono, durante 100 días, a un sustituto del rey, con la misión de llevar a cabo todas las ceremonias oficiales del reino, aunque no podía ejercer ninguna influencia en los asuntos de gobierno. El objetivo consistía en que fuera este rey sustituto el que asumiera sobre sí las consecuencias del oráculo nefasto, es decir,

la muerte anunciada. Si la muerte no llegaba, se le mataba y enterraba con fastuosas ceremonias.

◆ Bibliografía: RLA; R. BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons,* Graz 1956; W. VON SODEN, «Religiöse Unsicherheit, Säkulasierungstendenzen und Aberglaube zur Zeit der Sargoniden», ANBIB 12 (1959), págs. 356-367; E. CASSIN, J. BOTTÉRO y J. VERCOUTTER (dirs.), *Die altoriental. Reiche,* vols.1-3, F 1965ss.; P. GARELLI, *Le Proche-Orient asiatique I,* P 1974 (trad. castellana: *El Próximo Oriente Asiático,* Ma 1980); B. HROUDA, *Vorderasien I. Handbuch der Archäology,* M 1971; W. VON SODEN, *Sanherib vor Jerusalem 701 vor Christus: FS H. E. Stier* (1972), págs. 43-51; H. W. F. SAGGS, *The Assyrians,* en D. J. WISEMAN (dir.), *Peoples of the Old Testament times,* O 1973-1978; L. OPPENHEIM, *La Mésopotamie, portrait d'une civilisation,* P 1970; ÍDEM, *Ancient Mesopotamia,* Ch ²1974; M. T. LARSEN, *The Old Assyrian City State and its Colonies,* Co 1976; TUAT 1 (con bibliografía); S. PARPOLA, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal,* Levelaer-Nk 1970-1983; J. A. BRINKMAN, *Prelude to Empire,* Fi 1984; W. VON SODEN, *Einführung in die Altorientalistik,* Da (1985) (con bibliografía); B. HROUDA y otros, *Der Alte Orient,* Gt 1991; E. J. PENTIUC, *West Semitic Vocabulary in the Akkadian Texts from Emar,* Winona Lake 2001; M. W. CHAVALAS y Y. LAWSON Jr., *Mesopotamia and the Bible,* GR 2002; S. SEMINARA, *Guerra e pace ai tempi di Hammu-rapi: Le inscrizioni reali sumero-accadiche d'età paleo-babilonese,* vol. 2, Brescia 2004.

Hermann Hunger

ASMODEO

(Griego Ἀσμοδαῖος), nombre del «demonio malvado» que, según Tob 3,8.17; 6,14s.; 8,3, producía devastadores efectos en la vida de Sara: mató a sus siete maridos la noche misma de la boda y la empujaba así, a través de la negación del matrimonio y de la esterilidad, a la angustia del aislamiento. Con ayuda del ángel Rafael, Tobías consiguió, quemando el corazón y el hígado de un pez, reducirle a la impotencia y expulsarle al desierto (imagen de la desolación). Tras la eliminación de aquel «impedimento matrimonial», pudo Tobías cumplir el precepto de la endogamia (Tob 4,12s.) y desposarse con Sara. Para la interpretación de este nombre se ha recurrido a un origen de la palabra hebreo (*šmd,* corromper), persa arameizado (*asma deva,* demonio malvado) o egipcio (*smdj,* nombre de un dios).

◆ Bibliografía: K. RANKE, *Enzyklopädie des Märchens,* vol. I, B 1977, págs. 880ss.; P. DESELAERS, «Das Buch Tobit», OBO 43 (1982), págs. 87s., 98, 126, 147s.; EJ III, págs. 754s.; JÜDLEX I, 503s.; C. FONTINOY, ACTIRAN 23 (1984), pág. 166.

Paul Deselaers

Asmoneos

Denominación dinástica de los ↗ macabeos (fundador del linaje: *Asamonaios:* Josefo, bell. Iud. I, 19 y otros pasajes), en los que, a partir de Simón (141 a.C.) recayó hereditariamente el cargo de príncipe y sumo sacerdote: Juan Hircano (134-104), Aristóbulo (104-103) y, especialmente, ↗ Alejandro Jannai o Janeo (103-76 a.C.). Impulsaron una política expansiva, pero tropezaron con una creciente resistencia interior (de los fariseos). Bajo la regencia de Salomé Alejandra (76-67), viuda de Janeo, fue Hircano II quien, tras derrotar a su hermano Aristóbulo II, desempeñó las funciones de sumo sacerdote y, a la vez, y por intervención romana, también las de gobernante. El año 40 a.C. fue destituido por los partos y sustituido por Matatías Antígono, a quien el año 37 a.C. desplazó Herodes, con ayuda romana. Herodes se casó con la asmonea Mariamne, a cuyo hermano, Aristóbulo, nombró sumo sacerdote el año 35 a.C., pero a quien, aquel mismo año, ordenó ahogar en Jericó. – Con la construcción de las fortalezas Alexandrion, Hyrkanion y ↗ Maqueronte, los asmoneos crearon un poderoso sistema defensivo.

◆ Bibliografía: EJ 7, págs. 1455-1459; H. Schürer, *The history of the jewish people in the age of Jesus Christ,* E 1973-1979 (trad. castellana: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús,* Ma 1985); J. Efron, «Studies on the Hasmonean Period», SJLA 39 (1987); J. Sievers, *The Hasmonean and their Supporters,* Atlanta 1990; Stemberger, págs. 323s.

Günter Stemberger

Astarté

(Hebreo עַשְׁתֹּרֶת *['aštoræt]*), divinidad fenicio-cananea de la fertilidad, del amor y de la guerra, conocida a través de textos y estatuillas de Ugarit, Egipto (desde el Imperio Nuevo) y Sidón. Al fondo de los textos veterotestamentarios, a menudo polémicos y muy generalizadores, podría gozar de credibilidad histórica la noticia de un temprano templo a Astarté en Betsán (1 Sam 31,10). Bajo el giro lingüístico deuteronomista de «astartés de los rebaños», podría haber una alusión a la fecundidad del ganado menor (Dt 7,13; 28,4,18.51). Se sugiere así una conexión con las imágenes palestinas de sellos que muestran cabras amamantando, frecuentes en la Edad del Hierro. Ya en el Bronce medio aparecen en Palestina sellos que muestran a la diosa desnuda y también con cuernos de cápridos (cf. el topónimo Astarot-Carnain [Astartés de los dos cuernos] en Gn 14,5). Astarté comparte algunos rasgos con Anat. En las representaciones no se puede establecer una nítida distinción entre esta divinidad y el tipo *qudshu.* Los animales atribuidos a estas divinidades son, desde el Bronce reciente, el león y, sobre todo, el caballo. En los amuletos de sellos del Hierro II de Acó y de *tell* Keisan se represen-

ta a la diosa cabalgando y al caballo como su animal simbólico. Al parecer, los autores veterotestamentarios no siempre distinguen con precisión entre ↗ Aserá y Astarté. Las numerosas terracotas femeninas (figurillas de diosas) descubiertas en Palestina (las llamadas placas o medallas Astarté) no deben ser identificadas exclusivamente con el nombre de Astarté.

◆ **Bibliografía:** O. Keel, H. Keel y S. Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel,* vol. 2, Fri-Go 1989; J. Leclant, «Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes», *Syria* 37 (1960), págs. 1-67; M. Delcor, «Astarté et la fécondité des troupeaux en Deut 7,13 et parallèles», UF 6 (1974), págs. 7-14; ídem, «De l'Astarté cananéenne des textes bibliques à l'Aphrodite de Gaza», FolOr 21 (1980), págs. 83-92; E. Lipiński, «Vestiges phéniciens d'Andalousie. II. Séville: L'Astarté de Séville», OrLovPer 15 (1984), págs. 102-117; M.-Th. Wacker y E. Zenger (dirs.), *Der eine Gott und die Göttin* (QD 135), Fr 1991; U. Winter, *Frau und Göttin,* Fri-Go 1983, págs. 544-551.

Silvia Schroer

Astrolatría

La astrolatría o adoración de los astros se basa, en el Oriente anterior, en la astrología, cuyo estudio está testificado en Babilonia ya el 1800 a.C., enmarcado en el ámbito de la adivinación. Se consideraba que los fenómenos celestes preanunciaban sucesos futuros (p. ej., ascensión al trono, guerras, cosechas). Ya antes del paso al I milenio, las divinidades principales asumen en Babilonia formas de manifestación astrales. Se conoce una astrología en las religiones semitas noroccidentales del Bronce reciente en Ugarit (sacrificios a los astros: KTU 1.19 IV 22-25.29-31; «templo de los dioses de las estrellas»: KTU 1.43,3; cf. 1.23; 1,24; KTU 1.84,25; *Inscriptions hieroglyphyques copiées en Egypte,* ed. de De Rouge, P 1877, 77/2 B,15). El milenio I a.C. se caracteriza por una enorme astralización de las religiones asirias y babilónicas, con repercusiones en la época del Hierro de Siria y Palestina, sobre todo en la religión aramea de Siria septentrional (KAI 218; 222A 7-13; 225; 226 y otros). A partir de aquí se registró también una astralización de las religiones de Israel y Judá, cuya presencia está comprobada ya en el s. VIII y no representa sólo una imposición a Manasés bajo el dominio asirio, en el s. VII. La astrología es en Israel y Judá un fenómeno complejo con diversos aspectos. De Dios de la montaña, Yahveh pasa a ser Dios celeste. Se le solariza (Sal 84,12; Mal 3,20) y en la glíptica también, en parte, se le lunariza. Aparece como paredra una «reina del cielo» (Jr 7,18; 44,15-30). Se presenta el consejo celeste de Yahveh bajo la denominación de «ejército del cielo», en el que están incluidos el Sol, la Luna y las estrellas

(Dt 4,19; cf. Sal 148,2s.) o sólo las estrellas (Dt 17,3; 2 Re 23,5; Jr 8,2; cf. Dn 8,10), en paralelismo con el Sol y la Luna. El culto del ejército del cielo se celebraba en las terrazas de las casas (Jr 19,13; Sof 1,5) y en (el patio de) el templo (2 Re 21,5; 23,11s.; Ez 8,16) (para los sacrificios de incienso cf. 2 Re 23,5; Jr 19,13); son aquí característicos los verbos «postrarse y servir» (Dt 4,19; 17,3; 2 Re 21,3; Jr 8,2; Sof 1,5). El culto al ejército celeste no se limitaba a la religión popular sino que era un elemento constitutivo de la religión oficial (2 Re 21,3.5; Jr 8,2; 19,13). Todos estos datos están confirmados por los símbolos astrales (lunetas, Pléyades, Venus) de la glíptica contemporánea (cf. la utilización de pequeñas lunas y soles como amuletos; Jue 8,21.26; Is 3,18). En la estela de una tendencia monolátrica de la religión judía de la época preexílica tardía, se estableció un paralelo entre la veneración del ejército celeste astralizado y el culto a los dioses extranjeros y fue, por consiguiente, condenada (Dt 17,3; 2 Re 17,16; 21,3; 23,4-5; Jr 19,13; Sof 1,4s.). Los astros quedaron reducidos a su aspecto puramente funcional (Gn 1,14-18; Sal 104,19-23; 136,7ss.). Remiten al poder de Yahveh que los ha creado (Is 40,26; 60,19s.; Sal 8,4s.; 19, 2-7; 74,16; 147,4; 148,3; Job 9,7.9; 38,6s.31-33; Am 5, 8; Bar 3,33-36; Sab 13,1-9; Si 43,1-10 y otros). La regularidad que puede percibirse en el curso de los astros (Job 38,33; Jr 31,36; 33,25; Sal 148,6) transmite a los hombres el sentimiento de seguridad y permanencia (Sal 72,5.7.17; 89,30.38; Jr 31,35ss). Yahveh tiene su trono sobre las estrellas (Job 22,12), adonde nadie puede ascender ni permanecer (Is 14,13s.; Abd 4). El Día de Yahveh palidecen las estrellas (Is 13,9s.; 24,21ss.; Jl 2,10; 3,4; 4,15; cf. Job 25,5; Ez 32,7s.). También en los textos postexílicos figuran a veces alusiones al «ejército de los cielos» y en parte connotaciones estelares (Is 24,21ss.; 34,4; 40,26; 45,12; Jr 33,22; Sal 148,1-5; cf. Dn 8,9-12). En Dn 12,3 puede percibirse la concepción de la astralización de los difuntos (cf. Henet 104,2.6 y otros). La ulterior supervivencia de la astrología en el judaísmo se deja sentir en las representaciones del zodiaco de las antiguas sinagogas de Israel y en algunas reminiscencias neotestamentarias (Mt 2,2.9s.; Mc 13,24s.; Ap 1,16; 6,12s.; 8,10s.; 9,1-11; 12,1.4; cf. Gál 4,8ss.; Col 2,20).

◆ Bibliografía: RAC 1, págs. 810-817 (W. Gundel); J. W. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians 732-609 B.C.* (SBT 2/26), Lo 1973; TRE 4, págs. 299-308 (O. Böcher); H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129), Go 1982; G. Voss, *Astrología y cristianismo,* Ba 1985; ThWAT 3, págs. 939-947 (R. E. Clements); ThWAT 4,79-91 (R. E. Clements); I. Zatelli, «Astrology and the Worship of the Stars in the Bible», ZAW 103 (1991), págs. 86-99; O. Keel y C. Uehlinger. *Götinnen, Götter und Gottessymbole* (QD 134);

H. D. Galter, *Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens* (Grazer Morgenländ. Studien 3), Gr 1993; M. Albani, *Astronomie und Schöpfungsglaube* (WMANT 68), Nk 1994; ThWAT 8, págs. 306-314 (E. Lipiński).

Herbert Niehr

Asunción de María al cielo

Al término de su vida en la tierra, María, madre de Jesús, fue asumida *entera* e *intacta*, en la gloria de Dios. Así lo proclama el último de los cuatro grandes dogmas de la imagen católica de María que, en cierto sentido, «redondea» los tres restantes: que María es la madre de Dios, que fue siempre virgen y que fue concebida sin pecado.

Documentación bíblica. Para esta confesión de fe sólo existen en la Sagrada Escritura testimonios indirectos, por ejemplo, los que expresan la coherencia entre la elección, la justificación y la glorificación (Rom 8,30; Ef 1,3-6), además de las sentencias que subrayan que la pertenencia a Cristo crea ya ahora la configuración con él en la muerte, la resurrección y la ascensión al cielo (Ef 2,5s.; Col 3,3). La compenetración con Cristo en la tierra encuentra su consumación plena en la visión eterna de Dios (1 Cor 13,12). Las sentencias bíblicas que hablan de la cercanía en la fe de la madre con su Hijo y con su misión (p. ej., Lc 1,45.49) han contribuido a que esta fe en la resurrección general de la época de la primitiva Iglesia se concretara en María. La alabanza que por ello se le tributa se mantendrá «por los siglos» (Lc 1,33).

◆ **Bibliografía:** H. M. Köster, *Die Frau, die Christi Mutter war*, 2 vols., Aschaffenburg ²1963-1964; D. Flanagan, «Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel», Conc.(D) 5 (1969), págs. 60-66; J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*, Ei 1977; F. Gallot, *Maria la donna nell'opera di salvezza*, R 1984, págs. 293-335; A. Serra, S. Meo y D. Sartor, *Assumpta*, NDM, págs. 162-185 (con bibliografía); F. Courth, «Marias endgültige Verherrlichung», ThG 29 (1986) 39-46; C. J. González, *Mariologia*, Casale Monferrato 1988.

Franz Courth

Asurbanipal

↗ Asiria, 1. Historia.

Atalía

(Hebreo עֲתַלְיָה [ᵃtaljā]), mujer del rey Jorán de Judá (847-845 a.C.). Algunos textos (2 Re 8,18) la hacen hija de ↗ Ajab de Israel y otros (2 Re 8,26) de ↗ Omrí. Su hijo Ocozías debió de nacer en torno al 866 (2 Re 8,26), de modo que la fecha de nacimiento de Atalía ha de situarse antes del 878 y, por consiguiente, difícilmente pudo ser

hija de Ajab, sino más bien hermana. – Cuando le llegó la noticia de que su hijo había sido asesinado (2 Re 8,27s.), intentó mantenerse en el poder y, para ello, exterminó a todos los descendientes varones de David (2 Re 11,1). Pero pudo escapar a la matanza su nieto Joás, gracias a la decidida actuación de su tía Josebá, que le mantuvo oculto en su alcoba privada (2 Re 11,2.3a). Al cabo de seis años de gobierno de Atalía en Judá (841-835), el año séptimo, el sumo sacerdote Joadá consideró llegado el momento de presentar a los jefes de la guardia real al príncipe y les tomó juramento (2 Re 11,4). Con la activa cooperación de la guardia, Joás fue proclamado y ungido rey (2 Re 11,8.11s.). Alertada por el alboroto, Atalía gritó: «¡Traición, traición!» (11,14). Fueron sus últimas palabras (11,16). Joás fue solemnemente entronizado (11,19). Los ciudadanos de Jerusalén acogieron el derrocamiento en silencio, es decir, sin entusiasmo, aunque los judíos «se llenaron de júbilo» porque ocupaba de nuevo el trono un descendiente de David (2 Re 11,20a).

◆ Bibliografía: J. Katzenstein, «Who were the parents of Athalia?», IsEJ (1955), págs. 194-197; E. Puech, «Athalie, fille d'Achab et la chronologie des rois d'Israël et de Juda», *Salmanticensis* 28 (1981), págs. 117-136; NBLex 1, págs. 196s. (P. Weimar); C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja* (SBS 105), St 1982.

Georg Hentschel

Atar y desatar

1. Campo semántico del concepto. 2. Prehistoria literaria de los documentos neotestamentarios. Mt 16,19b y 18,18. 3. La relación intramateana de ambos pasajes.

1. Campo semántico del concepto

Los textos judíos veterotestamentarios, y en parte también los textos neotestamentarios, emplean esta imagen en su sentido literal originario de una acción física que lleva inserta la tendencia a una ampliación jurídica en contextos sociales y religiosos. En la praxis rabínica, los equivalentes arameos o respectivamente hebreos *'āsar-šᵉra* y *'āsar-hitīr* aluden a las decisiones doctrinales haláquicas y a las medidas jurídicas, por ejemplo en lo relacionado con la expulsión (excomunión) de la sinagoga. Los investigadores de la historia de las religiones han manejado la hipótesis de posibles derivaciones de las prácticas mágicas helenistas, pero no se han podido aducir hasta ahora pruebas convincentes. Parece más lógico recurrir al procedimiento de exclusión fariseo (Bill[3] 4, 293-333) y qumránico (CD 13,10), que ha cristalizado en la competencia de decisión de los primitivos mensajeros de la fe cristianos en cuestiones relacionadas con la salvación o la condenación. Cuando Mt sitúa la sentencia en contextos «doctrinales» (Mt 16,19b) y «judiciales», Mt (18,18) ha añadido sus propios acentos redaccionales.

2. Prehistoria literaria de los documentos neotestamentarios. Mt 16,19b y 18,18

Mt 16,19bc pertenece a la tercera estrofa de un texto que se articula en: *a)* el macarismo de Simón (16,17); *b)* la sentencia sobre el fundamento de la piedra sobre la que el Señor edificará su Iglesia (v. 18), y *3)* una promesa de autoridad/autorización a través de la sentencia sobre la entrega de las llaves (19a). Este complejo grupo de oraciones ha tenido un recorrido literario difícil de rastrear. La redacción, que argumenta desde una perspectiva cristológico-eclesiológica, se propone la meta de remitir a los discípulos y a la Iglesia de todos los pueblos a Jesús como Mesías e Hijo de Dios (Mt 16,16) y de aludir a la función dirigente de Pedro en cuanto maestro supremo *(rabbi supremus)* y garante de la continuidad (en la tierra – en el cielo). Mt ha unido entre sí temáticamente imágenes inconexas con diferentes referencias de contenido y diversos niveles diacrónicos y ha conseguido así una institucionalización o respectivamente una interpretación jurídica del ministerio de Pedro en las cuestiones doctrinales. La confesión histórica de Cristo y la sentencia sobre la piedra del v. 18 que hace referencia a ella configuran el origen cimentador y la instancia crítica de control. Mt 18,18 utiliza la imagen de atar y desatar en el marco de una «regla de la comunidad». Las instancias a que se recurre para conseguir la reconciliación se cierran con una sentencia relacionada con la disciplina de cuño redaccional. Tras el rechazo de la corrección fraterna, Mt reacciona con la expulsión de la comunidad. Otra concepción entiende la sentencia del v. 18 como la conclusión de la interpretación de la tarea mediadora de la salvación desempeñada por la Iglesia. Aquí atar y desatar tendría una lectura pastoral: hay que incitar a los apóstatas a la conversión. La variante tradicional de Jn 20,23 o respectivamente de la redacción pre-joanea da apoyo objetivo a esta interpretación en virtud de su referencia al perdón de los pecados. La sentencia de la comunidad es la ratificación de una negativa precedente. Esta disposición tiene validez en la Iglesia (en la tierra) y ante Dios (en el cielo).

3. La relación intramateana de ambos pasajes

El interrogante acerca de la relación mutua de las dos redacciones de la sentencia sobre atar y desatar sólo admite respuestas hipotéticas. Una de las posiciones, basada en observaciones de carácter estilístico y de contenido, llega a la conclusión de que la corriente histórica y teológica de la sentencia fluye de Pedro a la comunidad regional. Pero para otra posición, la evolución avanza en dirección inversa, desde el poder de la comunidad al poder de Pedro. Los argumentos de esta segunda hipótesis son la mayor cercanía de 18,18 a la forma, más antigua, que puede obtenerse a partir de Jn 20,23 (redacción en plural),

la proximidad lingüística y conceptual con el judaísmo y el concebible anclaje en la situación de misión de la comunidad (cf. Lc 5s.10s.13ss.16). La posterior personalización y proyección a Pedro sería el resultado de evoluciones intraeclesiales de los primeros tiempos, tal vez en conexión con los enfrentamientos antioquenos mencionados en Gál 2,11-14. Según esta concepción, podría invocarse una temprana recepción de la tradición petrina en Siria, el país de origen del evangelio de Mateo.

Si se tiene presente una figura básica abierta, de corte profético-carismático, cuya existencia puede comprobarse con criterios de la historia de la tradición, no parece descaminado partir de ramales evolutivos en dos situaciones diferentes. Mientras que uno de ellos promete a Pedro el poder de atar y desatar en las cuestiones doctrinales, el otro tiene a la vista a la comunidad individual y concreta, con su deber de reconciliación y –si no se acepta el ofrecimiento– de delimitación y expulsión. En ambos casos, el punto de referencia último y definitivo es Jesucristo, el Señor de la Iglesia resucitado.

◆ Bibliografía: P. Boccaccio, «I termini contrari come espresione della totalità in hebraico», Bib 33 (1952), págs. 173-190; Bill[3] 1, págs. 738-747; P. Bohren, *Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament,* Zollikon-Z 1952, págs. 50-59; G. Bornkamm, *Die Binde und Löse Gewalt in der Kirche des Matthäus. FS H. Schlier,* Fr 1970, págs. 93-107; H. Giesen, *Glaube und Handeln,* vol. 1, F y otros 1983, págs. 17-83; P. Hoffmann, *Der Petrusprimat im Matthäus-Evangelium. FS R. Schnackenburg,* Fr 1974, págs. 94-114; F. Obrist, *Echtheitsfragen und Deutung der Primatstelle Mt 16,18f. in der dt. Prot. Theol. der letzten 30 Jahre,* Ms 1961; B. Rigaux, MD 117 (1974), págs. 86-135; R. Schnakkenburg, *Das Vollmachtswort von Binden und Lösen, traditionsgeschichtlich gesehen. FS F. Müssner,* Fr 1981, págs. 141-157; EWNT 1, págs. 702-706 (F. Staudinger); A. Vögtle, *Zum Problem der Herkunft von Mt 16,17-19. FS J. Schmid,* Fr 1973, págs. 372-393; R. Hiers, JBL 104 (1985), págs. 233-250.

Josef Ernst

Ateísmo

Este vocablo, acuñado en el s. xvi, tiene múltiples significados. En términos generales, indica, tanto en el lenguaje cotidiano como en el científico, el rechazo de la existencia de divinidades concebidas a modo de personas. Aunque existen no pocos testimonios de que ya en la Antigüedad se registraron intentos por proporcionar al ateísmo o negación de Dios (o de dioses) fundamentación teórica, esta actitud no tuvo repercusiones en el ámbito existencial bíblico. Ocupó, en cambio, amplio espacio el enfrentamiento (junto con la crítica al culto de los dioses, valorado como una forma de impiedad),

con el ateísmo *práctico,* es decir, con la negación efectiva de Dios en virtud de hábitos de vida contrarios a la divinidad (infidelidad frente a Dios, rebeldía, soberbia, blasfemias y odio, desprecio de la palabra, de las instrucciones y de la ley divina, oposición a Dios y odio satánico a la divinidad, falta de intelección y divinización de la criatura). La aseveración de que se conoce y se reconoce la existencia de Dios se ve enfrentada a una conducta práctica contraria a esta afirmación (Tit 1,16 y otros). Es necio quien parte del supuesto de la inexistencia (es decir, de la irrelevancia) de Dios (Sal 14,1; 10,4; 36,2; 53,2). A veces se integran positivamente las dudas, el escepticismo y la crítica teológica a (la concepción de) Dios (Job y Qohélet, entre otros). Básicamente, se entiende que el conocimiento y reconocimiento (teórico y práctico) de Dios es el artículo más fundamental de la fe (cf. Mt 12,29.32; Jn 17,3; Rom 3,30; Dt 4,35; 6,4 [Éx 20,3; Dt 5,71]). Han alcanzado destacada importancia, como pasajes demostrativos de la posibilidad de un conocimiento («natural») de Dios, Sab 13 y Rom 1,20. Pero se trata justamente de textos que dan por supuesto un desplazamiento y una represión culpable del (re)conocimiento de Dios (Rom 1,18ss.). En el Nuevo Testamento se reflexiona a menudo sobre este tema del ateísmo (como impiedad) bajo el concepto de ἀσέβεια (ateísmo en los sentimientos y en el comportamiento). Sólo en Ef 2,12 se aplica directamente a los paganos el término de ἄθεοι (cf. también Jr 20,25 LXX; 1 Tes 4,5; Gál 4,8; pero cf. también Hch 17,22), tal vez como retorsión de la difundida denigración de los cristianos (y los judíos) como *atheoi,* porque se oponían a los dioses y a los cultos sancionados por el Estado o por la sociedad (cf. p. e. *Martyrium Polycarpi* 3,2; 9,2a). Se considera que entre las causas del secularismo contemporáneo figura la concepción del mundo (desdivinización del cosmos) y el concepto de Dios de la Biblia (trascendencia absoluta, prohibición de imágenes).

◆ **Bibliografía:** TWNT I, 468-471; F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem,* St 1953; E. BLOCH, *Atheismus im Christentum,* F 1968; H. J. SCHULZ (dir.), *Wer ist eingentlich-Gott?* M 1969, págs. 181-191; H. DÖRING, *Abwesenheit Gottes,* 1977; H. KÜNG, *¿Existe Dios?,* Ba 1992.

Max Seckler

AUDICIÓN

(Del latín *audire,* oír) designa una experiencia sensible a través de la cual el hombre recibe con el oído interior, sin sonidos externamente perceptibles, información acerca de cosas ocultas a la vida cotidiana. La audición, en cuanto experiencia de Dios interna y como categoría en la que se muestra la revelación, es entendida como un privilegio. Su criterio decisivo de autenticidad radica en las consecuencias que de ella se derivan

sobre la conducta respecto de la verdad y de la capacidad salvífica de lo oído. A este criterio se subordinan todas las circunstancias concomitantes (↗ visión, coloquio, conmociones corporales). En el horizonte de la recepción de la palabra profética se dan audiciones, insertas en acontecimientos visionarios, sobre todo en los episodios de las vocaciones de los profetas (Is 6,1-13; 40,3-8; Jr 1,4-10; Ex 1,28; Dt 4,12, 1 Re 19,13), en las actuaciones de Jesús (Mt 3,17; 17,5), en las conversiones (Hch 9,1ss.) y en las experiencias místicas. Su impulso empuja a los agraciados a la transformación en presencia de la autocomunicación de Dios. La valoración de las audiciones y de su autenticidad espiritual requiere muchas matizaciones y distinciones (estados de conciencia, sensatez de lo oído, autocontrol personal, reclamación de la totalidad de la existencia del hombre y otros).

◆ Bibliografía: G. von Rad, *Theologie des AT,* vol. 2, M 1960, págs. 58-78; H. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion,* St 1961, págs. 552s.; E. Benz, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt,* St 1969, págs. 413-417; G. Mazza y G. Peregro (dirs.), *Bibbia e Comunicazione: Approfondire la Parola in ascolto dell'uomo contemporaneo,* Mi 2008.

Paul Deselaers

Autoridad en la Biblia

En el Nuevo Testamento griego aparece la palabra ἐξουσία con el significado, entre otros, de «autoridad», «poder», «facultad», «competencia» (Bauer, 563). Su correspondencia hebrea en el Antiguo Testamento es מֶמְשָׁלָה *[mæmšālāh]* y los derivados de la raíz שׁלט *[šlṭ]*. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento entienden la autoridad como el *poder ejercido con una determinada misión.* Incluso cuando, como en Mt 28,18, este término designa la plenitud de poder sin limitaciones de Cristo resucitado, se trata de una ↗ potestad que le ha sido *otorgada* para una acción específica, acorde con su condición de Cristo resucitado, aquí, más concretamente, su poder o autoridad para enviar a los Once. *La autoridad que aquí aparece en escena a través de la acción de Dios y del enviado* permite descubrir el fundamento auténtico de esta acción.

A Dios se le atribuye la autoridad en un sentido absolutamente singular y definitivo: se enfrenta con soberanía absoluta y libre a su creación (Éx 33,19), y más en especial a su pueblo elegido, en cuya historia se revela como su Señor, su Padre y su Juez. En esta relación se fundamenta la ↗ obediencia que él espera de su pueblo y de todos y cada uno de los individuos, y de forma programática en el ↗ decálogo (Éx 20,1-17, especialmente vs. 1-6). Comparadas con la autoridad de Dios, todas las demás son «relativas»: Hch 5,29. La autoridad del rey en el antiguo Israel es una autoridad *prestada,* con un objetivo acorde con la vocación de este pueblo, que es, y sigue siendo,

el pueblo de Dios. Y otro tanto cabe decir respecto de los *ministerios* de los ↗ profetas y los ↗ sacerdotes.

El Nuevo Testamento habla de la autoridad de Jesucristo con la mirada puesta en su doctrina y sus hechos poderosos (Mc 1,22.27), en el perdón de los pecados que concede en nombre de Dios (Mc 2,7.10) y en su ↗ misión, combatida por los jerarcas (Mc 11,27-33). La ↗ resurrección, o respectivamente la ↗ exaltación de Jesús (Flp 2,6-11) confirma su autoridad mesiánica y fundamenta su actividad permanente como Hijo de Dios «en poder» (Rom 1,3).

Como comunidad en el seguimiento de Jesucristo, la Iglesia participa en su misión dotada de poder, así expresamente en la figura de los ↗ Doce (↗ apóstoles) (Mc 3,14s.; 6,7-13 par.). A la ↗ comunidad como fraternidad en la fe le compete la autoridad de la palabra correctora y enjuiciadora frente al hermano que yerra (Mt 18, 15-18). Pablo ejerce su autoridad apostólica como «servidor de la nueva alianza» (2 Cor 3,6) en el «ministerio de la reconciliación» (5,18).

Según Rom 13,1-7, a las autoridades laicas les adviene desde Dios una autoridad que exige ser obedecida por los «súbditos». La obediencia no se presta simplemente a causa de una pretensión formal de autoridad, sino «como deber de conciencia» (Rom 13,5; cf. también 1 Pe 2,13-17 y Jn 19,11). A la pretensión pervertida de autoridad divinizada de los soberanos se contrapone «la constancia en la fe de los santos» (Ap 13,10.15).

◆ Bibliografía: A. Weiser, *Autorität im AT und NT*, dir. por H. J. Türk, Mg 1973, págs. 60-76; B. Holmberg, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as reflected in the Pauline Epistles*, Lund 1977; N. Schiffers, NHThG 1, págs. 149-161; J. Blank, «Zum Begriff der 'Macht' in der Kirche», Conc(D) 24 (1988), págs. 172-178; K. Scholtissek, «Nachfolge und Autorität nach dem Markusevangelium», TThZ 100 (1991), págs. 56-74 (con bibliografía); ídem, *Die Vollmacht Jesu*, Ms 1992; A. Brock y M. M. Graham, *The First Apostle: The Struggle for Authority*, Cambridge, MA 2003; A. D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Social-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1-6*, Waynesboro 2006; S. Pinto, *«Ascolta figlio»: Autorità e antropologia dell'insegnamento in Proverbi 1-9*, R 2006; F. Cocco, *Sulla cattedra di Mosé: La leggitimazione del potere nell'Israel post-esilico (Nm 11:16)*, Bo 2007; S. P. Brown (dir.), *Engaging Biblical Authority: Perspectives in the Bible as Scripture*, Louisville 2007; S. Kim, *Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke*, GR 2008.

Klaus Scholtissek

Ayalón

(Hebreo אַיָּלוֹן *['ajjālōn]* [«Ciudad del] carnero»).

a) Ciudad cananea, la actual Yālō, en el valle de Ayalón (Jos 10,12), al Este de Emaús, mencionada en EAT 273,20; 287, 57 y en la lista de Sesonc (J. Simons, *A Handbook for the Study of Egytian Topographical List Relating to Western Asia,* Le 1937, XXXIV nº 26) y en el Antiguo Testamento en Jue 1,35. En aquella época, la ciudad formaba parte del llamado corredor cananeo meridional que opuso resistencia a la conquista israelita. Según 1 Re 4,9 (aunque sin mencionar expresamente a Ayalón), se encuentra en el segundo distrito de Salomón (cf. Jue 1,35*). Hay diversas asignaciones: a Dan (Jos 19,42), a los levitas (quehatitas, Jos 21,24; 1 Cró 6,54) y a Benjamín (1 Cró 8,13). Según 2 Cró 28,18, en la época de ↗ Ajaz de Judá los filisteos se apoderaron de Ayalón y se establecieron en ella. Josías (aunque 2 Cró 11,10 menciona a Roboán; sobre este punto, V. Fritz, *Eretz Israel* 15 [1981], págs. 46*-53*) ordenó fortificar la ciudad. No hay excavaciones.

b) Ayalón de Zabulón (no localizada), patria (sepultura) del juez Elón (Jue 12,12).

◆ Bibliografía: F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine,* vol. 2, P 1938, págs. 240s.

Robert Wenning

Ayin

(Hebreo עַיִן *['ajin]*, «fuente»), elemento constitutivo (con la forma *'Ēn*) de numerosos topónimos y también nombre propio.

a) Ayin, en la frontera oriental de la Tierra prometida, junto al lago Genesaret (Nm 34,11) (=EAT 256?) (= *Ḫirbet Ayyūn?*), 5 km al sureste del extremo oriental del lago; difícilmente se le puede identificar con *Ḫirbet Dafne*, junto a Dan, en las fuentes del Jordán.

b) Ayin, en Jos 21,16 ciudad levítica de Simeón, se refiere a Asán (1 Cró 6,44; cf. Jos 19,7) (= *tell Bēt Mirsin?*; no es probable que sea *Ḫirbet 'Asan*, 2 km al norte de Berseba), o tal vez toma el nombre del cercano Ayin de Jos 19,7; 1 Cró 4,32, que debe relacionarse con el siguiente Rimón de Jos 15,32, convertido en el topónimo En-Rimón (= *tell el-Ḫuwēlfe?*).

◆ Bibliografía: Y. Aharoni, *Das Land der Bibel,* Nk 1984, págs. 74, 276, 310; H. Haag, *El país de la Biblia,* Ba 1992.

Robert Wenning

Ayuno

1. En la historia de las religiones. 2. Antiguo Testamento. 3. Nuevo Testamento.

1. En la historia de las religiones

El ayuno, entendido como la práctica de la renuncia, total o parcial, deliberada y voluntaria, a consumir, por motivos religiosos o culturales, en unas determinadas circunstancias (p. ej., antes de las fiestas) o en unas concretas épocas temporales

periódicamente repetidas, alimentos o bebidas, por otra parte lícitos, se encuentra en numerosas religiones. Puede tener por finalidad un acto de penitencia, la expiación por los pecados, la súplica, la sustitución de un sacrificio, o ser un rito preparatorio de acciones cúlticas, mágicas o de hechicería. Se conocen, entre otras modalidades, los *ayunos fúnebres* (por la muerte de una persona) relacionados con concepciones temerosas sobre los demonios o las almas de los fallecidos; los *ayunos de purificación,* que renuncian a consumir externamente un alimento portador de poderes demoniacos, negativamente valorado y temido, acompañado de una eliminación interior de todo deseo de este alimento para conseguir la salvación cósmica y humana, o para alcanzar elevadas cimas éticas o estados religiosos místicos; los *ayunos proféticos,* que predisponen para las revelaciones, los oráculos y las visiones (mántica, éxtasis). Los ayunos en cuanto *ascesis comunitaria* organizada (cuaresma, ramadán) se inspiran en el ejemplo causal del ayuno individual de personalidades religiosas descollantes.

◆ Bibliografía: RAC 7, págs. 447-524; PRE 17, págs. 88-107; TRE 11, págs. 41-45; K. Wagtendonk, *Fasting in the Koran,* Le 1968.

Ansgar Paus

2. Antiguo Testamento

Se entiende por ayuno (hebreo צוּם *[ṣūm],* griego νηστεύειν]) la abstención total o parcial, por un tiempo limitado, de alimentos y bebidas por motivos culticos (no por razones higiénicas o sanitarias). De ordinario, el ayuno se mantiene desde la mañana hasta la noche y puede prolongarse durante varios días. Puede estar unido a diversos ritos cúlticos y también a rituales fúnebres y daños autoinfligidos (vestidos penitenciales, rasgar las vestiduras, esparcir ceniza sobre la cabeza) y a la abstinencia sexual. La renuncia a determinados alimentos (p. ej., las prohibiciones veterotestamentarias) tuvo al principio motivaciones apotropeicas que más adelante pasaron a ser confesiones de Yahveh (2 Mac 6,18-31). El ayuno sirve también como preparación para el encuentro con Yahveh en el caso de Moisés (Éx 34,28) y de Elías (1 Re 19,8; en sentido parecido también en Dn 10,2s.). Aparece como expresión de tristeza y luto por una muerte, en David por la de Saúl (1 Sam 31,13), unido a otros ritos fúnebres. Se menciona el ayuno como penitencia y expiación en 1 Sam 7,6; 1 Re 21,27; Neh 9,1ss., y a él se alude en Lv 16,29.31 como autodisciplina *('innā[h] 'æt næfæš)* requerida para el Día de la Expiación. Mencionan días de ayuno Jr 36,6s. y Zac 7,3. En el Antiguo Testamento no se habla de ayunos por motivaciones ascéticas ni por menosprecio del cuerpo humano. El ayuno público aparece en el contexto de las lamentaciones del pueblo y abarca varios ritos: oración de lamentación, descripción de la situación calamitosa, queja ante Dios,

oráculos proféticos, oración de acción de gracias; más tarde se añaden también sacrificios, confesión de los pecados, exhortación a la conversión. La lamentación popular surge en las calamidades de la guerra (Jue 20,26; 2 Cró 20,3; Jdt 4,9), plaga de langosta (Jl 1,14; 2,12) y peligro de muerte (Jr 14,12; Jon 3,5; Est 4,16). En sus orígenes, el ayuno tenía como finalidad apoyar la queja por el abandono por parte de Yahveh y la súplica por su renovada inclinación amorosa. En la época postexílica, los israelitas expresan por medio del ayuno y otros ritos su retorno a Yahveh, que no abandona a su pueblo en el exilio (Jdt 8,6). Es parte del ayuno, según Jon 3,5, la fe. En la época postexílica se deja oír la crítica a los ayunos entendidos en sentido cúltico. El lugar del ayuno debe ser ocupado, según Is 58, por obras de conversión y de solidaridad con el prójimo: el ayuno como simple acción cúltica carece de valor ante Yahveh (cf. también Jl 2,13 y Si 34,31).

◆ Bibliografía: THAT 2, págs. 536ss.; ThWAT 6, págs. 959ss. (con bibliografía); TRE 11, págs. 48ss.; Th. Podella, *Ṣôm-Fasten* (AOAT 224), Kevelaer 1989 (con bibliografía); NBL 1, págs. 660s.

Friedrich Diedrich

3. Nuevo Testamento

Jesús y sus discípulos observaron los días de ayuno obligatorio del judaísmo. Los cuarenta días de ayuno de Jesús mencionados en Mt (4,2) y Lc (4,2), al igual que Moisés (Éx 34,28) es explicado en Mt como acto preparatorio de la acreditación de Jesús, mientras que Lc insiste en que fue entonces cuando recibió Jesús la plenitud del Espíritu. Jesús dio pruebas de una actitud libre respecto del ayuno privado y, a través de la imagen de los invitados a la boda y del novio (Mc 2,19a par.), defiende la libertad del comportamiento de sus discípulos como expresión del gozo por el horizonte salvífico que él mismo les ha abierto. A la sentencia acerca del ayuno como acción libre, la tradición ha añadido, mediante la aplicación alegórica de la imagen del novio a Jesús, una frase que testifica la práctica del ayuno en la comunidad cristiana un día determinado (cf. Mc 2,20 par.), que tendría en cuenta el «todavía no» de la plenitud de la salvación. El ayuno cristiano sólo es meritorio cuando no busca la alabanza humana (Mt 6,16-18) ni genera orgullo ante Dios (Lc 18,12). Según Hch 9,9, el ayuno significa el giro interior en la vida de Pablo. Hch 13,3; 14,23 conoce un ayuno en apoyo de la oración. El ayuno mencionado en 2 Cor 6,5; 11,27 alude a las privaciones inherentes al desempeño del ministerio apostólico.

◆ Bibliografía: ThWNT 4, págs. 925-935 (J. Behm); RAC 7, págs. 447-493 (R. Arbesmann); A. Feuillet, «La controverse sur le jeûne», NRT 90 (1968), págs. 113-136, 252-277; M. Waibel, *Die Auseinandersetzung mit der Fasten und Sabbatpraxis Jesu in urchristlichen Gemeinde: Zur Ge-*

schichte des Urchristentums (QD 87), Fr 1979, págs. 63-96; EWNT[2] 2, págs. 1143-1147 (J. Zmijewski).

Bernhard Mayer

Azarías

(«Yahveh ha ayudado»). *a)* Rey de Judá, también llamado Ozías (y Uzías) (Is 6,1; 2 Cró 26). Inició las tareas de gobierno el año 786 a.C., como corregente con su padre y, desde 772, fue soberano único (2 Re 15,1). Al enfermar de lepra, se vio obligado a entregar el poder, entre 758 y 743, a su hijo Jotán (15,5), a quien sobrevivió. Murió el año 735. Según una noticia fiable (2 Re 14,22), reconquistó Elat, en el mar Rojo, para Judá (cf. 2 Re 8,20-22a) y la reconstruyó. Se mencionan otras expediciones militares de este monarca y nuevas construcciones (2 Cró 26,5-15). La vocación de Isaías coincidió con el año de la muerte de Azarías (Is 6,1). Se ha encontrado, en un enterramiento más reciente, de la época de Jesús, la tapa de cierre de un sepulcro que lleva el nombre de Azarías (TgI[3], nº 23B).

b) Se llama Azarías uno de los compañeros de Daniel (Dn 1,3-7; 2, 17.49; 3,12-30; 1 Mac 2,59). Su nombre babilonio es Abdénago (Dn 1,7). Se le atribuye la «oración de Azarías» (Dn 3,24-50), que se ha conservado en griego. En ella se dan cita la doxología, la confesión colectiva de culpa y la lamentación popular.

c) En las Crónicas llevan este nombre varios sumos sacerdotes (1 Cró 6,13; 9,11; 2 Cró 7,7; 23,10.13; 26,17; cf. 1 Re 4,2), un profeta (2 Cró 15,1-7) y un capitán de la guardia del templo (2 Cró 23,1).

◆ **Bibliografía:** NBLex 1, pág. 181 (M. Görg); A. Jepsen, «Zur Chronologie der Könige von Israel und Juda», BZAW 88 (1964), pág. 38; G. Rinaldi, «Quelques remarques sur la politique d'Azarias (Ozias) de Juda en Philistie (2 Chron 26,6s)», VTS 9 (1963), págs. 225-235.

Georg Hentschel

Azazel

Nombre personal hebreo al que se le han atribuido diversas etimologías e interpretaciones. De ordinario se le deriva del semita *'zz* (ser fuerte) y *'l* (Dios), pero también se discute otra significación, que contaría con el apoyo de los elementos egipcios *'ḏ³* (culpable) y *ḏr* (mantener alejado). Según la opinión generalizada, Azazel designa a un demonio de la estepa a quien, en el marco del ritual del Gran Día de la Expiación, se le envía un ↗ macho cabrío cargado con los pecados del pueblo (Lv 16,21ss.) Sobre este macho cabrío, destinado a Azazel, pronunciaba el sumo sacerdote, en nombre del pueblo, la confesión de los pecados; a continuación, el animal era conducido a la estepa como portador simbólico de la impureza y entregado a Azazel, encarnación del mal. Esta costumbre se fundamenta

en un rito de eliminación (existe material comparativo hitita y hurrita), que probablemente adquirió nuevos rasgos merced a la idea de un receptor del macho cabrío cargado con los pecados, que, según interpretaciones recientes, cuenta con un trasfondo egipcio. Según esta hipótesis, Azazel tiene los rasgos del dios Seth, personificación del mal. Los LXX interpretan Azazel como «el macho cabrío que se fuga». En los apócrifos, donde el nombre es mencionado varias veces, Azazel se identifica con el cabecilla de los ángeles caídos.

◆ Bibliografía: B. Janowski, WMANT 55 (1982); G. Wilhelm, *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriten,* Da 1982; NBLex, págs. 181s.; H. Tawil «'Azazel, the Prince of the Steppe', A comparative study», ZAW 92 (1980), págs. 43-59.

Renate Brandscheidt



Baal

1. Ugarit. 2. Canaán. 3. Antiguo Testamento.

1. Ugarit

El dios Baal está atestiguado ya desde el III milenio a.C. en Abu Ṣalabikh y en Eblá. Su más importante centro cúltico en el II milenio se hallaba en Alepo, desde donde pasó, entre otros lugares, a Ugarit. Los textos mitológicos ugaríticos testifican una progresión ascendente de Baal, hasta convertirse en la cabeza del panteón, paralelo a un retroceso del dios supremo local El (KTU 1.1-6). En las listas de dioses ugaríticos, Baal figura siempre detrás de El y de Dagón (KTU 1.47,5; 1. 118,4; cf. Rash Shamra 20.24, 4 y KTU 1.148,5). Aquí se le denominaba *b'l spn,* es decir, dios de la tormenta del monte Saphon, 40 km al Norte de Ugarit. Junto a él aparecen, en el culto ugarítico, otras seis figuras de divinidades. Según la mitología, Baal venció al dios del mar Yam (KTU 1.1-2) y construyó un palacio para convertirse en rey (KTU 1.3-4), aunque fue interinamente derrotado en la lucha contra el dios de la muerte Mot (KTU 1.5-6). Su paredra es la diosa Anat. En cuanto dios de la tormenta, se le atribuyen los dones de la lluvia y el florecimiento de la vegetación. A partir de la caracterización de Baal en la literatura mitológica como dios guerrero, la iconografía le representa como identificado con el tipo de *smiting god* (dios que golpea: ANEP 481-484). La estela del «Baal au foudre» (ANEP 490) le muestra como dios universal de la tormenta y protector del rey. La única representación de Baal en Ugarit atestiguada mediante una inscripción se encuentra en la estela Mami, en el templo de Baal descubierto en esta localidad (ANEP 485). De los templos de Ugarit, el dedicado a Baal estaba situado al Noroeste, junto a la acrópolis. En la cercana casa del sumo sacerdote Ilimilku apareció,

entre otros objetos, el ciclo Baal KTU 1,1-6.

◆ Bibliografía: ThWAT 6, págs. 1093-1102 (E. Lipiński) (con bibliografía); J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism,* Lv 1990, págs. 69-100, 103-108; H. S. Haddad, *A study of the Syrian storm-God,* Ch 1960 (tesis doctoral); G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán,* Ma 1983.

2. Canaán

Hay menciones del dios Baal de la misma época que los textos ugaríticos en la correspondencia de ↗ Amarna, donde se le da el nombre de Adad (EAT 52,4; 53,6; 108,9; 147,14; 149,7; 159,7). La religión fenicia y aramea del I milenio a.C testifica una convergencia de los dioses El y Baal en el dios Baalshamen como un nuevo tipo universal del dios de la tormenta, que se sitúa a la cabeza de los antiguos panteones locales y se presenta como protector del rey (KAI 4,3, 26; A III 18; 202 A 3, 11, 12, 13; B 23 y otros). Junto al nuevo dios ascendente, se sigue manteniendo también, entre los fenicios de Siria y Palestina, la veneración de Baal (KAI 14,18, 26; A I 1-3, 8; II 6, 10, 12; III 11; C IV 12; 27, 18 y otros). El fenómeno se registra también en Cartago (KAI 99,1; 137,1 y otros). Dada la estereotipia de las inscripciones fenicio-púnicas no es posible descubrir las peculiaridades específicas de estas figuras de Baal. El dios Hadad venerado en Siria (estela de *tell* Fekherye; KAI 214, 1, 2, 8 y otros; 215, 2, 22; 222 A 10 y otros) representa la réplica aramea del dios de la tormenta, Baal.

◆ Bibliografía: *Cf.* 1. *en Ugarit. Además:* F. Vattioni, «Aspetti del culto del signore dei cieli», AUG 12 (1972), págs. 479-515; 13 (1973), págs. 37-74; R. A. Oden, «Ba'alšamēm and 'El», CBQ 39 (1977), págs. 456-473; J. Ebach, *Weltenstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos,* St 1979, págs. 120-124; WM², págs. 270-273 (W. Röllig).

3. Antiguo Testamento

El Antiguo Testamento permite conocer la existencia en Palestina de varios dioses locales de la tormenta llamados Baal. Así, en Israel se encuentran Baal de Peor (Nm 25,3.5; Dt 4,3; Os 9,10; Sal 106,28), Baal Berit (Jue 8,33; 9,4), Baal del Carmelo (1 Re 18,16-46), Baal de Ecrón (2 Re 1,2s.6.16) y numerosos nombres de lugares y personas con Baal como elemento teóforo. Cuando, en el s. IX, los omridas se alzaron con la soberanía en el reino del Norte, Israel, se veneró a Yahveh en Samaria bajo la figura de Baal(shamem) como dios dinástico (1 Re 16,32). De aquí tomó su impulso la oposición anti-omrida. De acuerdo con su origen, Yahveh es un dios de la tormenta del sur palestino (Dt 33,2; Jue 5,4s.; Sal 68,8s.; Is 63,1; Nah 1,2-8; Hab 3,3; Zac 9,14), bajo cuyo dominio se situaban la lluvia y la fertilidad (Jr 10, 13 [= 51,16]; 14,22; 31,12; Os 2,10s.; Sal 18,2-16 [= 2 Sam 22,8-16]; 29; 65,10-14;

104; Job 36,27-37,13). En este sentido, podía ser designado y venerado también como Baal, y así lo demuestran algunos nombres personales hebreos (Os 2,18). El antagonismo paleotestamentario Yahveh-Baal no se apoya, por tanto, en la «esencia» de las divinidades Yahveh y Baal, sino en la coyuntura político-religiosa de la época de los omridas. A este antagonismo aluden la polémica contra las imágenes de toros o de becerros (Éx 32; 1 Re 12,26-30 y otros), la destrucción del templo de Baal en Samaria (2 Re 10,18-27) y la crítica a la adoración de Baal en la profecía del reino del Norte (1 Re 18; 2 Re 1,1-17; Os). Se trazaba así una línea divisoria religiosa interna que presentaba a Baal como un dios extraño en Israel. Entre las repercusiones históricas de esa divisoria se encuentra el hecho de que los textos de influencia deuteronomista del reino del Sur, o Judá, aplican el nombre de Baal a todos los dioses extranjeros (Jue 2,11.13; 3,7 y otros; 1 Sam 7,4; 12,10; 1 Re 18,18; Jr 2,8.11; 7,9 y otros; Sof 1,4s.).

◆ Bibliografía: O. Eissfeld, *Jahve und Baal, Kleine Schriften I,* Tu 1962, págs. 1-12; Y. Yadin, «The "House of Ba'al" of Ahab and Jezabel in Samaria and that of Athaliah in Judah», en *Archaeology in the Levant. Essays for Kathleen Kenyon,* Warminster 1978, págs. 127-135; M. Weippert, *Synkretismus und Monotheismus; Kultur und Konflikt,* dir. por J. Assmann y D. Harth, F 1990, págs. 143-179; NBLex 1, pág. 223 (W. Röllig).

Herbert Niehr

Babel / Babilonia, ciudad de

1. Datos históricos. 2. En el lenguaje metafórico.

Hebreo בָּבֶל *[babæl]*, acadio *Bāb-ili/ū*, griego Βαβυλών.

1. Datos históricos

Bābil, capital de reino de este mismo nombre, hoy yacimiento en ruinas y centro turístico, está situada en un brazo lateral del Éufrates *(Šatt al Ḥilla),* unos 150 km al sur de Bagdad (44° 25′ longitud, 32° 32′ latitud). Las excavaciones de la Deusche Orientalische Gesellschaft, dirigidas por R. Kondewey (1899-1917), y del Ministerio iraquí de Antigüedades, sólo han conseguido sacar a la luz algunas de las capas de época tardía (s. VI/V a.C.) de sus formidables dimensiones (cerca de 240 hectáreas sólo dentro del recinto de la ciudad), porque las secciones más antiguas yacen sepultadas bajo el agua. La ciudad es mencionada, con su nombre sumerio *Kadingira,* ya en la segunda mitad del III milenio a.C. Fue un importante centro del imperio de la I Dinastía, bajo Hamurabi (h. 1728-1685) y lugar de culto del dios Marduc. Probablemente ampliada por este monarca, Babilonia pasó a ser a continuación sede de los reyes babilónicos y alcanzó una magnífica y suntuosa remodelación –sólo en parte conocida por nosotros– bajo ↗ Nabucodonosor II (605-562 a.C.), que ordenó edificar en el norte, fuera de los muros de la

ciudad, un palacio de verano y concedió especial importancia a la construcción de las murallas. Babilonia fue con frecuencia objetivo predilecto de conquistas y saqueos, por ejemplo por los ↗ hititas bajo Mursil I (h. 1530 a.C.), por los casitas (h. 1400), los elamitas (h. 1156) y especialmente por los asirios (↗ Asiria). Tukulti-Ninurta I conquistó la ciudad el año 1240 a.C., ↗ Senaquerib la arrasó hasta sus cimientos, incluido el templo, el año 689, y en ella pereció Shamash-shum-ukin, hermano de Asurbanipal, el año 648, en el incendio de su palacio. A pesar de sus formidables defensas, Babilonia cayó sin lucha en manos de los persas (↗ Persia).

La urbe constaba de dos partes, la ciudad vieja y la ciudad nueva, a ambos lados del Éufrates, unidas por un puente. En el centro, a orillas del río, se alzaba Esagila, el gran complejo del templo del dios Marduc, con la torre escalonada (zigurat) Etemenanki, construcción de ladrillos esmaltados que alcanzaba los 90 m de altura. De aquí arrancaba la avenida procesional, de 23 m de anchura, que, cruzando la Puerta de Istar, adornada de ladrillos con relieves (reconstrucción en el Pergamon-Museum de Berlín) desembocaba en la Casa del Año Nuevo, fuera de la ciudad. Junto a esta puerta se hallaba una vasta fortaleza, precedida por poderosas fortificaciones. Intramuros existían zonas de cultivo intensivo alternando con jardines. Se han descubierto vestigios de varios templos, entre ellos los de Nabu, Istar, Gula y Ninurta, y al menos seis puertas en las murallas de la ciudad.

◆ Bibliografía: M. Rutten, *Babylone,* Que sais-je? 292, P 1948; G. Contenau, *La vie quotidienne à Babylone et en Assyrie,* P 1950; R. Koldewey, *Das wieder erstehende Babylon,* L 1925; E. Unger, *Babylon, die heilige Stadt,* B 1931; L. Jakob-Rost y J. Marzahn, *Babylon,* B 1985.

2. En el lenguaje metafórico

Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento utilizan con frecuencia el término «Babel» o «Babilonia» en sentido metafórico. La explicación etiológica del nombre de la ciudad, derivado de la raíz verbal hebrea *balal* («mezclar», «confundir»), sedimentó en el *mythologomem* de la «confusión de las lenguas» que en Gn 11,1-9 aparece unido a la interpretación de la torre como símbolo de la *hybris* humana. Su «cima» debía llegar hasta el mismo cielo. De aquí se derivaba una interpretación polémica tanto del nombre del templo de Marduc, Esagila («casa que yergue la cabeza») como del zigurat Etemenanki («casa que es el fundamento del cielo y de la tierra»). La *hybris,* la soberbia y la altivez de Babel acarrearon su caída y destrucción. Por eso Is 13-14 contempla cómo su rey, que en el pasado había brillado como la estrella de la mañana, se hunde en el abismo. Según Jr 50-51, Babel pretendía medirse con Yahveh, aludiendo a la pretensión de Marduc de dominar sobre los restantes dioses. Todo ello desembocó en la ani-

quilación de Babilonia por la espada, hasta quedar convertida en desierto. Babilonia es también el símbolo del exilio de Judá (Is 20,4ss.). En las orillas de sus ríos (símbolos del diluvio), se sientan llorando los desterrados (Sal 137). La «doncella Babilonia» (Is 47, 1s.), que había sido «señora de los imperios» (v. 5), queda finalmente humillada.

En el Apocalipsis es el seudónimo de Roma, la gran ramera (Ap 14,8; 17,1ss.; 18,10ss.), cuya riqueza, esplendor y poder la convierten en la encarnación de todas las persecuciones contra el Cordero y contra los santos. Su aniquilación es uno de los elementos constitutivos del gran Juicio universal.

◆ Bibliografía: S. Uhlig, *Die Tipologische Bedeutung des Begriffs Babylon,* AUSS 12 (1974), págs. 112-125; R. Beauvery, «L'Apocalypse au risque de la numismatique», RB 90 (1983), págs. 243-260.

Wolfgang Röllig

Babilonia, Imperio de

1. Historia. 2. Religión. 3. Babilonia e Israel. 4. El judaísmo en Babilonia.

1. Historia

a) Las *fuentes* de la historia de Babilonia son hoy día, básicamente, los varios miles de tablillas con textos cuneiformes descubiertos en su territorio, con información sobre todo de temas económicos, pero también religiosos, literarios e históricos. Estos últimos aparecen en listas de datos y en crónicas y también, en parte, en inscripciones en edificios, pero no disponemos de anales asirios, de modo que dependemos también de noticias extra-babilónicas.

b) La *cronología* está asegurada, por lo que respecta al último cuarto del II milenio a.C., en virtud de los sincronismos con la historia asiria. Para el periodo paleobabilónico se utilizan tres sistemas, con un desfase en torno a 56 o respectivamente 64 años. La «cronología corta» sitúa, con buenas razones, la época del reinado de Hamurabi h. 1728-1685 a.C.

c) Periodificación. En el curso total de la historia de Babilonia se distinguen –con el apoyo de terminologías ya establecidas en la Antigüedad– la época paleobabilónica (I Dinastía de Babilonia), que alcanza hasta aproximadamente hasta el 1530 a.C., la época casita, desde el 1510 al 1155, la etapa babilónica media (II Dinastía de Isin) y la neobabilónica (hasta el 626) y la dinastía caldea o babilónica tardía (626-539).

d) α) La I Dinastía de Babilonia, fundada por el amorreo Sumu-abum hacia el 1830 a.C., se fue imponiendo lentamente, en el curso de una serie de enfrentamientos con diversas pequeñas ciudades-Estado del sur de Mesopotamia (la llamada época de Isin-Larsa). Esta etapa empalma con antiguas tradiciones mesopotámicas, de modo que sus monarcas llevaron, hasta fechas tardías, el título de «rey de Sumer y de Acad», bajo el que se refleja la pretensión de dominio de la totalidad del te-

rritorio babilónico que Hamurabi consiguió convertir en realidad. Su política expansionista provocó hostilidades en todos los frentes, incluidas ↗ Asiria y ↗ Mari, en el curso medio del Éufrates. Esta política exigía una rigurosa organización de la administración y de los usos jurídicos *(Codex Hammurapi),* que más tarde sirvió de modelo para otras legislaciones. Con la escisión del «país del mar» bajo sus sucesores inmediatos, se diluyó la unidad del reino. Bajo el reinado de Samsu-ditana, la capital fue saqueada, hacia el 1530 a.C., por el rey hitita Mursil. – β) El vacío de poder fue aprovechado por los casitas (procedentes de los montes Zagros) para fundar su propia dinastía, que implicó al mismo tiempo una profunda asimilación de la cultura babilónica. Durante la llamada época de ↗ Amarna y bajo Kurigalzu I (h. 1415-1390), Kadashman-Ellil I y Burnaburiash II (hasta 1343), Babilonia mantuvo relaciones, en calidad de gran potencia, con Egipto, pero surgieron ya las primeras fricciones con el creciente poderío de Asiria, que marcaron durante algunos periodos el curso de la política babilónica. También estallaron conflictos en el sureste con ↗ Elam que finalizaron, el año 1156, con la conquista de Babilonia por los elamitas y el fin de la dinastía. – γ) La II Dinastía de Isin (1155-1023) volvió a colocar en el trono a monarcas puramente babilónicos, que consiguieron una fase de estabilización. ↗ Nabucodonosor I (1123-1101) avanzó hasta Elam, amplió probablemente la ciudad de Babilonia y fundamentó sus pretensiones de hegemonía política en la supremacía del dios estatal Marduc. Las migraciones de tribus arameas hacia Babilonia meridional provocaron, un poco más tarde, inestabilidad política, con dinastías cambiantes. Por esta misma época, el Imperio asirio, en órbita ascendente, comenzó a imponer su influencia política en Babilonia. Tiglat Piléser III y Salmanasar V se proclamaron reyes de Babilonia, el primero con el nombre de Pulu (729-727) y el segundo con el de Ululai (727-722). Otros monarcas asirios posteriores, entre ellos ↗ Sargón, ↗ Senaquerib y ↗ Asurbanipal, mantuvieron su dominio en Babilonia a través de gobernadores. Por lo demás, este dominio estuvo siempre perturbado por tentativas de autonomía babilónicas (p. ej., Marduk-apla-iddin [Merodac Baladán]), que procuraba ganarse el apoyo de potencias exteriores. – δ) El general Nabu-apla-usur (Nabopolasar), de la tribu aramea de los ↗ caldeos, se alzó, el año 626, contra los asirios y, con ayuda de los ↗ medos, consiguió destruir su imperio y conquistar, el año 612, la ciudad de Nínive. Babilonia pasaba así a ser, también territorialmente, la heredera de Asiria, una pretensión que Nabucodonosor II (605-562) logró convertir en realidad frente a Egipto (faraón Necó). Durante su reinado alcanzó Babilonia la cima de su poder y su esplendor, que coincidió con la ampliación de la capital y la

reconstrucción de los templos babilónicos más importantes. Nabonid (556-539) se anexionó Harán en el norte, pero se vio forzado a permanecer durante diez años en el oasis de Teima y finalmente tuvo que capitular, casi sin combatir, ante el aqueménida Ciro II, que el año 539 incorporó Babilonia al Imperio persa. Se extinguía así Babilonia como magnitud política, aunque gracias a su tradición cultural y a su importancia económica fue, hasta bien entrada la época helenista, una zona nuclear de las potencias orientales.

◆ Bibliografía: H. KLENGEL, *Hammurapi von Babylon und seine Zeit,* B [4]1980; J. A. BRINKMAN, *A Political History of Post-Kassite Babylonia,* R 1968; H. W. F. SAGGS, *The Greatness that was Babylon,* Lo 1962; W. G. LAMBERT, «The Babylonians and chaldaeans», en D. J. WISEMANN, *Peoples of Old Testament Times,* O 1973, págs. 179-196; M. W. STOLPER, *Entrepreneurs and empire,* Le 1985; E. J. PENTIUC, *West Semitic Vocabulary in the Akkadian Texts from Emar,* Winona Lake 2001; S. SEMINARA, *Guerra e pace ai tempi di Hammu-rapi: Le inscrizioni reali sumero-accadiche d'età paleo-babilonese,* vol. 2, Brescia 2004.

Wolfgang Röllig

2. RELIGIÓN

La religión asirio-babilónica, surgida como resultado de una simbiosis, prolongada en el tiempo, de tribus semitas con la alta cultura sumeria del III milenio, se fue configurando, ya desde finales de la era sumeria y hasta la época paleobabilónica (h. 2000-1600), y marcó con su sello, a lo largo de casi dos mil años, las concepciones y el estilo de vida de Mesopotamia.

La religión asirio-babilónica aúna, con cautela, las tradiciones y las innovaciones. Mientras que los ↗ sumerios conocían un gran número de dioses, que se desplegaban en un panteón jerárquicamente organizado como fiel reflejo de las condiciones de la tierra y poseían funciones bien delimitadas, los semitas adoraban a unos pocos dioses, pero concedían, en cambio, a cada uno de ellos un poder mucho más amplio. El panteón asirio-babilónico aceptó los dioses supremos sumerios, a saber, al dios del cielo, Anum, y al «Señor de los dioses», Enlil, que era el que legitimaba la realeza. Situaba a continuación a divinidades principales, como el dios solar Shamash, el dios lunar Sin o la diosa del amor y de la guerra ↗ Istar, a las que equiparaba con los correspondientes dioses sumerios Utu, Nanna e Inanna. Perdieron, en cambio, importancia, las divinidades menores, porque en virtud de un proceso sincretista, se diluyeron en la figura de los «grandes dioses», en cuyos cultos quedaron integrados. Incluso Tamuz, que en el culto sumerio a la fertilidad simbolizaba los cambios de la vida vegetativa, desempeña en la religión sumerio-babilónica una función secundaria.

Con Marduc (hebreo Merodac) aparece una nueva divinidad que sólo alcanzó importancia como dios

estatal de Babilonia bajo la dinastía de Hamurabi, pero que en el curso de los cien años siguientes logró situarse a la cabeza del panteón y superaba a todos los dioses en virtud de sus multifacéticas características. En el I milenio consiguió amplia difusión el dios de la sabiduría Nabu, considerado hijo de Marduc. La veneración del dios nacional Asur se circunscribía al territorio asirio.

La religión asirio-babilónica es, en el más amplio sentido, unitaria. Los dioses han fundamentado el orden en todos los ámbitos del universo y lo mantienen en funcionamiento. Protegen tanto a los individuos concretos como al sistema social en su conjunto y castigan las transgresiones. Esta religión ofrece, pues, junto a una explicación del cosmos, una instancia global de regulación de la existencia.

La magia estaba integrada en la religión y utilizaba, con ayuda divina, las fuerzas naturales del universo para curar las enfermedades y rechazar las calamidades. Los rituales aquí incluidos debían ser ejecutados bajo la dirección de un especialista (el «sacerdote de los conjuros»), expresaban simbólicamente los conflictos y tenían a menudo notable eficacia terapéutica en contextos psicosomáticos.

La religión asirio-babilónica se experimentaba de forma concreta y sensible a través de las prácticas y de las vivencias religiosas y transmitía sus contenidos por medio de imágenes (p. ej., a través de los mitos). En virtud de la simple pertenencia a la comunidad humana, todos los hombres son miembros de esta religión. No es un sistema ideal al que el individuo pueda adherirse en virtud de un convencimiento interior. No conoce dogmas y carece de espíritu misionero. Posee siempre una elevada capacidad de integración frente a influencias y modificaciones procedentes del exterior.

Los centros de la vida religiosa se situaban en las ciudades, cuyos templos principales eran también, a menudo, expresión de la máxima unidad económica. Numerosos sacerdotes y personal adscrito al templo se encargaban de llevar a cabo las acciones cultuales y sacrificiales, organizaban las fiestas (entre ellas las del ↗ Año Nuevo) y administraban la economía de los templos.

La religión asirio-babilónica pasó por diversas fases y conoció profundas remodelaciones. En el universo urbano paleobabilónico organizado en torno a pequeñas ciudades-Estado, los dioses conservaban rasgos humanos y la concepción del mundo constituía un sistema cerrado y en gran medida libre de inseguridades. En la época babilónica media (h. 1400-1000 a.C.), y aún con mayor firmeza en la era de los imperios del I milenio, surgió un Estado central jerárquicamente estructurado, con conexiones internacionales. Con la pérdida de aquella seguridad que confería la inserción protectora en sistemas sociales comprensibles, se desarrolló la conciencia de la individualidad, afloró el sentimiento de alienación, de fragilidad, de pesimis-

mo y se dedicaron minuciosos análisis al problema de la teodicea.

Ahora la imagen de Dios experimenta un giro hacia el monoteísmo. A menudo se habla ya simplemente de «el dios», que posee un poder y unas cualidades totales. En el mito de la creación ↗ *Enuma elis* se formula una concepción universal del poder divino de Marduc sobre el cosmos y sobre el mundo. Pero no logró imponerse el monoteísmo estricto a causa del tenaz tradicionalismo de aquella religión y del gran poder de las organizaciones religiosas de mentalidad conservadora.

◆ Bibliografía: W. H. Ph. Römer, *Religion of Ancient Mesopotamia: Historia religionum,* dir. por C. J. Bleeker y G. Widengren, vol. I, Le 1969, págs. 115-194 (con bibliografía); W. von Soden, *Einführung in die Altrorientalistik,* Da 1985 (con bibliografía).

Walter Sommerfeld

3. Babilonia e Israel

Para Babilonia, Israel era una región periférica. Desde el punto de vista histórico hay dos acontecimientos importantes: *a)* Según 2 Re 20, 12-19 (o Is 39), Merodac Baladán (Marduk-apla-iddin II) visitó, el año 705/704 a.C., al rey ↗ Ezequías de Judá en busca de apoyo contra Senaquerib de Asiria – evidentemente sin éxito. *b)* El rey Joaquín, vasallo de Nabucodonosor II, se rebeló, el año 598/597, contra él (2 Re 24,1-16), lo que provocó la conquista de Jerusalén y la deportación de 10.000 judíos. A pesar de las apremiantes advertencias de Jeremías (Jr 37-38), Sedecías, confiando en la ayuda de Egipto, volvió a rebelarse, lo que, tras un asedio de año y medio, llevó, el año 587 a.C., a una segunda conquista de Jerusalén y a su destrucción total (2 Re 25,1ss.).

Para Israel, anclado en sus tradiciones nómadas, y para otros numerosos Estados del antiguo Oriente, Babilonia era un Estado dotado de una cultura urbana altamente evolucionada que, bajo múltiples aspectos, constituía un ideal. Se dan, por consiguiente, algunos parecidos formales en el ámbito del derecho y de la religión que permiten descubrir influencias babilónicas, pero que están muy lejos de ser tan determinantes como llegó a afirmarse en la llamada «controversia Biblia-Babel». Algunos hallazgos de textos (Texto Leberomen de Jasor, Fragmento de la epopeya de Gilgames de Meguido) testifican que en Palestina se cultivaba la tradición de los escritores babilónicos. Está fuera de duda que algunos *mythologumena*, como el relato de la creación (Gn 1,1-2,4a) y el relato del jardín del Edén (Gn 2,4b-3,24), así como el relato del diluvio (Gn 6-9), tienen correspondencia en las epopeyas del *Enuma elis* babilónico y en *Atramhasis* (respectivamente en las once tablillas de la epopeya de Gilgames), pero se alejan tan abiertamente de los paralelos babilónicos en detalles característicos y en el enunciado teológico que no puede hablarse de préstamos. Tampoco los

ejemplos de profecías de Mari o de Asiria fundamentan una dependencia, pues lo único que testifican es un fenómeno religioso ampliamente difundido en el Oriente antiguo que conoció en Israel una singular acuñación. Aparecen también lejanos parecidos literarios, por ejemplo, en los Salmos, los Proverbios y el Libro de Job que, una vez más, evidencian fuertes divergencias en el contenido y en los «arquetipos». Tan sólo la lista de los patriarcas de gran longevidad (Gn 4,1s.17-26; 5,1-32) tiene paralelos en la lista de los reyes sumerios, pero ambas pueden apoyarse en una común tradición nómada con transmisiones orales.– En el derecho aparecen algunas estipulaciones concretas en el llamado ↗ Libro de la alianza (Éx 20, 22-23,13) ciertamente influidas, incluso en su formulación, por normas jurídicas babilónicas.

◆ Bibliografía: TRE 5, págs. 67-79 (W. G. Lambert); S. Funk, *Die Juden in Babylonien,* B 1902-1908; R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World,* NH 1977; E. Otto, *Rechst-Geschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch»,* Fri 1989; M. W. Chavalas y Y. Lawson Jr., *Mesopotamia and the Bible,* GR 2002; O. Lipschits y J. Blenkinsopp (dirs.), *Judah and the Judeans in the New-Babylonian Period,* Winona Lake 2003; O. Lipschits, *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule,* Winona Lake 2005; M. J. Boda, «'Terrifying the Horns': Persia and Babylon in Zecariah 1,7-6,15», CBQ 67 (2005), págs. 22-41; M. Cogan (trad. y dir.), *The Ranging Torrent: Historic al Inscriptions from Assyria and Babylonia Relating to Ancient Israel,* Jr 2008.

Wolfgang Röllig

4. El judaísmo en Babilonia

Existe escasa información sobre la comunidad judía que, después del Edicto de Ciro, permaneció en Babilonia (cf. entre otros el Archivo de la familia Muraschu de Nippur). No pasa de mera hipótesis la opinión de que deben situarse en Babilonia los orígenes de la apocalíptica o del movimiento esenio del judaísmo. Josefo sólo ofrece algunos episodios aislados, por ejemplo, el traslado de dos mil familias judías, en torno al 210 a.C., hacia Asia Menor, el intento de los hermanos Anilai y Asinai por fundar su propia «ciudad» y la aceptación por Herodes del ejército privado de Zamaris. Jananel (sumo sacerdote bajo Herodes) procedía de Babilonia. También por aquel mismo tiempo debió llegar a Palestina, procedente de Babilonia, Hillel. El episodio de la conversión al judaísmo de la casa real de Adiabene en el s. I d.C. es prueba de la capacidad de atracción que ejercía el judaísmo babilónico. Algo más tarde, pudo establecerse en el reino de los partos el exilarcado como dirección central de los judíos, si bien hasta después del 200 no se conoce el nombre de un exilarca, cuya familia descendía de David. La conquista del poder por los sasánidas hacia el 200 supuso inicialmente una amena-

za para la autonomía judía, hasta que pudo hallarse el compromiso, atribuido a Samuel, en virtud del cual se reconocía el derecho estatal judío como derecho vigente. Rabinos llegados a Babilonia en la época de la rebelión de Bar Kokabá, que habían llevado consigo, ya en los primeros años del s. III, la Mishná, hallaron ocupación sobre todo en la administración del exilarca. En cambio, la fundación de las grandes academias de Sura, Nehardea y Pumbedita, que la tradición fecha en esta época, refleja de hecho la situación de etapas posteriores. Los contactos con las comunidades cristianas, como los testificados por Afrahat, eran más bien esporádicos. A diferencia de los cristianos, en términos generales los persas no pusieron trabas a la práctica de la religión judía. Sólo en el s. V se registraron graves ataques, a los que los judíos respondieron con una rebelión. Durante algún tiempo, las sinagogas estuvieron cerradas y se suprimió el exilarcado, pero ya a comienzos del s. VI retornó la calma. Cuando, el año 640, los árabes conquistaron el país, estaba ya completado en sus líneas esenciales el Talmud, la obra capital de los rabinos de Babilonia.

◆ Bibliografía: J. NEUSNER, *A History of the Jews in Babylonia,* 5 vols., Le 1965-1970; ÍDEM, *Aphrahat and Judaism,* Le 1971; D. M. GOODBLATT, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia,* Le 1975; R. ZADDOK, *The jews in Babylonia during the chaldean and achaemenian periods,* Haifa 1979; *Irano-Judaica,* dir. por S. SHAKED, vols. 1 y 2 para el periodo talmúdico, Wi 1983; I. M. GAFNI, *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era,* Jr 1990 (en hebreo).

Günter Stemberger

BALAÁN

(Hebreo בִּלְעָם *[bileām]*). Constituye, hasta el momento actual, un hecho singular que una figura de la tradición bíblica como la de Balaán haya sido confirmada también por fuentes extrabíblicas, merced al descubrimiento, el año 1967, en *tell Deir 'Allā* (= Sucot, en Jordania oriental), de una inscripción en un antiguo dialecto arameo-cananeo. Balaán, hijo de Sepor, aparece aquí como un «vidente» de dioses autóctonos, entre ellos El, que anuncia a sus devotos el juicio, con la patente intención de evitarlo mediante la intercesión de los dioses-*Šaddajīn* y la conversión de los afectados. Al final de los dos complejos de textos mejor conservados, parece que el oráculo se convierte en anuncio de salvación. Desde el punto de vista de la historia de las formas, la inscripción parece proceder, lo más tarde, de finales del s. VIII a.C. y tiene un paralelo en los oráculos de bendición de Nm 24,3-9.15-19. Balaán es un anunciador de catástrofes de Jordania oriental al que se remite, como a su «padre», una comunidad de profetas asentada en Sucot. Al aceptar e incorporar esta tradición de Balaán en Nm 22-24, el anun-

ciador de calamidades se transforma en dispensador de bendiciones para Israel, que se veía enfrentado a la hostilidad de los habitantes de Transjordania, al modo de Dt 23,5s.; Jos 24,9; Neh 13,2. Donde Balaán aparece, por el contrario, como un eficaz provocador de maldiciones contra Israel, se le rebaja a la condición de «adivino» (Jos 13,22) o inductor que desvía hacia la idolatría (Nm 31,16) y se le condena a muerte (Nm 31,8; Jos 13,22).

◆ Bibliografía: W. GROSS, *Bileam. Eine literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22-24,* M 1974; J. HOFTIJZER y G. VAN DER KOOIJ, *Aramaic Texts from Deir 'Alla (Documenta et monumenta orientis antiquii 19),* Le 1967; ÍDEM (dir.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-Evaluated. Proccedings of the International Symposium held at Leiden. 21-24 Aug. 1989,* Le 1991 (con bibliografía); M. DELCOR, *Le texte de Deir 'Alla et les oracles bibliques de Balaam»,* VTS 32, Le 1981, págs. 53-73; ÍDEM, «Bala'am pâtôrâh, 'interprète de songes' au Pays d'Ammon d'après Num 22,4; les témoignages épigraphiques parallèles», *Semitica* 32 (1983), págs. 89-91; H. ROUILLARD, *La péricope de Balaam (Nombres 22-24). La prose et les «oracles»* P 1985; H.-P. MÜLLER, «Die Sprache der Texte von Tell Deir 'Alla im Kontext der nordwestsemitischen Sprachen - mit einigen Erwägungen zum Zusammenhäng der schwachen Verbklassen», ZAH 4 (1991), págs. 1-31; E. GASS, *«Ein Stern geht auf aus Jakob»: Sprach- und literarwissenschaftliche Analyse der Bileampoesie,* St. Ottilien 2001.

Hans-Peter Müller

BALANZA

Dispositivo para pesar, citada en numerosas culturas como símbolo religioso. En la religión egipcia, la imagen del peso de las almas en una balanza está atestiguada hacia el 1500 a.C. en el *Libro de los muertos.* En presencia de Osiris, juez de los muertos, se pone en uno de los platillos de la balanza el corazón de la persona fallecida y en el otro una pluma, como símbolo de la verdad y del derecho. Si las balanzas se mantienen en equilibrio, significa que las obras del difunto concuerdan con el orden moral. En el Antiguo Testamento y en el judaísmo temprano aparece la imagen del peso de las palabras en la balanza (Si 28,25) o como símbolo del derecho (Prov 16,11 LXX). La idea de que Dios (o el Mesías) pesan las obras de los hombres es frecuente en la literatura paleotestamentaria tardía y entre los rabinos. En el Nuevo Testamento, el término (τὸ ζυγόν) sólo aparece en Ap 6,5 como imagen simbólica del encarecimiento de los artículos de primera necesidad y del azote del hambre.

◆ Bibliografía: L. KRETZENBACHER, *Die Seelen-Waage,* Klagenfurt 1958; U. HÄUSSERMANN, *Ewige Waage,* Co 1962.

Josef Schmid

Baltasar

(Arameo *belš'aṣṣar*, del acadio *bel-šar[ra]-uṣur*, «Bel protege al rey»), hijo y representante del último monarca de Babilonia, Nabonid. Durante la estancia de Nabonid en Tema, Baltasar estuvo al frente de los asuntos de Estado (aunque sin el título de rey). En su figura y en la tradición, históricamente insegura, de la conquista de Babilonia (Jenofonte, *Ciropedia* VII,5; Heródoto I, 191; Is 21,4-9; Jr 51,39.57) se apoya el material narrativo de Dn 5, donde se presenta a Nabonid como «hijo» de Nabucodonosor.

◆ Bibliografía: NBL 1, págs. 267f. (M. Görg); E. Haag, *Die Erretung Daniels aus der Löwengrube* (SBS 110), St 1983.

Ernst Haag

Banquete

El banquete es una acción dotada de cierta solemnidad, configurada a través de la concurrencia y correspondencia de unas determinadas características fisiológicas y culturales que acompañan a la comida y la bebida compartidas, en el ámbito de hábitos alimentarios sociales vinculados a unas concretas circunstancias históricas. Dado que la ingestión de alimentos, vitalmente necesaria para todos y cada uno de los individuos, remite, en una perspectiva antropológica fundamental, a todos los hombres, el rasgo individual de comer y beber queda incluido, en el acto del banquete, en el contexto de una acción común en la que siempre se puede «sublimar». El proceso de la toma de alimentos, vinculado a determinadas condiciones geográficas, climáticas, sociales y situacionales, se inserta en un marco existencial configurado a nivel cultural y ético-individual impregnado de sentido del que, por otra parte, siempre es posible evadirse. En la configuración de la conducta comunicativa del banquete mediante regulaciones estéticas y supraindividuales acusadamente estilizadas de los ademanes y los gestos que acompañan a las acciones de comer y beber se refleja la capacidad creadora del uso y el disfrute de la comida. Las normas de conducta colectivas intencionales y las actitudes emocionales al comer y beber (p. ej., demostraciones de alegría o de tristeza), así como las prohibiciones que acompañan a la comunidad de mesa, forman aquí, entre otras cosas, elementos constitutivos de una historia de la concepción del banquete que van más allá de una perspectiva antropológica cultural ahistórica.

◆ Bibliografía: L. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Sicht* (1798), Akademie-Auslage 7, págs. 277-282; G. Simmel, «Soziologie der Mahlzeit», en ídem, *Brücke und Tür,* St 1957, págs. 243-250; H. Plessner, *Anthropologie der Sinne: Gesammelte Schriften,* vol. 3, F 1980, págs. 316-393; G. Neumann, «'Jede Nahrung ist ein Symbol'», en A. Vierlacher, G. Neumann y H. J. Teute-

BERG (dirs.), *Kulturtehma Essen,* B 1993, págs. 385-444 (bibliografía); ÍDEM (dir.), *Essen und kulturelle Identität,* B 1997.

Ansgar Paus

BANQUETE CULTUAL

1. EN LA HISTORIA DE LA RELIGIÓN Y EN LA FENOMENOLOGÍA RELIGIOSA. 2. ANTIGUO TESTAMENTO Y JUDAÍSMO. 3. PROTOCRISTIANISMO Y EN LA IGLESIA PRIMITIVA.

1. EN LA HISTORIA DE LA RELIGIÓN Y EN LA FENOMENOLOGÍA RELIGIOSA

En la historia de la religión y en la fenomenología religiosa «comer y beber... son un genuino *sacramental.* No es posible establecer una nítida separación entre el sacramental y el sacramento» (Van der Leeuw, pág. 408). Deben entenderse como banquetes cúlticos y distinguirse claramente de las comidas normales los banquetes acompañados de ritos o de ceremonias cúlticas. Para estas últimas debe asumirse una conexión o vinculación genética con el ↗ sacrificio. El rasgo distintivo característico del banquete cúltico es la comunión de mesa con Dios, que puede ser entendida como *convivium* (se entrega a Dios una parte de lo sacrificado y los comensales consumen el resto) o como *communio* (en el banquete, la comunidad participa de Dios mismo, teofagia).

2. ANTIGUO TESTAMENTO Y JUDAÍSMO

El זֶבַח *[zæbaḥ],* sacrificio cruento paleoisraelita, está claramente orientado a un banquete cultual de tipo convivial (1 Sam 1,21; 2,19; 9,12); el *zæbaḥ* se acompaña de cantos de acción de gracias (Sal 107,22). Debe asumirse también (con Rendtorff, págs. 131s.) un banquete cúltico para los שְׁלָמִים *[šelāmīm]* (sacrificios de comunión, 2 Sam 6,17s.; 24,25) con los que finalizaba el עלוֹת [*'olōt,* holocausto] oficial. Estos dos géneros de sacrificio fueron más tarde desplazados por los *zæbaḥ-šelāmīm* celebrados en el templo de Jerusalén (Lv 22,21), de modo que los banquetes cúlticos se fueron refugiando cada vez más en el ámbito de las experiencias locales. El banquete cultual de la fiesta de *passah* (en la época posterior celebrada ya sólo en el templo) servía para mantener vivo el recuerdo de la salida y la liberación de Egipto (Éx 12,14). Los ↗ esenios, que se habían distanciado del templo, configuraron sus propias comidas comunitarias diarias a continuación del servicio litúrgico de la oración como banquetes cultuales de acuerdo con la pureza levítica y bajo dirección sacerdotal (STEGEMANN, págs. 264ss.). Tras la desaparición del templo, la celebración del banquete de la *passah* (en la noche del *seder*) en familia, sin sacrificio del cordero pascual, asumió las funciones esenciales de un banquete cúltico.

3. PROTOCRISTIANISMO Y EN LA IGLESIA PRIMITIVA

En virtud de la distinción entre la ↗ Cena del Señor y las restantes comidas normales, Pablo testifica la

concepción de la ↗ eucaristía como banquete cultual (1 Cor 11,29.34) del tipo de *communio* (1 Cor 10,16s.). Es probable que fuera en Antioquía donde asumió su configuración concreta, con el encargo del recuerdo y el mandato de su repetición. Mientras que el banquete cultual no reviste por sí mismo ninguna cualidad representativa, esta condición le adviene a la eucaristía (1 Cor 11,26: anuncio de la muerte de Jesús) en virtud de la repetición de la fracción simbólica del pan, que recuerda la muerte del Señor y se la apropia en su última Cena, y de la oración de acción de gracias pronunciada en esta ocasión. En este nivel se da una semejanza estructural con los ritos dramáticos de los cultos mistéricos en la medida en que éstos recuerdan los sufrimientos del dios venerado en el culto (testificados en los casos de Adonis, Osiris, Dionisos y Attis) (Zeller, págs. 122ss.) y, con ello, un punto de conexión para la teología mistérica de la antigua Iglesia (Heiler, págs. 254ss.). El temprano aislamiento del marco de las acciones eucarísticas frente a la comida normal de la que durante algún tiempo estuvo acompañada (1 Cor 11,26: μετὰ τὸ δειπνῆσαι) posibilitó la posterior configuración sacra, aunque a costa de pasar a un segundo plano algunos de los aspectos esenciales de la comida comunitaria. ↗ Ágape, Fracción del pan, ↗ Multiplicación de los panes.

◆ **Bibliografía:** TRE 1, págs. 43-47 (A. V. Ström); F. Bammel, *Das heilige Mahl im Glauben der Völker*, Gt 1950; G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religión*, Tu [2]1956; F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, St 1961, págs. 248-266; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers in Israel* (WMANT 24), Nk 1967; G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, B 1969, págs. 303-320; H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistische Kult* (NTA 15), Ms [2]1986; H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Fr 1993; H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchistentums*, vol. 1, St 1995, págs. 27-35, 45-49; D. Zeller, *Gedächnis des Leidens. Eucharistie und antike Kulttheorie: Vorgeschmack. FS Th. Schneider*, Mg 1995, págs. 115-124.

Gerhard Dautzenberg

Bar Jesús

(Segundo nombre Elimas), mago y falso profeta judío, que intentó impedir que el procónsul Sergio Paulo, gobernador de Chipre, escuchara el mensaje cristiano, por lo cual el apóstol Pablo le castigó con la ceguera (Hch 13,6ss.). En lugar de Elimas (cuya significación se discute: sabio, intérprete de sueños, mago, vidente, obstruccionista), algunos exégetas, apoyándose en testimonios de textos occidentales, leen Hetoimas (o Hetoimos) y sugieren que debe identificársele con el mago judío chipriota Atomos

(Josefo, ant. XX, 142). Pero en el mismo Flavio Josefo la *vera lectio* es Simona.

◆ Bibliografía: LThK[2] 1, pág. 1245; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte,* Go 1977, págs. 381-389; H. Schreckenberg, *Flavius Josephus und die lukanische Schriften. FS K. H. Rengstorf,* Le 1980, págs. 198s.; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte,* Teil-Band 2, Z 1986, págs. 19-27.

Heinz Schreckenberg

Bariona

Nombre que Mt 16,17 aplica al apóstol Simón Pedro (Cefas). Numerosos manuscritos escriben este nombre separado: «Bar Iona». Se discute si el arameo «hijo de Jonás» (patronímico) puede interpretarse como abreviación de Bar Iochanan, «hijo de Juan», de manera análoga a Jn 1,42; 21,15; EvHeb 9, porque no puede aducirse ningún pasaje a favor de esta hipótesis. El concepto arameo *barjo(a)* significa «rebelde, terrorista, violador de la ley», y se aplicaba a los zelotas (bGittin 56a). Es dudoso que pueda asignársele a Pedro esta acepción. – Resulta poco convincente considerar a Pedro simpatizante de los zelotas aduciendo como prueba su manejo de la espada en Jn 18,10.

◆ Bibliografía: O. Cullmann, *Pierre, disciple, apôtre, martyr,* Neuchâtel 1952 (trad. castellana: *San Pedro,* Ba); EWNT 1, pág. 474; TRE 3, págs. 603s.; R. Pesch, *Simon-Petrus,* St 1980.

Paul-Gerhard Müller

Barrabás

(Arameo: «Hijo del padre»), nombre personal judío, frecuente (Bill 1,1031). Según Mc 15,6-15 par., Hch 3,13ss. fue un rebelde y asesino, amnistiado por Pilato en lugar de Jesús a petición del pueblo. Una *lectio difficilior* de Mt 27,16 le llama Jesús Barrabás. Según Jn 18,39s. era salteador, lo que puede interpretarse en el sentido de que se trataba de un combatiente de la resistencia política. Es posible que, en el clima de terror de los zelotas, Barrabás hubiera sido encarcelado aun siendo inocente y que por esta razón la multitud le eligiera ante la residencia del procurador como candidato a la amnistía. En contra de la hipótesis de una inserción posterior de la perícopa de Barrabás en el conjunto de los relato de Marcos, R. Pesch y D. Dormeyer subrayan su pertenencia originaria a la historia de la pasión premarcana. El relato se apoyaría, por tanto, en una información histórica.

◆ Bibliografía: EWNT 1, págs. 471s.; NBLex 1, págs. 239s.; BHH págs. 196s.; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu,* Rb [4]1969, págs. 301-320 (con bibliografía); A. Bajsič, «Pilatus, Jesus und Barabbas», Bib 48 (1967), págs. 7-28; P. Winter, *On the Trial of Jesús,* B [2]1974, págs. 131-143; HThK 2/2, págs. 459-468 (R. Pesch);

H. HENGEL, *Die Zeloten,* Lo-Co ²1976; W. STENGER, «Bemerkungen zum Begriff 'Räuber' im NT und bei Flavius Josephus», BIKI 37 (1982), págs. 89-97; EKK 2/2, págs. 296-305 (J. GNILKA); D. DORMEYER, *Die Passion Jesu als Verhaltenmodell,* Ms 1974, págs. 179-186.

Paul-Gerhard Müller

BARTOLOME, APÓSTOL

a) Bartolomé es un nombre patronímico arameo *bar talmaj* («hijo de Talmay, del que abre los surcos»; cf. Nm 13,22: Talmay, hijo de Anac; 2 Sam 3,3: nombre de un rey de Guesur). En el Nuevo Testamento es miembro del círculo de los Doce de Jesús y apóstol. Sólo se le menciona en las listas de los Doce o respectivamente de los doce apóstoles (↗ Doce) de los evangelios (Mc 3,18; Mt 10,3; Lc 6,14) y de los Hch (1,13).

b) A partir del s. IX en Oriente y del s. XI también en Occidente, se le identifica con Natanael, porque este segundo aparece citado en el evangelio de Juan (1,45-49) junto con ↗ Felipe, y en las listas de los Doce van emparejados precisamente Felipe y Bartolomé. Esta equiparación responde al intento de atenerse a doce apóstoles, a pesar de que las tradiciones de los nombres sobrepasa esta cifra. Se pensaba que Natanael, uno de los primeros llamados, formaba también parte de los Doce y se le insertó en este círculo mediante su identificación con Bartolomé. Ya en el s. II se le atribuía a Natanael en Oriente el título de apóstol (p. ej., EpAp).

c) El Nuevo Testamento no proporciona ningún otro dato de la tradición para la biografía de Bartolomé. Abundan, en cambio, las noticias de las leyendas. Según Eusebio, h. s. V, 10,3, predicó en la India, donde dejó a los cristianos el evangelio hebreo de Mateo, que Pantano de Alejandría habría visto en aquellas regiones a finales del s. II. Le pretenden también como misionero suyo, además de la India, Mesopotamia, Partia, Licaonia y la Gran Armenia. En los Hechos de los apóstoles apócrifos se le sitúa junto a otros apóstoles misioneros: en ActAnd, al lado de Andrés, en los países ribereños del mar Negro (esto mismo reclaman para Mateo los ActMt), al lado de Felipe en ActFlp, en Hierápolos y Licaonia. Los Hechos coptos, árabes y etíopes localizan su actividad en los «oasis» de Egipto. Las tradiciones acerca de su martirio varían desde la decapitación a la crucifixión, ordenada por Astyages, en Albanópolis o en Urbanópolis (= Eruantasat) de Armenia, en represalia por haber convertido al cristianismo a su hermano, el rey Polibio. En la región siria bajo dominio persa existía una tradición sobre el sepulcro de Bartolomé.

◆ Bibliografía: EWNT 1, págs. 475s.; NBL 1, pág. 246; U. HOZMEISER, «Nathanael fuitne idem ac S. Bartholomäus?», BIB 21 (1940), págs. 28-39.

Rudolf Pesch

BARUC

(Hebreo בָּרוּךְ *[bārūk]*, «bendito»). *a)* Es la abreviación de un nombre personal que aparece en las listas de Nehemías: en 3,20, en la construcción de la muralla; en 10, 7 es un sacerdote; en 11,5 un hombre judío. *b)* Baruc *el secretario* (Jr 36,22), hijo de Nerías y hermano de Serayas (Jr 51,59), fue el confidente y ayudante de ↗ Jeremías, a quien el profeta entregó en custodia el documento de compra de un campo (32,13ss.). Escribió, al dictado del profeta, profecías amenazadoras, las leyó ante el pueblo en el templo y luego en presencia de los funcionarios y tuvo que ocultarse, al igual que Jeremías, para eludir el castigo del rey, informado de aquella lectura. Cuando Joaquín quemó, página a página, aquel rollo, volvió a copiar de nuevo los oráculos y añadió muchos otros (Jr 36). Recibió un vaticinio favorable que le garantizaba la supervivencia tras el castigo de Jerusalén (Jr 45). Después del asesinato del gobernador Godolías, fue arrastrado a Egipto, junto con Jeremías, por los judíos que buscaron refugio en este país (43,7). Bar 1,1 le presenta escribiendo en Babilonia el libro de su nombre. Algunos exégetas suponen que participó en la redacción del libro de las profecías de Jeremías (el llamado «rollo primitivo» o capítulos narrativos, especialmente 36-45). *c)* El Libro deuterocanónico de Baruc, sin duda redactado en hebreo, pero sólo conservado en griego y en traducciones secundarias, cita a Baruc como autor, pero todo se reduce a la mención de su nombre. El escrito consta de tres partes, diferentes entre sí en razón del tema y del contenido: oración penitencial 1,15-3,8; panegírico de la sabiduría 3,9-4,4; cánticos de consolación 4,5-5,9. Una introducción antepuesta (1,1-14) fue ampliada más tarde y referida a la destrucción de Jerusalén (586 a.C.), aunque inicialmente debió limitarse a hablar del origen y de la utilización de la oración penitencial, que depende de Dn 9,4-19, de pasajes deuteronómicos y de Jeremías. El panegírico de la sabiduría recurre a Job 28, Prov 1-9 y Si 24. Los cánticos de consuelo toman ideas y palabras de Jeremías y de Is 40-66. Al principio, estas tres partes fueron independientes entre sí, pero ahora aparecen unidas mediante textos corchete (3,1-8; 4,3.4) o alusiones retrospectivas (3,10.12; 4,10.15). Dado que en la parte I falta la esperanza de la resurrección, debió surgir en una etapa anterior a los macabeos. En la parte II, la sabiduría de Israel es la ley, como en Si 24, y su fecha de composición se sitúa, por tanto, en torno al 200 a.C. En la parte III, 5,8 concuerda con Sal 11,5, de modo que esta sección, y con ella el libro en su conjunto, debe datarse hacia mediados del s. I a.C. Baruc interpreta los sufrimientos del pueblo como castigo por sus faltas, exhorta a la penitencia y a la observancia de la ley, que es camino de vida, y promete a la ciudad, entregada a lamentaciones, una renova-

da salvación. – En la Vulgata se le ha añadido a Bar, como capítulo 6, una *Carta de Jeremías,* que el profeta habría escrito con destino a los desterrados de Babilonia. Contiene una amonestación frente a los cultos idolátricos y fue redactada en torno al 300 a.C. Tras describir la situación y el tema (vs. 1-6), sigue, en diez secciones, un rechazo frontal de la divinidad de las imágenes de los dioses (6, 7-72), cada una de las cuales concluye con la confesión: no son dioses. Bar y EpJr son mensajes escritos que exhortan mediante argumentos tomados de textos de la Escritura.

◆ Bibliografía: O. Eissfeld, *Einleitung in das AT,* Tu [3]1964, págs. 802-806 (con bibliografía); A. H. J. Gunneweg, *Das Buch Baruch,* Gt 1975, págs. 161-181; B. N. Wambacq, «L'unité du livre de Baruch», Bib 47 (1966), págs. 574-576; P. M. Bogaert, «Le personnage de Baruch et l'histoire du livre de Jérémie. Aux origines du livre deutérocanonique de Baruch», TU 126 (1982), págs. 73-81. J. Schreiner, NEB (con bibliografía); O. H. Steck, *Das apokryphe Baruch-Buch* (FRLANT 160), Go 1993 (con bibliografía).

Basá

(Hebreo בַּעְשָׁא *[ba'šā'],* formación nominal con ayuda de una forma abreviada de Baal), rey del reino del Norte (h. 906-883 a.C.), con capital en Tirsá. Usurpó (de acuerdo con una predicción profética) el trono y exterminó la casa de Jeroboán (1 Re 15,27-30). En un conflicto fronterizo con Asá de Judá, consiguió reconquistar por algún tiempo Ramá (1 Re 15,16-22). Aunque, de acuerdo con el esquema de la crítica deuteronomista estereotípica, se dirige contra él un anatema profético (1 Re 16,1-4), murió de muerte natural y fue sepultado en Tirsá.

◆ Bibliografía: NBL 2, pág. 248 (A. R. Müller); AncBD 1, págs. 558s. (D. T. Olson).

Reinhold Bohlen

Basán

(Hebreo הַבָּשָׁן *[(hab-)bāšān],* griego Βαταναία [y Traconítide], hoy en-Nuqra, altiplanicie entre ↗ Galaad y el ↗ Hermón, el ↗ Golán y ↗ Jaurán. Copiosas lluvias y un suelo fértil de origen volcánico fueron la causa de su proverbial densidad de población (Dt 3,4s. y otros), de sus extensos encinares (Is 2,13; Ez 27,6; todavía quedan restos en las laderas meridionales y occidentales del Jaurán) y sus abundantes pastos (Miq 7,14), donde pastaban rebaños de vacas especialmente bien alimentadas (Am 4,1). Según 1 Re 4,13, una parte de Basán pertenecía a Israel (↗ Argob), pero ya no según 1 Re 22. No se sabe con certeza hasta dónde consiguió penetrar en este territorio Jeroboán II en el curso de sus luchas contra los ↗ arameos. En la época postexílica se reclamó la totalidad de la región como «Tierra prometida» mediante la fic-

ción de la conquista del reino de Og y su asignación a la mitad de la tribu de Manasés (Nm 21,33ss.; 32,33-42; Dt 3,1-20; cf. también Nm 34,7-11; Ez 47,15-18). 1 Mac 5,24-44 da por supuesta la existencia de comunidades judías en Basán pero, por lo demás, en este pasaje se le identifica con la Galaad del Antiguo Testamento.

◆ Bibliografía: J.G. WETZSTEIN, *Reise-Bericht über Hauran und die Trachonen nebst einem Anhang über die sabäischen Denkmäler in Ostsyrien*, B 1860; Abel, *Géographie de la Palestine* I, P 1933-37, págs. 275, 377; EJ IV, págs. 291-293; M. WÜST, *Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des Alten Testaments*, vol. 1: *Ostjordanland*, Wi 1975.

Ernst Axel Knauf-Belleri

BAUTISMO

1. EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES. 2. EN LA PERSPECTIVA BÍBLICA.

1. EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Los ritos de submersión, inmersión, perfusión y aspersión para conseguir la salvación, de iniciación (ritos de *pasaje*) y, sobre todo, de purificación sacra gozan de amplia difusión en la historia de las religiones, especialmente en conexión con ríos sagrados y, en el campo neotestamentario, dentro del ámbito de las religiones mistéricas y del entorno bautismal judío. Los baños rituales, por ejemplo en el culto de Mitra o de Isis, servían como lustración preparatoria. La ceremonia de rociar al místico aovillado en una cueva con la sangre del toro o del carnero sacrificados (*taurobolium* o *criobolium*) practicada en el culto de Attis-Cibeles se orientaba a la renovación de la vida. Existe controversia sobre si se daba aquí un contenido referido a la trascendencia, por ejemplo la idea de un «renacimiento sobrenatural».

En el judaísmo, la ↗ *torá* de la purificación levítica prevé numerosos baños. La inmersión de los prosélitos –surgida de la necesidad de que el convertido elimine su impureza cultual– alcanza en la época neotestamentaria el estatus de un rito formal, complementario de la ↗ circuncisión, para ser aceptado como miembro del pueblo de Dios. Las lustraciones usuales practicadas bajo diversas formas en el movimiento bautismal siriopalestino, sobre todo en agua corriente (mandeos), al igual que las diariamente llevadas a cabo en la comunidad de ↗ Qumrán, responden a una radicalización del sistema simbólico de la pureza, con el paralelo distanciamiento del culto sacrificial.

Sobre este telón de fondo condensa ↗ Juan Bautista su predicación escatológica de penitencia en la llamada (en principio dirigida a todo Israel) a un bautismo de penitencia de un cuño especial: cada individuo se somete (sobre todo en el Jordán) al acto de la inmersión llevada a cabo por aquel profeta excepcional enviado por Dios (o en su mismo sentido) y alcanza así, con el perdón de los

pecados, la posibilidad de la reconciliación en el juicio de Dios a punto de llegar. El mismo Jesús, bautizado por Juan, reclama que con el mensaje de la *basileia* lleva la misión del Bautista hasta su meta bajo el signo del teocentrismo del *abbá* y renuncia, por consiguiente, (¿al menos durante su proclamación independiente?) al bautismo de penitencia. El cristianismo, que en su fase más temprana se entendía a sí mismo en línea de continuidad con el movimiento de Juan Bautista, asumió aquel bautismo como el simbolismo real inmediato de la apropiación de la salvación, lo administró a la luz del acontecimiento pascual, «en nombre de Jesús», lo unió con él en el don del Espíritu y lo amplió hasta convertirlo en el sacramento específico de la iniciación cristiana.

2. En la perspectiva bíblica

a) La conciencia de una nueva creación teológica se manifiesta en la reacuñación del verbo βαπτίζειν y en los sustantivos βάπτισμα, βαπτισμός (no traducidos al latín), de ordinario reservados al bautismo de Juan y al cristiano. La unidad de origen con el bautismo de Juan explica la semejanza de la estructura ritual y de la orientación escatológica y soteriológica. La acuñación a través del acontecimiento Cristo se muestra en el hecho de que se espera la ↗ parusía de Cristo como el acontecimiento pendiente y de que el ↗ perdón de los pecados está anclado en su muerte salvífica. El cristianismo primitivo se esforzaba, por consiguiente, por distinguir su «bautismo en el Espíritu» del «bautismo de agua» del Bautista con el que era, al parecer, en los inicios, perfectamente canjeable (Hch 18,24-19,7 y otros). El bautismo general y desde el principio habitual queda vinculado al anuncio profético a través del bautismo del Espíritu de Juan (Mc 1,7s.; Hch 1,5) y de la correspondiente instrucción del Resucitado (Mt 5 28,19; cf. Mc 16,15s.).

b) α) El temprano giro «en (εἰς) el nombre del Señor Jesús» y otros (p. ej., Hch 8,16; 10,48; 19,5; Rom 6,3; 1 Cor 1,13.15; 6,11), de clara acuñación cúltica, señala la vinculación elemental del bautismo y del bautizado con el acontecimiento salvífico personificado por Cristo; la denominación marca el nuevo ámbito de dominio al que es trasladado el bautizado (cf. 1 Cor 1,12s.; Gál 3,26-29; Sant 2,7). Ya en el s. I se empleaba (en Siria) la fórmula triádica (Mt 28,19). – β) Es común a todo el cristianismo la conexión (en parte mediada: Hch 8,15ss.; 10,44-48) del bautismo con la recepción del ↗ Espíritu Santo del fin de los tiempos, con sus manifestaciones visibles y con sus dones en la vida de los bautizados (p. ej., Hch 2,38; 2 Cor 1,22; Ef 1,13s.; Heb 6,4), que encuentra su expresión ritual en la ↗ imposición de las manos (Hch 8,14-19; 19,5s.; Heb 6,2). – γ) En la medida en que en el Nuevo Testamento la ↗ fe es la res-

puesta confiada y creyente del hombre a la acción salvífica de Dios en Cristo, está esencialmente coordinada con el bautismo (bajo múltiples formas, por ejemplo, Hch 8,12s.; Rom 6,3-9; 10,9-13; Mc 16,16). Al parecer, ya en el primer cristianismo existía una confesión de fe (Heb 3,1; 4,14; 10,22s.; cf. 1 Tim 6,12s.; 1 Jn 4,15) como parte del bautismo, al igual que existían formas de catequesis prebautismal (Heb 6,1-6; Did 7,1) y tal vez también la comprobación de la existencia de posibles impedimentos (cf. Hch 8,36; 10,47; 11,17; Clemente, homilía 13,5,1; 11,2: κωλύειν). La primacía de la iniciativa salvífica divina y la imagen corporativa del hombre del cristianismo primitivo, tal como se manifiesta por ejemplo en la llamada fórmula *oikos* (Hch 16,30-34; 1 Cor 1,16 y otros) o en la costumbre corintia del ↗ «bautismo por los muertos» (1 Cor 15,29; cf. 1 Cor 7,14) parecen indicar que no era necesaria una decisión de fe individual como presupuesto para la recepción del bautismo. Pero no puede afirmarse con seguridad que existiera ya en el protocristianismo el bautismo de los niños. – δ) Como rito de iniciación (en lugar de la circuncisión: Col 2,11ss.), el bautismo inserta a cada individuo en la comunidad de la ἐκκλησία y los reúne para formar un pueblo de Dios de judíos y gentiles (Hch 2,41-47; 1 Cor 12,13; Gál 3,27s.; Ef 4,4s.). Se dan además otras varias interpretaciones: purificación en el sentido de perdón de los pecados y santificación (Hch 22,16; 1 Cor 6,11; Ef 5,26; Heb 10,22), salvación (Tit 3,4ss.; 1 Pe 3,20s.; Mc 16,16), sello escatológico (2 Cor 1,22; Ef 1,13; 4,20; 2 Clem 8,6), iluminación (Heb 6,4; 1 Pe 2,9), unción (1 Jn 2,20.27; cf. 2 Cor 1,21s.), nuevo nacimiento (Jn 3,3-7; Tit 3,5; 1 Pe 1,3.23).

c) Pablo profundiza cristológicamente en la interpretación del bautismo que ofrecía la tradición y la sitúa en el centro de su soteriología: el bautismo, en cuanto un «ser enterrado» con Cristo, otorga participación simbólica real en su muerte y (en el futuro) su resurrección (Rom 6,3-8; cf. Gál 2,19s.), fundamenta la comunión y la comunidad entre los bautizados y Cristo, el «ser-en-Cristo», y capacita así para una existencia viva, libre, pneumática en el mundo (Rom 6,1-11; 1 Cor 10,1-13). Col (2,11-15; 3,1-4) y Ef (2,4-7) prolongan esta línea: el bautizado tiene ya ahora participación en la vida resucitada de Cristo y, a una con ello, en la realidad divina.

d) En Hch se acentúa la unidad entre la acción bautismal eclesial y la actividad apostólica promovida por el Espíritu. Contempla los inicios de la administración cristiana del bautismo en el acontecimiento de Pentecostés (2,37-42). La difusión universal del cristianismo se refleja en el avance victorioso del bautismo: tras la predicación de ↗ Felipe, es administrado en Samaria y complementado, después de la intervención

de los apóstoles, con el envío del Espíritu (8,4-17); en el bautizo del etíope temeroso de Dios (8,26-40) y del centurión romano Cornelio (10,23b-48) se hace realidad la voluntad salvífica de Dios a favor de todos los pueblos. La integración de ↗ Apolo (18,24-28) y el bautizo de los discípulos en Éfeso (19,1-7) documentan la unidad de la Iglesia frente al estadio, ya obsoleto en la historia de la salvación, del bautismo de Juan.

e) También el círculo joaneo se sitúa en el *continuum* de la común teología cristiana bautismal. Hoy día se considera improbable la existencia (en sus capas más antiguas) de una tendencia antisacral en Jn. Entre sus aspectos específicos se cuenta la notable relativización del bautismo de Juan (en competencia con círculos bautismales), el motivo de Jesús que administra el bautismo (Jn 3,22-26; 4,1ss.), la insistencia en el nuevo nacimiento del «agua y el espíritu» (3,3-7) y el anclaje del bautismo en la muerte salvífica de Jesús (Jn 13,3-11; 19,34; 1 Jn 5,6ss.).

f) La importancia, anclada en la existencia misma, del bautismo en la vida de la primitiva Iglesia se manifiesta en la diversidad de las denominaciones y de las imágenes presente en la rememoración parenética del bautismo (p. ej., 1 Cor 6,11; Rom 6,3-14; Ef 5,8.25s.; Col 3,9ss. y sobre todo 1 Pe) y en la influencia ejercida por las fórmulas bautismales, originariamente aclimatadas en el culto, sobre el lenguaje de la fe del cristianismo primitivo (p. ej., Rom 10,9; Ef 5,14). El motivo del bautismo fue empleado también en sentido metafórico para describir la muerte (Mc 10,38s. par.; Lc 12,50).

◆ **Bibliografía:** ThWNT 1, págs. 527-544; EWNT 1, págs. 459-469; BThW, págs. 530-534; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie,* Gembloux 1935; G. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament,* Lo 1962; S. Legasse, «Baptême des juifs prosélytes et baptême chrétien», BLitE 77 (1982), págs. 3-40; ídem, *Naissance du baptême,* P 1933; G. Barth, *Die Taufe in frühchristliche Zeit,* Nk 1981; K. Rudolph, *Antike Baptisten,* B 1981; U. Schnelle, *Gerechtigkeit und Christus-Gegenwart,* Go [2]1986.

Knut Backhaus

Bautismo de Cristo

Uno de los datos básicos seguros de la *Vita Jesu* es que entre el 26 y el 29 d.C. recibió en el Jordán el bautismo de penitencia proclamado por ↗ Juan Bautista y se unió así, por tanto, a su movimiento de conversión teocéntrico-escatológico. Las fuentes no apoyan las especulaciones que la investigación de la vida de Jesús ha vinculado a este suceso (p. ej., acerca de una concreta finalidad penitencial de Jesús), ni la tesis de cuño psicológico sobre una vivencia de llamada, ni el supuesto de una leyenda cultual etiológica o

de un caso litúrgico modélico del bautismo cristiano. Más bien, interpretan el bautismo de Cristo tomado de una tradición premarcana en sentido decididamente cristológico. Aquí se muestra, por un lado, que en el bautismo de Cristo se ha percibido con creciente claridad como un problema cristológico derivado de la superioridad del Bautista respecto de Jesús (p. ej., Mt 3,14s.) y de la definición de este bautismo «para el perdón de los pecados» (p. ej., EvHe según Jerónimo, *Adversus Pelagium* 3,2). Por otro lado, y también en medida creciente, este bautismo sirvió como escena *disclosure* (escena de revelación) central con la que cada uno de los escritores manifestaba los motivos cristológicos que consideraba más importantes. Ya el relato premarcano emplea el recurso literario de la visión explicativa para presentar el bautismo de Cristo desde su vertiente epifánica: en una visión –de cuño escatológico– percibe Jesús el descenso desde los cielos abiertos del Espíritu Santo en forma de paloma y en la audición concomitante su proclamación (improbablemente: adopción) como «Hijo amado» de Dios (resonancia de Sal 2,7; Gn 22,2; Is 42,1: ¿influencia del motivo del Siervo de Yahveh?). Con esta escena de revelación inicia Mc (desde la perspectiva del lector) la actuación pública y revestida de autoridad del Hijo de Dios y abre así a la vez una serie de cristofanías, al principio ocultas (especialmente 9,2-10), que encuentran su punto final soteriológico en la exclamación del centurión ante el Crucificado (15,39). Mientras que Mc limita la visión y la audición sólo a Jesús, las referencias sinópticas laterales entienden probablemente la apertura y la voz del cielo como manifestación pública. En Mt 3,13-17, Juan Bautista, aun insistiendo en su inferioridad, bautiza a Jesús, pero sólo porque así se lo indica el propio Jesús, que interpreta este suceso (de manera característicamente mateana) como «cumplimiento de la justicia»; en lugar de la fórmula de predicación en segunda persona, en Mt 3,17 (y a diferencia de Mc/Lc) figura la fórmula de identificación en tercera persona del singular. Lc 3,21s. menciona el bautismo de Cristo sólo de pasada y destaca que fue la oración de Jesús la que proporcionó la ocasión para la proclamación. En Jn 1,29-34 no se describe el bautismo de Jesús, sino que únicamente se le da por supuesto en el testimonio del Bautista, cuyo bautismo de agua está enteramente al servicio de la revelación del Cordero de Dios (que quita el pecado del mundo) y que, instruido por Dios, puede identificar, mediante el descenso del Espíritu sobre Jesús, al que bautiza en espíritu. La tendencia a marginar el bautismo de Jesús en beneficio de la concomitante revelación de Cristo se prolonga en la literatura postneotestamentaria. Los tipos de interpretación preferidos son: solidaridad con los pecadores, imagen anticipada de la muerte expiatoria, tipo del sacramento del bautismo cristiano. Los propugnadores

del adopcionismo y del gnosticismo invocan el bautismo de Cristo para apuntalar sus correspondientes cristologías. En visión bíblica y teológica global, el bautismo de Cristo revela la filiación divina de Jesús (↗ Hijo de Dios) justamente en la dimensión de la comunidad-comunión con los pecadores y de la donación del Espíritu que le capacita para su envío proexistente y revestido de autoridad plena desde el Padre.

◆ Bibliografía: F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptischen,* F 1970; D. Bertrand, *Le baptême de Jésus,* Tu 1973; A. Vögtle, *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschehen,* Fr 1985, págs. 70-108; M. Sabbe, «Le baptême de Jésus», SN 18 (1991), págs. 105-135; U. Mell, «Jesu Taufe durch Johannes (Mk 1,9-15) – zur narrativen Christologie von neuen Adam», BZ 40 (1996), págs. 161-178.

Knut Backhaus

Bautismo de sangre

Significa el bautismo por medio del martirio. La base teológica de esta concepción se encuentra en la instrucción a los discípulos de Mc 10,35-45, donde se describe la aceptación personal del destino a la muerte de Jesús como un bautismo (cf. Lc 12,50). Quien sigue a Jesús debe estar dispuesto a compartir su destino. De ahí que en los primeros siglos se entendiera que eran los mártires los más genuinos seguidores de Jesús, porque se asemejaban a él incluso en su muerte (Rom 6). Si, por tanto, en épocas de persecución, un catecúmeno aún no bautizado se mantenía fiel a la comunión con Cristo hasta la consecuencia final del martirio, se entendía que este testimonio sustituía al bautismo (por agua).

◆ Bibliografía: N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnisterminologie,* M 1961; Th. Baumeister: *Die Anfänge der Theologie des Martyrium,* Ms 1980; HDG 4/2.

Josef Weismayer

Beelzebub, Beelzebul

↗ Demonio.

Belén

a) Belén de Judá (hebreo בֵּית לֶחֶם *[bēt læḥæm]*), «casa del pan» (difícilmente «casa de la batalla»), en el Nuevo Testamento Βηθλέεμ en los LXX también con otras grafías. En el Antiguo Testamento se habla incidentalmente de Belén con ocasión de la muerte de Raquel «junto al camino de Éfrata, es decir, Belén» (Gn 35,19; 48,7). En Jue 17 y 19 sus moradores desempeñan un papel absolutamente vergonzoso. En cambio, el libro de Rut habla con detenimiento de los antepasados de David en Belén y en los libros de Samuel la patria de David se convierte en el punto central de la secuencia de los acontecimientos. Aquí unge

Samuel a David (1 Sam 16,4-13). Se la cita como «su ciudad» (20,6), aunque nunca se dice que sea, como Jerusalén, «la ciudad de David» (2 Sam 5,7.9). El nombre reaparece varias veces en 2 Sam y 1 Cró en la lista de los héroes de David. Fue ampliada bajo Roboán (2 Cró 11,6) y en ella se asentaron algunos de los grupos que retornaron del exilio (Esd 2,21; Neh 7,26). Entre los textos proféticos, el Belén mencionado en Jr 41,17 trae el recuerdo de la huida a Egipto (Mt 2).

Mayor importancia reviste la cuestión de hasta qué punto la promesa profética de Miq 5,1 sobre Belén ha condicionado la tradición neotestamentaria sobre el lugar de nacimiento de Jesús. Entre los textos precristianos del judaísmo temprano que contienen esperanzas mesiánicas no se ha descubierto hasta ahora ninguno que mencione a Belén como lugar del nacimiento del Mesías. Los «relatos de la infancia» de Mt 2 y Lc 2 presuponen la tradición de Belén como lugar de nacimiento de Jesús. En Mt 2,6 figura la primera conexión con el texto profético de Miq 5,1 y lo empalma con 2 Sam 5,2. En Lc falta esta alusión, si bien el nacimiento de Jesús en Belén («en la ciudad de David»: Lc 2,11) se convierte en uno de los datos básicos de la historia de la salvación. La investigación crítica sobre la vida de Jesús pone graves reparos a la veracidad de la afirmación histórica, ante el hecho, por ejemplo, varias veces mencionado en la tradición sinóptica, de un origen de Jesús en Galilea, y más en concreto en Nazaret (Mc 1,9; Mt 4,13 y otros). Añade nuevas dudas la circunstancia de que los datos sobre lugares y situaciones de Mt 2 y Lc 2 se apoyan en una «geografía teológica», es decir, en una «construcción», por ejemplo, y en particular, el dato de la huida a Egipto (Mt 2,13ss.).

Se pronuncia, en cambio, a favor la tradición del nacimiento de Jesús en Belén subyacente a ambos evangelistas, que no se contradice con la de su origen en Nazaret en los evangelios. De todas formas, en Mt 2,6 la mención de Miq 5,1 ha sido aducida por el evangelista con carácter secundario, como texto de un oráculo profético, del mismo modo que en 4,13-16 relaciona el dato topográfico de Cafarnaún, históricamente incuestionable, con el anuncio profético de Is 8,23. La objeción de que la tradición mesiánica de Belén es contraria a Jn 7,42, que sitúa en Galilea el origen biográfico de Jesús, está refutada por la figura estilística de la ironía, característica del cuarto evangelista, en este mismo pasaje.

En conjunto, los textos de los evangelios, independientes entre sí, se basan en una tradición belenita admitida sin discusión ya hacia la mitad del s. I y utilizada por los evangelistas en perspectiva teológica historicosalvífica. A pesar de todo el rigor metodológico sobre la cuestión histórica, no es fácil pasar por alto este dato.

La actual iglesia del nacimiento está testificada de forma indirecta como lugar de veneración ya en los inicios del s. II. El emperador romano Adriano profanó, después del 135, este lugar de culto cristiano mediante un bosque dedicado a Adonis. A mediados del s. II Justino y a mediados del III Orígenes hablan claramente de Belén como lugar de nacimiento de Jesús. La arqueología confirma sin dudas restos de edificios preconstantinianos. A partir del 326, Constantino ordenó la construcción de una basílica de cinco naves de la que se conservan hasta nuestros días 36 columnas monolíticas.

◆ Bibliografía: Abel, *Géographie de la Palestine* II, P 1933-1937, pág. 276; DBS I, págs. 970-975; RAC 1, págs. 224-228 (A. M. Schneider); EJ IV, págs. 741-747; EAEHL 1, págs. 198-206 (ilustraciones y bibliografía); (M. Avi-Yonah); O. Keel y M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel,* vol. 2, Z 1982, págs. 606-650; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah,* NY 1985; NBL 1, págs. 284s. (M. Görg), AncBD 1, págs. 712-715 (con bibliografía) (H. Cazelles).

b) Belén de Zabulón, sin el añadido de Éfrata, se encuentra en el territorio de la tribu de Zabulón (Jos 19,5), entre Nazaret y Haifa. Fue la patria del juez Ibsán (Jue 12,8ss.; cf. 12,11s.).

Benedikt Schwank

Belial

↗ Diablo.

Ben Hadad

(Hebreo בֶּן הֲדַד *[baen-hᵃdad]*, «hijo de Hadad»), nombre que el Antiguo Testamento aplica a varios reyes arameos. Según 1 Re 15,16-22; 2 Cró 16,1-5, Ben Hadad, hijo de Tabrimón, devastó, hacia el 900 a.C., el territorio de Israel. En 1 Re 20; 2 Re 6,24; 8,7.9 esta denominación puede ser estereotípica. 1 Re 13,3.24s.; Am 1,4 mencionan un Ben Hadad, hijo de Jazael, al que también cita la estela de Zakir de Hamat (KAI 202,4).

◆ Bibliografía: B. Mazar: «The aramean empire and its relations with Israel», BA 25 (1962), págs. 98-120; E. Lipiński, *Le Ben-Hadad II de la Bible et de l'histoire, Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies I,* Jerusalén 1973, págs. 157-159; J. A. Soggin, *Einführung in die Geschichte Israels und Judas,* Da 1991, pág. 142.

Arnold Stiglmair

Bendecir, bendición

Con las consonantes de la raíz bíblica *brk* se construyen formas verbales con la significación de «bendecir», «postrarse», «arrodillarse» (Sal 95,6; 2 Cró 6,13; hifil Gn 24,11; arameo Dn 6,11) y, a veces, «ser/hacer fuerte» (Sal 147,13) y los sustantivos בְּרָכָה *[bᵉrākā]* – «bendición», בֶּרֶךְ *[bæræk]* – «rodilla» (Gn 30,3; 48,12 y otros, arameo Dn 6,11) y בְּרֵכָה *[bᵉrēkā]*, «alberca», «estanque» (2 Sam 2,13; 4,12 y otros). La *brk* puede tener a

Dios como objeto (Sal 16,7; 41,14; en arameo Dn 2,19.20;4, 31). La εὐλο-γία señala en el griego clásico el «adecuado/correcto modo de hablar», las «palabras hermosas» (así Rom 8,16). El verbo εὐλογεῖν significa «hablar bien, alabar». A partir de la traducción de בָּרוּךְ *[bārūk]*, «bendecido», «bendito» (Éx 18,10; 1 Sam 25,32.39 y otros, arameo Dn 3,28) por εὐλογητός, «alabado», se derivó en los LXX la equiparación entra *berākā* y εὐλογία y de *brk* con εὐλογεῖν. En el campo semántico de «bendecir» entran, junto a las promesas de estar-Dios-con (Gn 21,20.22), bendiciones que en hebreo comienzan con אַשְׁרֵי *['ašrē]* (Dt 33,29; 1 Re 10,8) y en griego con μακάριος (Mt 5,3; Lc 1,45).

a) Antiguo Testamento. No puede demostrarse la tesis, asumida en la investigación anterior, según la cual a la palabra «bendición» se le atribuía originariamente una eficacia mágica. Esta idea se apoya en el traslado al Antiguo Testamento de concepciones árabes animistas, en el modelo evolucionista de un avance desde la magia a la religión o en peldaños –reconstruidos por la crítica literaria– anteriores del texto bíblico final. Pero se trata de hipótesis que no superan el estadio de las suposiciones. El Antiguo Testamento como contexto global margina la magia. Son Dios y los hombres quienes llevan a cabo el acto lingüístico de la bendición. El don de la bendición, por el contrario, sólo le compete a Dios. Así lo indica la bendición aaronita. Los sacerdotes (Nm 6,23b) bendicen con actos lingüísticos en forma desiderativa. Dios transforma la bendición en don (Nm 6,27b). El acto lingüístico de bendición de Dios es una orden (Gn 1,22bα, imperativo) o un deseo (Gn 1,22bβ, yusivo). A menudo se les promete a los patriarcas la bendición como estatus que deben transmitir (Gn 12,2s.; 18,18; 22,18). En los textos jurídicos la bendición recompensa la obediencia de Israel (Éx 23,25; Dt 7,13s.; 15,4.6; 30,16). El receptor de la bendición puede convertirse en persona ejemplar (Zac 8,13; Is 19,24). En la sabiduría, la bendición es un acto de la benevolencia divina para cada uno de los piadosos (Sal 5,13; 24,5; Prov 3,33). Esta bendición se concreta en el bienestar (Prov 10,22), en la descendencia (Sal 128,3; Is 51,1s.), en la fertilidad de los campos (Ez 34,26s.), en la protección (Sal 37,22.28.39; Ez 34,25s.) y en una vida dilatada (Is 65,18-25). La bendición entre los hombres es un deseo (LXX optativo Tob 10,11.13) o una súplica. Responde a la tradición del Oriente antiguo la bendición en los tratados (Dt 28,3-14; Jos 8,34; 2 Re 18,31 par. Is 36,16). La bendición en los saludos y las despedidas es muestra de benevolencia (Gn 47,7; 1 Sam 25,14; 2 Re 4,29) y de agradecimiento (Rut 2,4; 1 Sam 15,13). De la fórmula *bārūk* como gratitud hacia los hombres se derivó su uso para la alabanza de Dios (Dt 8,10, fundamento de la bendición de la mesa judía).

b) En el *Nuevo Testamento* se encuentra εὐλογητός como alabanza

divina en interjecciones (Rom 1,25; 9,5; 2 Cor 11,31; cf. Ap 5,12s.; 7,12), doxologías de inicio (2 Cor 1,3; 1 Pe 1,3; Ef 1,3; Lc 1,68) y en las ovaciones (Mt 23,39 par.; Mc 11,10 par.; Lc 1,42). Existen relatos de bendiciones (Lc 1,64; 2,28.34; 1 Cor 14,16; Sant 3,9s.). En la oración para la bendición de los alimentos figuran los términos εὐχαριστεῖν, εὐχαριστία junto a εὐλογεῖν, εὐλογία (Mc 6,41 par.; 8,6.7; 14,22s.; Mt 26,26s.; Lc 24,30; 1 Cor 10,16). Se entiende como bendición de Dios su actuación en Cristo (en presente en Hch 3,25s.; Gál 3,8.14 y como situada en el futuro en Mt 25,34). Aluden a bendiciones impartidas por hombres Mt 10,12s.; Mc 10,16 par.; Lc 6,28.

◆ Bibliografía: R. Fabris, «Bendición, maldición y exorcismo en la tradición bíblica», *Concilium* 198 (1985); C. W. Mitchell, *The Meaning of BRK, 'To Bless' in the Old Testament* (Soc. of Biblical Literature. Dissertation Series 95), Atlanta 1987; M. Ozorowski, *Bera'ha et eucharistie,* Fri 1992; A. Wagner, *Sprechakte und Sprechaktanaslyse im AT* (BZAW 253), B-NY 1997; M. L. Frettlöh, *Theologie des Segens,* Gt 1998 (con bibliografía); U. Heckel, *Der Segen im Neuen Testament: Begriff, Formeln, Gesten,* WUNT 150, Tu 2002; K. M. Kaminsky, *From Noah to Israel: Realization of the Primaeval Blessing after the Fload,* JSOT Sup. 413, Lo-NY 2004.

Hans Ulrich Steymans

Benedictus

Canto de ↗ Zacarías (Lc 1,68-79) compuesto, al igual que el ↗ *Magnificat,* en el estilo de los salmos del Antiguo Testamento y del judaísmo temprano. En razón de los temas y de la forma, se distinguen en él dos partes precristianas y una redacción cristiana: *a)* El *himno* (vs. 68.71-75) *alaba* a Dios por la liberación constantemente experimentada frente a la hostilidad y la interpreta, en la terminología de la tradición del éxodo, del milagro del paso del mar y de la conquista de Palestina derivada de la concepción de la historia deuteronómica aceptada por el judaísmo temprano, como cumplimiento de la alianza de Abrahán. Dada la proximidad lingüística y programática con la inscripción de las monedas zelotas, el λύτρωσις del v. 68 podría estar relacionado con los éxitos iniciales de la primera guerra judía contra Roma (66-70 d.C.). La transmisión habría corrido a cargo de los ↗ levitas simpatizantes con los sublevados. – *b)* Los vs. 76-79 *profetizan* a ↗ Juan Bautista como mediador definitivo de la salvación e interpretan la etimología de su nombre («Yahveh se ha compadecido») en sentido soteriológico. Tal vez en sus inicios configuraron la conclusión de la historia de la infancia de Juan de Lc 1,5-25.57-67 (posiblemente una forma temprana de *genethliakon* = cántico helenista para el natalicio) y habrían tenido su lugar de origen en círculos del Bautista. – *c)* La *redacción cristiana*

prelucana agrupa los dos himnos y, con ayuda de los vs. 69s., los interpreta como salmo dirigido al ↗ Mesías davídico Jesús, a quien se subordina, en la historia de la salvación, Juan Bautista, hijo de sacerdotes.

◆ Bibliografía: P. Benoit, «L'enfance de Jean Baptiste selon Luc 1», en *Exégèse et Théologie* III, P 1968, págs. 164-196; R. E. Brown, *The Bird of the Messiah,* Lo 1977, págs. 377-392; P. Auffret, «Note sur la structure littéraire de Lc 1,68-79», NTS 24 (1978), págs. 248-258; St. Farris, *The Hyms of Luke's Infancy Narratives* (JSNT.S 9), Sheffield 1985, págs. 127-142; Th. Kaut, *Befreier und befreites Volk* (BBB 77), F 1990, págs. 175-265.

Thomas Kaut

Benjamín

↗ Tribus de Israel.

Beracá / Beraka

(Hebreo בְּרָכָה *[berakā],* plural בְּרָכוֹת *[berakōt]*), fórmula de ↗ bendición o expresión de alabanza, figura básica de la oración judía y marco de la liturgia de la sinagoga. Está siempre constituida por la exclamación *barūk 'atta 'adonaj* – «Bendito tú, Señor». Puede ser interpretada en sentido indicativo y también optativo, es decir, como afirmación o como deseo. En griego (εὐλογεῖν) y en latín *(benedicere)* implican un cierto sentido dialógico (alabar a Dios y, por ello, recibir la bendición) que apenas aparece en las lenguas modernas.

Existen tres tipos diferentes: el corto, el largo (que se cierra con la repetición de la fórmula *barūk*) y la forma en cadena. En la Biblia se aplica *barūk* a Dios y a los hombres, nunca a las cosas. Pero incluso en el caso de que los destinatarios de la *barūk* sean hombres, siempre se entiende que es Dios la causa y autor de la situación dichosa del hombre bendecido. Los hombres, las cosas y los acontecimientos son ocasión para «bendecir» a Dios. Entra aquí también la bendición de la mesa judía *(birkat ham-mazōn),* que tuvo una importancia determinante en la evolución de la oración del canon eucarístico (Did 9), en el que, de todas formas, la *barūk* fue pronto desplazada por la acción de gracias *(eucharistia)* y la ↗ doxología.

Las bendiciones de la Iglesia latina fueron perdiendo poco a poco el carácter de alabanza. Sólo después del Vaticano II vuelven a reorientarse hacia la *beracá.*

◆ Bibliografía: ThWAT 1, págs. 808-841 (J. Scharbert); TRE 5, págs. 560ss. (P. Schäfer); C. Giraudo, «La struttura letteraria della preghiera eucaristica», AnBib 92 (1981); J. Heinemann, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns,* B-NY 1977, págs. 77-103; J. Kirchberg, *Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen* (Innsbrucker theologischen Studien 31), I-Vi 1991, págs. 120-295; G. Wehmeier, *Der*

Segen im AT. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk, Bs 1970.
Albert Gerhards

Berea

Ciudad de Macedonia occidental, en las montañas Vermion (hoy Verria). Tras la batalla de Pidna (168 a.C.), fue la primera ciudad macedónica que se rindió a los romanos. Sede del κοινὸν Μακεδόνων, gremio macedonio para la organización del culto imperial. Desde Diocleciano fue una de las dos capitales de Macedonia. – Según Hch 17,10ss., Pablo desarrolló actividades misioneras en esta ciudad con gran éxito y notable afluencia de mujeres de la capa superior. Tal vez el apóstol quiso aguardar en Berea, alejada de la Via Egnatiana, el desenlace de la difícil situación creada en Tesalónica (Hch 17,5-9).

◆ Bibliografía: PRE 3/1, págs. 304ss.; JdI 57 (1942), págs. 172-187; J. M. R. Cormack, «Inscriptions from Beroea», *Annual of the British School at Athens* 41 (1940-1945), págs. 105-114; W. Elliger, *Paulus in Griechenland,* St [2]1987, págs. 114ss.
Winfried Elliger

Bernabé

Levita procedente de la diáspora judía de Chipre, llamado José, que se trasladó a Jerusalén y ejerció destacadas funciones dirigentes en la comunidad de ↗ Antioquía del Orontes y en la misión a los gentiles. Se le cita 23 veces en Hch. Pertenecía al círculo de Esteban y de los helenistas y fue uno de los impulsores de la colecta antioquena en favor de Jerusalén (Hch 11,19-30). Vendió su campo y entregó la suma a los apóstoles para la comunidad (Hch 4,36s.) Según Hch 15,2-35, Bernabé y Pablo viajaron a Jerusalén para participar, en calidad de delegados, en el ↗ concilio de los apóstoles. En este punto existen divergencias entre Hch 15 y Gál 2,1-10. El desacuerdo surgido entre Pablo y Bernabé a propósito de Juan Marcos, sobrino del segundo, provocó la ruptura entre ambos y, a partir de aquí, Bernabé desaparece del campo de visión de los Hechos. El nombre arameo Bernabé significa «hijo de la profecía», aunque Lucas lo interpreta como «hijo de la consolación» (Hch 4,36). Según 1 Cor 9,6; Hch 14,4.14, Bernabé es apóstol y maestro. En Hch 11,24 se le califica de «hombre de bien, lleno de Espíritu Santo y de fe». La tradición postapóstolica le incluye entre los 70 discípulos de Jesús mencionados en Lc 10,1, le considera autor de la *Carta a los hebreos,* de la *Carta de Bernabé* y del *Evangelio apócrifo de Bernabé* y habla de sus actividades misioneras en Roma y de su muerte en Salamina, lapidado por los judíos. Desde el año 485 se localiza su sepulcro en Chipre. Su nombre figura en el canon del misal romano I.

◆ Bibliografía: EWNT 1, págs. 467s.; NBL 1, págs. 244s.; TRE 3, pág. 604.
Paul-Gerhard Müller

Berseba

(Hebreo בְּאֵר שֶׁבַע *[bᵉ'er šæba']*, «Pozo de los siete» [Gn 21,30], «Pozo del juramento» [Gn 26,32s.]). Nombre de un asentamiento en una hondonada de abundantes pozos en el Négueb. Tal vez deba buscarse el antiguo emplazamiento en el *tell es-seba'* (unos 4 km al este del actual núcleo urbano) o bien, en razón de la continuidad del nombre y de los restos se asentamientos de la Edad del Hierro, en el núcleo mismo de la ciudad actual. Según Gn 21,33, Berseba era un centro de culto del Dios El bajo la manifestación *'el 'ōlām* («El, el Eterno», o respectivamente «El, el Anciano de días»). Para Am 5,5; 8,14 es una meta ilegítima de peregrinación de grupos de Palestina central, porque en 7,9.16 sitúa en el reino del Norte también a Isaac, que es quien parece tener la más antigua relación con Berseba (Gn 26,23-35). En conjunto, las asignaciones literarias de Berseba a las figuras de los patriarcas (Gn 21; 22,19; 26,23-33; 28,10; 46,1.5), su presencia en las listas (Jos 15,28; 19,2) y sus giros formales («desde Dan hasta Berseba», Jue 20,1; 2 Sam 3,10; 17,11 y otros) podrían ser la expresión de los más diversos intereses y reclamaciones.

◆ Bibliografía: BHH 1, pág. 211; TRE 5, págs. 402ss. (bibliografía); NBL 1, pág. 256 (bibliografía); A. Schoors, «The Bible on Beer-Sheba», *Tel Aviv* 17 (1990), págs. 100-109; M. Cogan (dir.), *Beer-Sheva, Studies by the Department of Bible and Ancient Near East II*, Jr 1985; A. Kempiński, *L'installation des clans et des tribus dans le bassin de Beersheba: La Protohistoire d'Israël*, dir. por E.-M. Laperousaz, P 1990, págs. 299-337.

Arnold Stiglmair

Betania

La grafía griega (Βηθανία) está hoy día bien asegurada por la crítica textual, aunque la etimología del vocablo semita subyacente admite varias interpretaciones: «Casa del pobre», «Casa de Ananías» «Casa del mensajero» y otras. Dado que en el evangelio de Jn se citan dos Betanias diferentes y que los datos sobre la toponimia de este evangelista son fiables, hay que partir de los textos los joaneos.

a) Betania junto al monte de los Olivos. En Jn 11,18 se dice de «la Betania» (con artículo) que está a 15 estadios (cerca de 2,8 km) de Jerusalén. A esta distancia se encuentran exactamente las ruinas excavadas en la antigua aldea. Al este, es decir, ya fuera del núcleo urbano, en un cementerio del s. I d.C., se venera un sepulcro de Lázaro (bien testificado desde el 333). A este lugar se trasladó la población. En el árabe *el-Lazariye* resuena todavía hoy la meta de la procesión bizantina τὸ Λαζάριον. Éste fue el escenario de la resurrección de Lázaro, aquí derramó María, hermana de Marta y de Lázaro, algunas sema-

nas más tarde, perfume sobre la cabeza de Jesús (Jn 12,3). Con todo, en Jn 11,2 se supone ya conocido el relato sinóptico de la unción (Mc 14,3 par.). Aquí pasó las noches Jesús durante la semana de la pasión (Mc 11,11 par.). Camino de Betania iba Jesús antes de la ascensión al cielo (Lc 24,50).

b) Betania al otro lado del Jordán (πέραν τοῦ Ἰορδάνου), en manuscritos posteriores *Bet(h)abara* (βηθαβαρα) «Casa del vado». Jn 1,28 menciona este nombre (sin artículo), pero en Jn 3,26 y 10,40 se alude a él como «lugar» (τόπος), no como «población». Orígenes (s. III) no encontró allí ningún punto habitado: su intento de solución crítica textual está refutado por los papiros 66 y 75 (del s. II). – El reciente intento de explicación mediante el recurso de distinguir entre el lugar del bautismo y el lugar de la llamada de los discípulos (Betania = región de Batanea, junto al Yarmuk, al este del lago de Genesaret) (¡el cambio de lugares se habría producido entre Jn 1,27 y 1,28!) entra en colisión con el hecho (testificado por los descubrimientos de Qumrán) de que la élite religiosa del extremo septentrional del mar Muerto «preparaba el camino del Señor en el desierto» (cf. Mc 1,3 y 1QS VIII,14).

◆ Bibliografía: S. J. Sailler, *Excavations in Bethany (1949-53)*, Jr 1957; G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, L [12]1991; AncBD 1, págs. 703ss. (con bibliografía) (R. Riesner).

Benedikt Schwank

Betel

(Hebreo בֵּית־אֵל *[bēt ēl]*, «Casa(s) de Dios»), lugar situado a 17 km al nornoreste de Jerusalén (la actual Betin), llamado, hasta la división del reino, Luz (Jos 16,2; 18,13; Jue 1,23). El nombre le ha advenido probablemente del santuario del mismo nombre, que debe localizarse a 1 km en dirección sudeste (actual Burdsch Betin) (cf. Gn 12,8; 13,3; 28,19).

En el santuario, cuya construcción es atribuida tanto a Abrahán (Gn 12,8; 13,3) como a Jacob (Gn 28,10-22; 31,13; 35,1-15), se veneraba en la época preisraelita a un Dios de Betel, una manifestación del Dios supremo El, identificado con el «Dios del padre» o más tarde con Yahveh (Gn 31,13; 35,7). Según las excavaciones en Betin (1934, 1954, 1957, 1960), el asentamiento de la época del Bronce reciente fue destruido por el fuego hacia 1240/1230 a.C.

Es posible que, tras las división del reino (926 a.C.), la tradición de Jacob (cf. Gn 32,29; 35,10), de capital importancia para el reino del Norte (Israel), desplazara en Betel a la anterior tradición abrahámica. En el caso de la ciudad de Luz, conquistada por los efrainitas (Jue 1,22-26) mediante traición, pudo tratarse de una trasposición (¿originariamente un grupo de Israel en el círculo de los patriarcas?). Tal vez los efrainitas consiguieron establecerse de nuevo en Betel, en el extremo meridional de su territorio tribal, que había su-

frido una destrucción (Jue 16,2). En la época de los jueces estuvo depositada aquí, durante algún tiempo, el arca de Yahveh (Jue 20,27; cf. 21,2); aquí impartió Samuel justicia al pueblo (1 Sam 7,16). Con la mirada puesta en la antigua tradición del santuario, aquí alzó Jeroboán, tras la división del reino, un santuario estatal, para fijar en aquel punto, en la frontera meridional del reino (¿también, tal vez, en Dan, en el norte?) un culto a Yahveh que compitiera con el del templo de Jerusalén, centrado en la imagen de un novillo interpretado como trono vacío de Dios, el «becerro de oro» (1 Re 12,26-33; Am 7,10-13). Mientras que los profetas de Yahveh del s. IX todavía mantuvieron contactos con Betel (2 Re 2s.23), los profetas escritores del s. VIII, entre otros Oseas, que llegó incluso a modificar el nombre de Bet-El en Bet-Aven («Casa de iniquidad», Os 4,15; 10,5 y también –y en dependencia– Jos 7,2; 1 Sam 13,5) polemizaron contra el culto –ya baalinizado– de este lugar (Os 13,1-4; también Am 3,13ss.; 4,4s.; 5,5). El «becerro» fue trasladado a Asiria (Os 10,5-6). Con todo, después de la repoblación parcial del reino del Norte tras la conquista asiria, un sacerdote de Yahveh mantuvo vivo el culto a Baal (2 Re 17,25-28). Finalmente, Josías de Judá profanó o respectivamente destruyó aquel lugar cúltico (2 Re 23,4 y 23,15). Después del exilio, Betel fue de nuevo repoblada por benjaminitas (Esd 2,28; Neh 7,32; 11,31). En el curso de las guerras macabeas fue fortificada por el general sirio Báquidas (1 Mac 9,50). El año 69 d.C. fue conquistada, pero no destruida, por Vespasiano y utilizada como lugar de concentración de tropas (Iosefo, bell. Iud. IV, 551). – 1 Sam 30,27 se refiere a una Betel en tierra de Judá.

◆ Bibliografía: Abel, *Géographie de la Palestine* II, P 1933-37, págs. 270-271; EAEHL I, págs. 190-193; RGG³ 1, págs. 1095s.; BHH 1, págs. 231s.; BL², págs. 201ss.; BRL² págs. 44s.; TRE 5, págs. 757ss. (con bibliografía); NBLEX págs. 1,281s.; O. EISSFELDT, *Der Gott Bethel* (1930) = ÍDEM, *Kleine Schriften*, vol. 1, Tu 1962, págs. 206-233; J. L. KELSO, «The Excavations of Bethel (1934-60)», AASOR 39 (1968); V. MAAG, *Der Hieros Logos von Bethel* (1951) = ÍDEM, *Kultur, Kulturkontakt und Religión*, Go 1980, págs. 29-37; M. NOTH, «Bethel und Ai», PJ 31 (1935), págs. 7-29; E. OTTO, «Jakob in Bethel», ZAW 88 (1976), págs. 165-190; J. F. GOMES, *The Santuary of Bethel and the Configuration of Israelite Identity*, BZAW 368, B-NY 2006.

Lothar Ruppert

BETFAGÉ

(Griego Βηθφαγή, «Casa de los higos» en arameo), aldea a 1 km al este de la cima del monte de los Olivos. Caminando desde Jericó, Jesús llegó

a este lugar antes de alcanzar Betania (Mt 21,1; Mc 11,1; Lc 19,29). Debe tenerse también en cuenta el trazado (bien explorado) de la antigua carretera Jericó-Jerusalén («calzada de los romanos»), al norte de Betfagé. El lugar es mencionado varias veces en los textos rabínicos. Las excavaciones han sacado a la luz restos de asentamientos desde el s. II a.C. Desde aquí envió Jesús a dos de sus discípulos para que le buscaran un borriquillo (Mt 21,1).

◆ Bibliografía: S. Saller y E. Testa, *The Archaeological Setting of the Shrine of Bethphage,* J 1961; G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu,* L [12]1991, págs. 300-303.

Benedikt Schwank

Betsabé

(Hebreo בַּת־שֶׁבַע *[bāt-sæba'],* hija de la abundancia, de la plenitud), madre de Salomón. Tomó parte en una intriga palaciega por la sucesión al trono, que otorgó a su hijo Salomón la realeza frente a su competidor Adonías y a ella le garantizaba la posición de reina madre (1 Re 1-2). La narración del adulterio de David con Betsabé, mujer de Urías (2 Sam 11) contribuía a hacer aún más cuestionable la legitimidad de la monarquía.

◆ Bibliografía: BHH 1, pág. 204; NBLex 1, pág. 249; A. Fischer, «David und Batseba», ZAW 101 (1989), págs. 50-59.

Arnold Stiglmair

Betsaida

(Griego Βηθσαϊδά; arameo *Bēt-ṣayda,* «Casa de pesca»). Este topónimo aparece citado en la tradición prepascual de todos los evangelistas. En ella hizo Jesús muchos milagros, y se la cita, junto a Corazaín y Cafarnaún, en la lamentación de Jesús (Mt 11,21 par. = Q). Hacia este lugar cruzaron en barca los discípulos (Mc 6,45), de aquí procedían Andrés, Pedro y Felipe (Jn 1,44; 12,21); sólo en este último pasaje se añade τῆς Γαλιλαίας. Sabemos por Josefo, ant. XVIII, 2,1 & 28, entre otras cosas, que el nombre de aquella ciudad, ya existente desde mucho antes, fue transformado por Herodes Felipe en el de Julia (en honor no tanto de la hija sino más bien de la esposa de Augusto). – Desde 1987 se están llevando a cabo excavaciones, con buenos resultados, en *et-Tell,* al este del Jordán, y 1 km al norte de la orilla del lago. Directamente en la orilla sólo se han descubierto hasta ahora, en el-Aradsh, restos de ruinas bizantinas.

◆ Bibliografía: B. Pixner, «Searching for the New Testament Site of Bethsaida», BA 48 (1985), págs. 207-216 (con bibliografía e ilustraciones); NBLex 1, pág. 286 (M. Görg); H. W. Kuhn y R. Arav, *The Bethsaida Excavations. FS H. Koester,* Mn 1991, págs. 77-106 (con bibliografía e ilustraciones); AncBD 1, págs. 692s. (con bibliografía) (J. F. Strange).

Benedikt Schwank

Betsán

(Hebreo בֵּית שְׁאָן/בֵּית שָׁן *[bēt šān/bēt šeān]*). Localidad situada en el extremo oriental de la llanura de Yizreel o la franja occidental del valle del Jordán, a los pies de *tell el-huṣn*, cerca de la aldea de Besán, en la que se ha conservado el nombre antiguo. La identificación y la historia del lugar están bien documentadas y relativamente bien investigadas gracias a numerosos documentos literarios y epigráficos y a una serie de excavaciones. Habitada, aunque esporádicamente, ya en la Edad del Bronce reciente, contó con población estable y casi sin interrupciones desde el Calcolítico hasta la Edad Moderna. La ciudad cananea (Jos 17,16; Jue 1,27) fue conquistada por Tutmosis III hacia el 1470 a.C. y sometida a vasallaje (escritura cuneiforme *Bīt Sāni:* TUAT 1,515). Tuvo guarnición egipcia hasta la época de Ramsés III (ANET[3] 254s., 489), con varios templos egipcio-cananeos (el egipcio *bt š[']r* entre otros). No es claro su estatus en la primera Edad del Hierro. Tras su victoria sobre los israelitas, los filisteos expusieron en las murallas de la ciudad el cadáver de Saúl y de sus hijos (1 Sam 31,10.12; 2 Sam 21,12). En Jos 17,11.15; Jue 1,27; 1 Cró 7,29 se la incluye en el territorio de la tribu de Manasés. Bajo Salomón pertenecía administrativamente al reino unido (1 Re 4,12). Apenas se tienen noticias de la época de la monarquía israelita y del dominio persa. En el s. III a.C. fue transformada en polis helenista con el nombre de Skythopolis (p. ej., Polibio V, 70,4; Jdt 3,10; Josefo, ant. XII, 183), a la que más adelante se le añadieron los nombres de Nys(s)a (acuñación de moneda: Plinio, nat. V, 16,74; Esteban de Bizancio y otros) y Trikomia (Juan Malalas). La ciudad fue destruida por Juan Hircano el año 107 a.C. (Josefo, bell. Iud I, 65s.; ant. XIII, 277.280). Liberada el año 64 a.C. por Pompeyo, fue separada del territorio judío y anexionada, como única ciudad de Jordania occidental, a la Decápolis (p. ej., Plinio, nat. V, 16, 74; Tolomeo V, 14,18), y la más importante de todas ellas (Josefo, bell. Iud. III, 446). En los s. I-III d.C. fue un importante centro de acuñación de moneda. La Betsán romano-bizantina contaba, entre otros edificios, con teatro, anfiteatro, odeón y ninfeo, templos y, más tarde, iglesias, conventos y sinagogas. La población ha sido siempre una mezcla étnica y religiosa.

◆ Bibliografía: Abel, *Géographie de la Palestine* II, P 1933-37, págs. 280-281; G. M. Fitzgerald, *Beth-Shean Archaeology and OT Study,* ed. por D. W. Thomas, O 1967, págs. 185-197; G. Fuks, *Scythopolis –A Greek City in Eretz-Israel,* Jr 1983 (en hebreo); NBLex 1, págs. 286s. (M. Görg); A. Kindler y A. Stein, *A Bibliography of City Coinage of Palestine,* O 1987, págs. 180ss.; B. Lifshitz, «Scythopolis», ANRW II 8, págs. 262-294; A. Mazar, «The Excavations at Tel

Beth-Shean», *Eretz Israel* 21 (1990), págs. 197-211; G. Fuks, «The jews of hellenistic and roman Scythopolois», JJS 33 (1982), págs. 407-416; Y. Yadin y Sh. Geva. *Investigations at Beth-Shean,* Jr 1986.

Ulrich Hübner

Bet Semes

(Hebreo בֵּית־שֶׁמֶשׁ *[bēt šæmæš]*, «Casa del dios solar», «Casa del Sol»).

a) Lugar de la Sefelá, identificado con *tell er-rumēle* y excavado en los años 1911-1912 y 1928-1933. Aquí estuvo depositada el arca de la alianza antes de su traslado a Quiriat Yearín o a Jerusalén (1 Sam 6,9ss.). Salomón la anexionó administrativamente al reino unido (1 Re 4,9). A continuación perteneció a Judá (Jos 15,10 y otros). En el s. VIII a.C. estuvo durante algún tiempo en poder de Israel (2 Re 14,11.13; 2 Cró 25,21.23), o de los filisteos (2 Cró 28,18). En la época bizantina y la islámica hubo un monasterio o respectivamente un *weli* en el que se veneraba a Sansón.

b) Según Jos 21,16; 1 Cró 6,44 era una de las ciudades levíticas.

c) Según Jos 19,38 y Jue 1,33 localidad de Neftalí, posiblemente situada en *tell er-ruwēsi.*

d) A Heliópolis de Egipto se la llama en Jr 43,13 Bet Semes (LXX 50,13 Ηελιου πολις) y en Gn 41,45.50; 46,20; Ez 30,17 se la menciona bajo el nombre de On.

◆ Bibliografía: Abel, *Géographie de la Palestine* II, P 1933-1937, pág. 282; EJ IV, págs. 772-774; Vogel I, pág. 21, II, págs. 18-19; J. A. Emerton, «Beth Shemesh», en *Archaelogy and OT Study,* ed. por D. W. Thomas, O 1967, págs. 196-206; O. Keel y M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel,* vol. 2, Go-Fr 1982, págs. 805-817; S. Ahituv, *Canaanite toponyms in ancient egyptian documents,* Jr 1984, 80.

Ulrich Hübner

Betzatá

(Griego Βηθέσδα o Βηθζαδά y otros), nombre de una piscina de Jerusalén, mencionada únicamente en Jn 5,2, en la que Jesús curó en sábado a un hombre que había sido paralítico durante 38 años. El origen del vocablo griego, hasta hace muy poco tiempo discutido e inserto además en un texto oscuro y críticamente inseguro, ha sido aclarado como «lugar del desagüe» merced a la mención de la doble alberca (dual en arameo) en el Rollo de Cobre de Qumrán: «en בבית אשדתין *[bet-'ešdatain]*: en la cisterna, a la entrada de su depósito de aguas más pequeño...» (3Q 15 XI, 12s.) El inciso de Jn 5,4 (el ángel que desciende) falta en los manuscritos anteriores al s. IV. – También la arqueología ha contribuido a identificar el lugar. Excavaciones de 1863-1876, 1888-1900 y a partir de 1956 comprobaron la existencia de dos grandes aljibes, excavados en la roca, con una profundidad de 7 a 8 m. Su longitud norte-sur podía alcanzar los

97 m. La construcción se remonta a la época helenista. Hacia el este y directamente junto a estas dos cisternas había varias piscinas pequeñas. De los cinco pórticos (Jn 5,2), cuatro se hallaban en los cuatro lados del rectángulo y el quinto en el muro de separación del centro, de 6,5 m. Los exvotos encontrados testifican que se trataba de un «lugar de peregrinación».

◆ Bibliografía: J. M. Rousée, RB 96 (1962), págs. 80-109; A. Duprez, *Jesús et les dieux guérisseurs. A propos de Jean V.*, P 1970; B. Schwank, «Ortskentnisse in Vierten Evangelium?», EuA 57 (1981), pág. 433.

Benedikt Schwank

Biblia

1. Concepto. 2. Contenido y extensión (Antiguo y Nuevo Testamento). 3. Judaísmo. 4. La Biblia en la Iglesia y la teología. 5. El texto de la Biblia. 6. Ediciones de la Biblia. 7. Manuscritos de la Biblia. 8. Traducciones de la Biblia.

1. Concepto

Por Biblia se entienden los escritos sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento cuyo conjunto considera la Iglesia que ha sido inspirado y está incluido en el canon. El término medieval *biblie* se deriva del latín eclesiástico *Biblia,-ae* (femenino singular: «la Escritura»), que se remonta, a su vez, en el cambio del primero al segundo milenio d.C., a la forma anterior *Biblia,-orum* (plural neutro: los libros). Biblia es, por su parte, el griego latinizado βιβλία, plural de βιβλίον (rollo del) libro, escrito, escritura, carta, documento. Los LXX utilizan βιβλίον sobre todo como denominación (solemne) de la *torá,* pero también se aplica a veces esta palabra a escritos concretos del Antiguo Testamento. Desde Crisóstomo (*homilia in Colosenses* 9,1: PG 62, 361), τὰ βιβλία son los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento en su conjunto. Este lenguaje había sido preparado ya por Flavio Josefo, que emplea βιβλία para designar a la *torá* (ant. III, 74; IV, 304; XII, 36.89.114) y al conjunto de los escritos canónicos (ant. I, 15; VIII, 159; cf. Arístides, *Apología* 28.30). Inicialmente se entendía βιβλίον como diminutivo de βίβλος derivado de βύβλος (corteza del tallo del) papiro, que se remonta, sin género de duda, a la ciudad fenicia Gbl/Byblos, punto de venta del material de escritura importado de Egipto. El vocablo, aplicado al rollo del libro hecho de papiro, pero empleado también, en sentido trasladado, para denominar otros materiales de la escritura, pasó a ser el término para designar el libro escrito, la carta, la noticia y la redacción. En los LXX predomina numéricamente el término βιβλίον, aunque sin diferencia de significado. Ambos vocablos se corresponden con el hebreo *sepær,* documento, cara o página escrita.

Una vez que ya Dn 9,2 designa a los escritos veterotestamentarios como αἱ βίβλοι, los rollos de libros,

los libros (hebreo *sᵉparīm*), Filón define frecuentemente el Pentateuco y Josefo la *torá* y la colección de escritos canónicos en su conjunto como αἱ ἱεραι βίβλοι (los libros sagrados), trasladando así al Antiguo Testamento una expresión habitual en la época imperial para designar los libros ieráticos (cf. también 1 Mac 12,9). El compendio de todos los libros del Pentateuco en el singular βίβλος (libro) tiene su base en la costumbre de escribir toda la *torá* en un solo rollo (cf. el ἱερὰ βίβλος de 2 Mac 8,23). No obstante, también se denomina βίβλος –sobre todo fuera de los LXX– a cualquier otro escrito del canon o de algún libro religioso parecido. A ese uso lingüístico en singular se acomodan Mc 12,26 *(torá),* Lc 20,42; Hch 1,20 (Salmos), Lc 3,4 (Isaías), Hch 7,42 (los profetas).

En el Nuevo Testamento se le asigna una y otra vez al canon veterotestamentario la denominación de αἱ γραφαί (los escritos, las escrituras), tanto para referirse a pasajes concretos como también en sentido global (1 Cor 15,3s.; Rom 15,4; Mt 21,42; Lc 24,27; Hch 17,2.11; 18,24.28). En cambio, en la expresión «sagradas escrituras» (αἱ ἱεραὶ γραφαί) se prolonga un uso lingüístico judío y helenista no específicamente protocristiano. La santidad atribuida a la Escritura sólo se encuentra, en el Nuevo Testamento, en Rom 1,2 (γραφαὶ ἅγιαι, escritos sagrados). En 2 Tim 3,15s. se habla de ἱερὰ γράμματα (las sagradas letras). El singular γραφή alude en el Nuevo Testamento a sentencias concretas de la Escritura (Mc 12,10; Lc 4,21; Jn 19,37; Hch 1,16; 8,32.35), pero en Pablo (p. ej., Gál 3,8.22; Rom 11,2) y en Sant 2,23; 4,5 se refiere también al Antiguo Testamento en su conjunto. En Jn 2,22; 10,35; 17,12; 20,9; 1 Pe 2,6; 2 Pe 1,20, el término ἡ γραφή contiene como connotación la totalidad de la escritura veterotestamentaria entendida como unidad. Esta expresión se prolonga luego en la antigua Iglesia –pero incluyendo ya los escritos neotestamentarios–. El término γραφή desaparece totalmente del Nuevo Testamento para referirse a un escrito concreto de la Biblia, mientras que tuvo amplia difusión en el judaísmo helenista.

◆ Bibliografía: ThWNT 1, págs. 613-620, 750-754 (G. Schrenk); E. Masson, *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en Grec.,* P 1967, págs. 101-107; *Catholicisme* II, págs. 13-17; DBS II, págs. 458-487; NBL 1, págs. 291s. (P. Maiberger).

2. Contenido y extensión (Antiguo y Nuevo Testamento)

La Biblia se compone de dos partes principales, muy desiguales en lo que atañe a su contenido, su extensión y su origen: Antiguo (o Primer) Testamento y Nuevo Testamento.

El Antiguo Testamento ofrece una imagen desconcertante tanto por lo que se refiere a su extensión como a la ordenación y la denominación de los libros, condicionadas por las diferentes tradiciones: la *Biblia hebrea*

contiene en sus tres secciones, *Tōrā* (Ley y Sabiduría), *Nᵉbī'īm* (Profetas) y *Kᵉtūbīm* (Escritos), la enumeración hoy día ya habitual –aclimatada desde las primeras ediciones impresas– de 39 libros, todos ellos escritos en hebreo, salvo algunas partes en arameo en Daniel y en el libro de Esdras.

La expresión griega (ἡ) πεντάτευχος (βίβλος, o respectivamente συγγραφή) para la primera sección del canon, (el) (libro) en cinco rollos, está testificada por vez primera en el gnóstico Ptolomeo (muerto hacia el 180 d.C.) y en Orígenes (muerto en 254) y alude a la distribución de este bloque en cinco rollos. Los cinco libros de la *torá* o Pentateuco, cada uno de ellos titulado, en la tradición hebrea, según las primeras palabras con que se inicia, reciben en la tradición griega de los judíos y los cristianos los nombres de Γένεσις (Origen), Ἔξοδος (Salida), Λευιτικόν ([Legislación] levítica), Ἀριθμοί (Números o Enumeraciones), y Δεύτερος νόμος (Segunda Ley). Las denominaciones correspondientes en la tradición latina cristiana son: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri y Deuteronomium. Estos títulos pretenden abarcar el contenido esencial de cada uno de los libros, que trazan, en conjunto, un esquema histórico desde la creación hasta la conquista de la Tierra prometida, incluida la muerte de Moisés.

En la Biblia hebrea siguen a continuación, como segunda sección del canon, los *Nᵉbi'īm* (los Profetas), entre los que la tradición judía sitúa, delante de los escritos proféticos en sentido estricto, los libros de Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes, cada uno de ellos con personalidad propia, pero con una común concepción teológica de la historia. Se les enumera entre los *Nᵉbi'īm* porque se entendía que sus (presuntos) autores habían sido profetas (cf. bBaba Batra 14b/15a). Desde la Edad Media, este grupo recibe la denominación de *Nᵉbi'īm rišonīm* (Profetas anteriores), para distinguirlos de los *Nᵉbi'īm 'aḥªrōnīm* o Profetas posteriores (los genuinos libros proféticos). Distanciándose de la Biblia hebrea, los LXX (y en su seguimiento la Vulgata) enumeran los libros de Samuel y de los Reyes como 4 libros de los βασιλειῶν (Vulg.: 1-4 Regum). Los *Nᵉbi'īm 'aḥªrōnīm* comienzan con los llamados (a causa de su mayor extensión) «profetas mayores»: Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel. Los libros de los 12 «profetas menores»: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahún, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías, fueron conceptuados desde fechas tempranas (Si 49,10) como una unidad literaria *(Dodekapropheton).* Merece la pena señalar las siguientes discrepancias en los LXX: *a)* los profetas menores aparecen antepuestos a los mayores; *b)* al libro de Jeremías se le añaden Baruc (deuterocanónico), Lamentaciones (que en la Biblia hebrea se encuentra entre los *Kᵉtūbīm)* y la Carta (deuterocanónica) de Jeremías, que en la Vulgata figura como el capítulo sexto del libro de Baruc; *c)* en los LXX y

la Vulgata Daniel se cuenta entre los profetas mayores, en la hebrea entre los *Kᵉtūbīm.*

Los libros de la tercera sección del canon de la Biblia hebrea, mencionados por vez primera en su totalidad y con sus nombres en bBaba Batra 14b/15a, los *Kᵉtūbīm* (Escritos), aparecen en la siguiente secuencia (hoy habitual): Salmos, Job, Proverbios (los «tres grandes escritos» según bBerakhot 57b), Rut, Cantar, Qohélet, Lamentaciones, Ester (*Meguillot,* rollos), Daniel, Esdras-Nehemías, 1 y 2 Crónicas. Los LXX siguen otro orden: Rut va a continuación de Jueces, entre otras razones por el trasfondo cronológico. A continuación de los cuatro libros de los Reyes, βασιλειῶν α-δ, se añaden: Παραλειπομένων α/β (1 y 2 Crónicas), Ἔσδρας α (el apócrifo 3 Esdras de la Vulgata), Ἔσδρας β – λόγοι Νεεμία υἱοῦ Χελκειά (Esdras-Nehemías), Ἐσθήρ (Ester). Las Lamentaciones (Θρῆνοι) siguen a Baruc, añadido a Jeremías. Daniel cierra la serie de los Profetas mayores.

Según la decisión final del concilio de Trento de 8 de abril de 1546 (DH 1502-04), además de los libros de la Biblia hebrea, forman parte del AT los siete siguientes escritos, redactados o conservados en griego y llamados, según el uso lingüístico de la Iglesia católica romana, escritos deuterocanónicos: Tobías, Judit, Baruc (incluida la Carta a Jeremías) Sabiduría, Sirá, 1 y 2 Macabeos, los añadidos griegos a Daniel (incluidas las narraciones que en la Vulg. figuran como cap. 13s.) y Ester. Se había hecho necesaria esta decisión conciliar porque los reformadores alemanes y suizos llevaban a cabo sus nuevas traducciones de la Biblia basándose en la *veritas hebraica* y rechazaban los libros deuterocanónicos o los remitían a un apéndice, como escritos de segundo rango. Lutero los denomina «*apócrifos:* libros que no deben ser tenidos como iguales a la Sagrada Escritura, aunque su lectura es útil, buena y beneficiosa». Los agrupó y colocó en una sección aparte, después del Antiguo Testamento y antes del Nuevo (1534). A partir de entonces, las Iglesias reformadas no los reconocen como escritos bíblicos en el pleno sentido de la palabra. La Vulgata, por su parte, abarca 46 o bien 45 libros, según que se consideren las Lamentaciones como libro propio o no, en el siguiente orden: *a) Libros históricos:* Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio (los «cinco libros de Moisés»); Josué, Jueces, Rut, 1-4 Reyes (1-2 Samuel, 1-2 Reyes), 1-2 Crónicas, Esdras, Nehemías, Tobías, Judit, Ester, 1-2 Macabeos. *b)* Los *hagiógrafos* (libros poéticos y doctrinales): Job, Salmos (150), Proverbios, Predicador (Qohélet), Cantar de los Cantares, Sabiduría, Sirá. *c)* Los *profetas:* Isaías, Jeremías (al que se le añaden las Lamentaciones, o bien se las considera un libro aparte), Baruc, Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahún, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías. Las traducciones católicas siguen de ordinario este

mismo orden, aunque hoy en día se registran algunas diferencias.

La colección de los 27 escritos del Nuevo Testamento presenta en primer lugar los cuatro evangelios según Mateo, Marcos, Lucas y Juan, seguidos de los Hechos de los apóstoles y, a continuación, 21 cartas y el Apocalipsis. Las cartas se articulan en dos bloques tradicionales: 14 de ellas constituyen el llamado *Corpus paulinum* que (con la excepción de la Carta a los hebreos), reclaman la autoría del apóstol de los gentiles (Rom, 1-2 Corintios, Gálatas [cartas paulinas principales], efesios, filipenses, colosenses [cartas de la cautividad], 1-2 Tesalonicenses, 1-2 Timoteo, Tito [cartas pastorales], Filemón, Hebreos) y siete «Cartas católicas» o «Cartas eclesiales» (Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas). La *Revelación* de Juan, llamada también *Apocalipsis* en razón de su género literario, pone fin al Nuevo Testamento.

◆ Bibliografía: S. MEURER (dir.), *Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont,* St 1989.

Reinhold Bohlen

3. JUDAÍSMO

En el judaísmo se distingue, desde fechas muy tempranas, entre la ↗ *torá* (תּוֹרָה) los ↗ Profetas (נְבִיאִים [Nebi'īm] y los «(restantes) Escritos כְּתוּבִים [Ketūbīm]», sin una denominación fija y con fluctuantes fórmulas de citación para la totalidad, llamada más tarde abreviadamente *TN" K* (tᵉnach) y en parte Miqra'. El Salterio, atribuido a la inspiración profética de David, ocupa una posición media, mientras que los cinco ↗ *Meguillot* constituyen un grupo propio, debido a su utilización como textos (no litúrgicos) de lectura habitual. Sólo la *torá* de Moisés es considerada voluntad de Dios absolutamente vinculante. Su amplitud estaba sujeta a controversia todavía antes del 70 d.C. Los textos de ↗ Qumrán contienen tradiciones de la *torá* no pentateucas. Los ↗ fariseos redujeron la *torá* fijada por escrito al ↗ Pentateuco, pero también creían vinculantes las tradiciones «de los padres», de donde surgió el concepto de la «doble *torá*» en el sentido de una *torá* escrita (con 613 mandamientos y prohibiciones) en el Pentateuco y otra *torá* no escrita, mucho más extensa, transmitida por vía oral ininterrumpida desde los tiempos de Moisés (↗ Mishna, ↗ Talmud, ↗ halaká) fuera de la Biblia. Los profetas, divididos en anteriores (libros históricos) y posteriores (los auténticos libros proféticos), debieron su importancia a la influencia de una mentalidad histórica escatológica cada vez más acentuada. Hacia la época final del segundo templo, *torá* y Profetas era ya un concepto habitual. El Prólogo de Sirá conoce ya la división tripartita del canon: *torá, Profetas* y *Escritos.* Los grupos de tendencia escatológica tenían en alto aprecio el *Libro de los Jubileos* y los *Libros de Henoc* y algunos rabinos citaban el Sirá hebreo como uno de los «escritos». En los manuscritos griegos de la Biblia aparecen los escritos declarados «deuterocanónicos» por la Iglesia, mientras

que Filón de Alejandría, por su parte, cita e interpreta casi exclusivamente el Pentateuco. Por consiguiente, el judaísmo tiene: *a)* una concepción distinta del canon, y *b)* no tiene la Biblia «única» del cristianismo, tal como manifiesta la lectura de la Escritura de las sinagogas. Sólo la *torá* se lee en su totalidad, a lo largo de un ciclo, de los Profetas sólo algunas perícopas seleccionadas, y nada de los Escritos.

◆ Bibliografía: S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture,* Hamden 1976; M. Mulder (dir.), *Mikra,* Assen 1998; S. Meurer (dir.), *Die Apokryphenfrage im ökuminischen Horizont,* St 1989; J. Trebolle Barrera, *La biblia judía y la biblia cristiana,* Ma 1993.

Johann Maier

4. La Biblia en la Iglesia y la teología

a) Historia del origen. Ya la historia del origen de la Biblia arroja clara luz sobre la estrecha conexión entre la Biblia y la Iglesia. La Biblia no es un libro escrito en el cielo o directamente dictado por Dios (inspiración verbal). Debe su existencia a hombres cuyos escritos han sido valorados como «Sagrada Escritura» y «palabra de Dios» inspirada. Así fueron entendidos en el curso de la historia y por distintos motivos los libros del Antiguo Testamento y así fueron coleccionados más tarde, a lo largo de un proceso que distó mucho de ser uniforme, en la comunidad de fe de Israel, como «escritos santos» (a diferencia de otros textos religiosos [los ↗ apócrifos]) para su utilización regular. El volumen de esta colección no fue siempre igual en todos los tiempos y en todos los lugares (cf. por ejemplo el ↗ canon corto de la Biblia hebrea y el amplio de la traducción griega [LXX]). La primitiva Iglesia reconoció, como el mismo Jesús, que eran libros inspirados (cf. especialmente 2 Tim 3,16; 2 Pe 1,21) y se apoyó en ellos para su proclamación (p. ej., 1 Cor 15,3: «según las Escrituras».). Las valoró como la cristalización de la autocomunicación de Dios, que alcanzó su punto culminante en la predicación de Cristo (Heb 1,1-3). Además, la Iglesia primitiva coleccionó algunos otros libros, surgidos en su seno, análogos a los del Antiguo Testamento, a los que separó y distinguió frente a otros escritos religiosos en el curso del proceso de la formación del canon. Los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento se convirtieron después en la única Biblia (en latín *Biblia,* singular femenino) de las Iglesias cristianas.

En esta estrecha conexión, enraizada ya en y desde sus orígenes mismos, entre la Biblia y la Iglesia se fundamentan también las nuevas declaraciones sobre la ↗ inspiración, que no la conciben como una influencia psicológica de los autores, sino como una acción y actuación del Espíritu Santo en las comunidades de fe judías y cristianas y ello de tal manera que los escritos surgidos en su seno pueden ser tenidos y valorados como expresión auténtica de

la autocomunicación de Dios y, por tanto, como «palabra de Dios».

b) Historia de la interpretación. α) Jesús y sus discípulos asumieron la costumbre judía de leer los escritos bíblicos en sus reuniones litúrgicas y convertirlos en el fundamento de su vida. Al actuar así, se sabían unidos no tanto a través del texto escrito cuanto más bien a través de la palabra de Dios que transmitían. Así lo testifica, por ejemplo, dentro del Antiguo Testamento, la amplia repetición de textos antiguos bajo la forma de reinterpretaciones. Sólo más tarde se le añadió a esta interpretación implícita la forma de una exégesis explícita de los textos. Después de la resurrección de Jesús, los apóstoles y sus seguidores pusieron la Biblia de Israel enteramente al servicio de la proclamación de Cristo y refirieron de manera libre a Cristo los enunciados veterotestamentarias de la praxis judía. Junto a los escritos del Antiguo Testamento se concedió también espacio, desde fechas muy tempranas, en los actos litúrgicos cristianos y en la catequesis, a los del Nuevo Testamento (1 Tes 5,27; Col 4,16). En numerosas homilías se les pedía a los bautizados prestar oído a la palabra de Dios transmitida a través de la Biblia y configurar su vida de acuerdo con las enseñanzas bíblicas. Se exhortaba a menudo a los cristianos a la lectura personal de la Biblia, y así se hacía sobre todo en los conventos y monasterios. En las controversias con los herejes, el criterio más determinante era la Biblia. En los siglos siguientes se fue consolidando la posición de la Escritura en la liturgia y en la *lectio divina.* Los preciosos manuscritos, con sus ilustraciones, los numerosos comentarios y las representaciones plásticas de escenas bíblicas dan testimonio del alto aprecio en que se la tenía.

β) Para el recurso a la Biblia como prueba o argumento, fue característico, hasta bien entrada la Edad Media, un doble proceso: *en un primer paso,* se les daba a los textos una interpretación en gran medida alegórica (↗ alegoría), tal como aparece testificada ya dentro de la Biblia misma y, sobre todo, en el judaísmo. Este método interpretativo permitía descubrir en los textos del Antiguo Testamento alusiones y referencias veterotestamentarias a Jesucristo como objetivo final de la autocomunicación de Dios y facilitaba también la tarea de referir las sentencias neotestamentarias a la situación actual de los cristianos. Pero no por eso se prescindía del «sentido literal» y de la referencia a la realidad histórica (cf. los esfuerzos de Orígenes y de Jerónimo), aunque en la práctica dicho sentido quedaba superado por el «sentido espiritual» (así llamado desde Orígenes, por referencia a 2 Cor 3,6). Según un verso mnenotécnico posterior, este sentido espiritual podía ser percibido (yendo más allá del literal) de una triple manera: «La letra enseña los hechos/lo que debes creer, la alegoría/lo que debes hacer, el sentido moral». Esta intelección de la Biblia, que intentaba

escudriñar hasta en las sentencias más menudas un sentido importante para el lector, se veía impulsada por la concepción que en aquella época se tenía de la inspiración, que apenas concedía importancia al aspecto humano, condicionado por la historia. *En segundo lugar,* la Biblia se leía siempre como libro de la Iglesia. Aparecía aquí en el primer plano la convicción de que a través de la proclamación eclesial era el Señor resucitado quien en la Biblia hablaba a los suyos por medio de su Espíritu. Esto preservaba, salvo excepciones (como en el caso de pasajes bíblicos muy tajantes), de la identificación plena y total de los textos escritos con la Palabra de Dios, es decir, de querer descubrir esta Palabra única y exclusivamente en el texto bíblico. Por otro lado, tomaba cuerpo el supuesto previo según el cual toda interpretación de la Escritura debe ser vista en conexión y vinculación con la confesión de fe de la Iglesia *(Regula fidei),* dado que se entendía que esta regla era vinculante y garantizaba la cohesión y conexión, fundamentadora de la unidad, de la proclamación de Cristo en la Iglesia, aunque podían darse divergencias en casos particulares (p. ej., entre Tertuliano y Agustín).

γ) En la Edad Media tardía (y debido, y no en último término, al enfrentamiento con el islam) se abrió paso un cambio notable, bajo la influencia de la aceptación de Aristóteles y del creciente interés por la fundamentación científica de la fe cristiana. Siguiendo la línea de anteriores enfoques, subrayaba Tomás de Aquino que sólo el sentido literal ofrece base para la argumentación teológica (S. th. I, 1,10). Avanzando por la senda de estos primeros planteamientos de la posterior concepción científica y del retorno a las fuentes fomentado por el humanismo y el renacimiento (p. ej., Nicolás de Cusa), era obvio que los reformadores, en su justificada crítica a la situación de la Iglesia, buscarían apoyo en el principio de la Escritura sola *(sola Scriptura)* y rechazarían la interpretación tradicional. Aunque no negaban la inserción de su propia interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia (como *viva vox evangelii*), valoraban en definitiva a la Biblia como fuente única, comprensible en y por sí misma *(sui ipsius interpres).* Los defensores de la Iglesia católica acentuaban, por el contrario, en el concilio de Trento (1546), que deben valorarse como fuente de la verdad salvífica y del ordenamiento moral no sólo la Biblia sino también las tradiciones. El concilio subrayaba, además, la autoridad de la Iglesia para la interpretación de la Escritura. En la estela de la evolución y la defensa de la concepción reformista de la Palabra de Dios como fuente y norma única de la fe, los teólogos de la llamada «ortodoxia protestante» llegaron incluso a propugnar la doctrina de la inspiración verbal.

δ) El aislamiento de la Biblia que de aquí se derivaba tuvo persistentes

repercusiones en la crítica bíblica de los siglos XVIII y XIX. Los grandes éxitos de las ciencias naturales habían fortalecido la confianza en la razón humana y la habían elevado en la época de la Ilustración a criterio único del conocimiento. Ahora, bajo la invocación de la historiografía, se exigía una interpretación «histórica» de la Biblia, dejando aparte el tema de su inspiración. Se analizaban, pues, los escritos bíblicos «con mirada crítica» y se le aplicó a este método la denominación de «exégesis crítica histórica». En el enfrentamiento con la interpretación tradicional de la Iglesia y con quienes atribuían una inerrancia absoluta al texto bíblico, los exégetas reclamaban para sí la capacidad de poder fijar inequívocamente el contenido de verdad de las sentencias de la Biblia. Apoyándose en la filosofía racionalista, en la teoría de la evolución, en la ↗ arqueología bíblica y en la ciencia comparada de la religión, llegaron a concepciones que cuestionaban los contenidos básicos de la fe cristiana y configuraron los fundamentos de la llamada «teología liberal». Fueron muchos los que, en el seno de las Iglesias evangélicas, se pronunciaron en contra de esta interpretación de la Biblia y de la desvalorización de la fe reformista que de ella se derivaba y, a finales del s. XIX, los protestantes norteamericanos reclamaron la vuelta a los «fundamentos», cuyas concepciones siguen siendo defendidas todavía hoy día en algunas Iglesias libres. A principios del s. XX la teología dialéctica intentó, por diversos caminos (K. Barth, R. Bultmann) exponer la importancia de la Biblia como Palabra de Dios para los hombres de nuestro tiempo. En el seno de la Iglesia católica, en un primer momento se rechazó de plano la exégesis crítica histórica (con algunas excepciones). Hasta finales del s. XIX no se abrió la exégesis católica a la moderna crítica bíblica, al principio con mentalidad meramente apologética (*Providentissimus Deus,* 1893) y sólo más tarde al servicio de una mejor comprensión de la Biblia (*Divino afflante Spiritu,* 1943). El reconocimiento por parte del concilio Vaticano II de la exégesis crítica histórica y la insistencia en la trascendencia de la significación de la Biblia para la praxis eclesial (mesa de la palabra junto a la mesa del pan [DV 21]) desembocaron en una nueva revalorización de la Biblia dentro de la Iglesia católica.

c) Teología actual. Para el puesto de la Biblia en la teología, a partir de la historia de su origen y de su exégesis se deriva lo siguiente:

α) La Sagrada Escritura es, en cuanto Palabra de Dios, el fundamento determinante y vinculante de la teología. Con razón se dice que el estudio de la Biblia es «el alma de la teología» (DV 24). Debe aquí tenerse en cuenta que la «Sagrada Escritura» es «Palabra de Dios» en el sentido de que a través de ella (como por «medio» de ella) se percibe en la Iglesia la palabra que Dios dirige a los hombres.

β) La tarea primordial de la exégesis como disciplina teológica consiste en averiguar el enunciado o contenido total de la Palabra de Dios que llega a través de la Biblia (y que supera a menudo el sentido externo del texto) y de protegerlo frente a erróneas intelecciones. Dado que, según la opinión bien fundamentada de la hermenéutica actual, toda comprensión presupone una pre-comprensión o intelección anticipada, también la comprensión de la Biblia presupone en quienes la leen la disposición previa a percibirla como cristalización de la autorrevelación de Dios, que alcanzó su plenitud en la proclamación de Cristo de la Protoiglesia. Entra aquí el reconocimiento de que el Señor que habla a los hombres sigue haciendo llegar, hoy como ayer, su Palabra a la Iglesia a través de la Biblia. Debe, pues, tenerse en cuenta la historia de sus repercusiones, sobre todo porque esta historia agudiza la mirada para captar la plenitud del sentido de cada uno de los textos. De aquí no se sigue una supremacía de la Iglesia sobre la Palabra de Dios –pues ella misma está referida a la Biblia y depende de ella– pero sí su autoridad para rechazar cualquier interpretación contraria a la confesión de fe eclesial. A los estudiosos y especialistas de la Biblia les compete la tarea de contribuir con su trabajo a que «madure el juicio de la Iglesia» (DV 12).

γ) A pesar de sus limitaciones, la exégesis crítica histórica sigue siendo, en el ámbito del lenguaje de la Biblia condicionado por la historia, una ayuda insustituible, sobre todo cuando entra en conexión con otros métodos recientes (p. ej., la ciencia de la literatura, la semiótica, el estructuralismo, la ciencia de la comunicación, la sociología y la psicología). Todos ellos contribuyen a una mejor compresión de la dependencia en que toda lectura se encuentra respecto del código de los lectores y, por consiguiente, a la modificación de la visión de la Biblia en la Edad Moderna. Señalan, además, que el texto escrito dispone de autonomía y tiene, como algo propio y específico, un superávit de significación que permite en ocasiones interpretarlo más allá incluso del sentido pretendido por el autor.

δ) El fin último de la exégesis como disciplina teológica no es la información inequívoca sobre cada una de las verdades concretas de una frase ni la respuesta plena a las preguntas que plantea la mentalidad moderna (una ingenuidad en cierto modo pervertida desde Descartes), sino llevarnos a oír y percibir la Palabra de Dios que llegó en el pasado y sigue llegando en el presente hasta los hombres. Según 2 Pe 1,20s. y la antigua convicción de la Iglesia, esto sólo puede acontecer «en el Espíritu Santo», al que deben abrirse los proclamadores y los lectores en la oración y en el ámbito del Espíritu y de la Iglesia.

◆ **Bibliografía:** J. J. Weber y J. Schmitt (dirs.), *Où en sont les études bibliques?*, P 1968; A. M. De-

NIS, «Foi et exégèse. Reflexions sur les fondements théologiques de l'exégèse», NTS 20 (1973-74), págs. 45-54; J. SCHREINER, *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica,* Ba 1974; D. A. PATTE, *Pour une exégèse structurale,* P 1976; P. M. BEAUDE, *Tendances nouvelles de l'exégèse,* P 1979; P. STUHLMACHER, *Vom Verstehen des Neuen Testaments* (GNT 6), Go 1979, ²1986; W. VOGELS, «Les limites de la méthode historico-critique», LAVALTP 36 (1980), págs. 173-194; W. TRILLING: «'Sola Scriptura' und 'Selbstauslegung der Schrift' im Lichte der Exegese», en ÍDEM, *Studien zur Jesusüberlieferung* (SBAB 1), St 1988, págs. 247-275; G. STEMBERGER, «Vom Umgang mit der Bibel im Judentum», Conc(D) 27 (1991), págs. 31-46; W. PANNENBERG y TH. SCHNEIDER (dirs.), *Verbindliches Zeugnis I: Kanon-Schrift-Tradition,* Fr 1992, págs. 371-397; W. STENGER, *Los métodos de la exégesis bíblica,* Ba 1990; TH. STERNBERG (dir.), *Neue Formen der Schriftsauslegung?* (QD 140), Fr 1992; H. KARPP, «Die Funktion der Bibel in der Kirche«, TRE 6, págs. 49-93.

Jacob Kremer

5. EL TEXTO DE LA BIBLIA

a) Ciencia de los textos ↗ Ciencias auxiliares de la Biblia.

b) Vinculación al texto. α) Metodológicamente, a partir del texto mismo: de acuerdo con la intelección que la Biblia tiene de sí misma de ser Palabra de Dios que se alberga y se muestra en la palabra humana (1 Tes 2,13), el texto bíblico debe ser valorado en primer término como el resultado final literario, histórico o histórico-religioso. Así entendido, está sujeto a las leyes de la ciencia de los textos profanos. Y así han de tenerlo en cuenta la historia de la ↗ hermenéutica bíblica y la exégesis bíblica. La multitud de textos, con grandes diferencias entre sí en lo que respecta al género literario y a la historia de la tradición, justifica la aplicación de un principio de pluralidad. A ese intento responde la comprensión de la necesidad de integrar –a partir de la base del método histórico-crítico y de su función principal de investigar el «sentido textual originario» y su dimensión histórica– nuevos modos «alternativos» de interpretación (p. ej., sociológica, estructuralista, intertextual, feminista, de la psicología profunda, etcétera) y de llevarlos adelante para poder avanzar más allá incluso del sentido textual y penetrar en la historia de la recepción del texto.

◆ Bibliografía: W. EGGER, *Methodenlehre zum Neuen Testament,* Fr 1987; J. RATZINGER (dir.), *Schriftauslegung im Wiederstreit* (QD 117), Fr 1989; TH. STERNBERG (dir.), *Neue Formen der Schriftauslegung?* (QD 40), Fr 1992.

β) En la perspectiva de la teología de la inspiración: la valoración como Sagrada Escritura que la Iglesia y la teología atribuyen al texto bíblico no ha estado exenta de tensiones respecto de la historicidad de estos textos

y ha generado una discusión acerca de la colaboración de Dios y el hombre en el tema de la autoría de la Biblia, que ha sido descrita con la expresión de «interpretación de la Escritura». En el ámbito intraeclesial podría conseguirse, a través del diálogo ecuménico, una concepción compartida de la idea de la inspiración y de su significación constitutiva para el proceso del nacimiento y formación del canon de la Biblia (con ligeras diferencias en la aplicación de los conceptos). La meta de la interpretación histórico-crítica de la Escritura debe consistir en avanzar a través de la «letra» hasta llegar al «espíritu» de la Escritura, para distinguir así entre el sentido literal y la verdad vivificante revelada (cf. 2 Cor 3,6). Para esta tarea es necesario que la exégesis católica considere seriamente, de acuerdo con la exposición crítica histórica, con el teocentrismo de los escritos bíblicos y con la exégesis eclesial y dogmática, la conexión esencial entre la revelación y la historia. Es, además, necesaria la contribución de la exégesis especializada y de la teología total, así como el anclaje de ambas en la concepción viva y eclesial de la fe.

◆ Bibliografía: L. Lohfink, «Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift», StZ 174 (1964), págs. 161-182; Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática sobre la divina revelación,* ed. bilingüe, BAC, Ma 1965; L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje,* Ba 1966, [2]1969; O. Loretz, *Quelle est la vérité de la Bible?,* P 1970; H. Gabel, *Inspirationsverständnis im Wandel,* Mg 1991; Ch. Dohmen y M. Oeming, *Biblischer kanon - warum und wozu?* (QD 137), Fr 1992.

Franz-Georg Untergassmair

6. Ediciones de la Biblia

Se entiende por «ediciones de la Biblia» las ediciones impresas, ya sea en la lengua original o en traducciones. La historia de estas ediciones se inicia, pues, con la invención de la imprenta por J. Gutenberg (muerto en 1468). Hasta entonces, la multiplicación y difusión de los textos bíblicos se hacía mediante copias a mano (cf. *infra,* 7). La división del texto en capítulos hasta hoy utilizada se remonta a Stephen Langton (muerto en 1228) y la división en versículos a R. Estienne (1551).

a) Ediciones bíblicas en las lenguas originales. α) *Ediciones hebreas.* Las primeras ediciones bíblicas en hebreo fueron llevadas a cabo por judíos en imprentas judías ya en el s. xv. La primera edición completa apareció el año 1488 en Soncino (Brescia [3]1494). El judío converso F. Prato editó en 1516/1517, en Venecia (en la imprenta de D. Bomberg), una «Biblia de los rabinos», a la que añadió texto arameo y explicaciones en griego. En 1524-1525 se publicó, también en Venecia, una segunda «Biblia de los rabinos» (Bombergiana) de J. Ben Chajim.

Las primeras impresiones de editores cristianos se remontan al s. xvi.

Destacan la *Políglota complutense* (1514-1517) del cardenal de Toledo, Francisco de Cisneros, y la *Políglota londinense* editada por el obispo B. Walton (1654-1657). En tiempos más recientes pueden mencionarse R. Stier y K. G. Theile (Bielefeld 1847, [5]1990) y F. Vigouroux (P. 1897-1909).

La edición crítica de la *Biblia Hebraica* (St 1906, [3]1937) de R. Kittel tuvo su continuación en la reelaboración, llevada a cabo por K. Elliger y W. Rudolph, de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) (1967/1971), utilizada hoy como el texto estándar. En 1953 se publicó en Jerusalén, para uso de la comunidad de fe judía, una edición hebrea (*torá*, Profetas y Escritos) a cargo de M. D. Cassuto.

β) *Ediciones griegas del Nuevo Testamento.* En la época del humanismo se imprimieron dos ediciones griegas del Nuevo Testamento. En 1516, el *Nuevo Testamento* de Erasmo de Rotterdam (a partir de dos manuscritos de Basilea de los siglos XII/XIII) y en 1520 en Nuevo Testamento de la *Políglota complutense,* ya preparada desde el año 1514 (a partir de manuscritos antiguos). Entre las ediciones manuales científicas del s. XX merecen mencionarse: H. J. Vogels (D 1920; con la Vulg. desde 1922), A. Merk (Ro 1933), J. M. Bover (Ma 1943), Eberhard Nestle (St 1898) y Edwin Nestle (desde [13]1927). Esta última ha sido reelaborada y editada por un círculo ecuménico de especialistas (K. Aland, C. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren) y la cooperación del Institut für neutestamentliche Forschung de Münster, dirigido por B. Aland: Nestle-Aland *Novum Testamentum graece.* St [26]1979 ([27]1992, con revisión del aparato crítico). Las nuevas reediciones del texto, mundialmente difundido, de Nestle-Aland han contado con la colaboración de científicos evangélicos y católicos.

b) Ediciones de traducciones: α) *Ediciones griegas del Antiguo Testamento (LXX).* La primera edición impresa de la traducción griega (LXX) es la de la *Políglota complutense* (1514-1517). Siguen la Aldina (V 1518), la Sixtina (R 1587), la de R. Holmes y J. Parsons (5 vols. O 1798-1827) y la obra colectiva de F. Field: *Origenis Hexaplarum ...fragmenta* (O 1871/72). La *Cambridge Septuaginta* (ed. por E. Brooke y otros a partir de 1906) reproduce el *Codex Vaticanus* corregido e incorpora en su aparato crítico numerosos manuscritos. Son ediciones textuales críticas en sentido estricto la edición manual de A. Rahlf (2 vols. St 1935 [novena edición, sin fecha]), que tiene como base de partida los *Codices Vaticanus, Sinaiticus* y *Alexandrinus,* y la más extensa *Göttinger Septuaginta* (desde 1931), que recoge amplio material de manuscritos y hace una valoración textual crítica de las recensiones.

β) *Ediciones latinas completas (Vulgata).* Se le debe al propio Gutenberg la primera edición impresa de la Vulgata (1452-1454). En el curso del s. XV se enumeran en Europa

hasta 94 ediciones de este texto latino, 438 en el s. XVI, 262 en el XVII y 192 en el XVIII. A partir de 1481 se añadieron ayudas para la lectura (índices, división en capítulos, títulos, notas marginales, glosas). El Tridentino declaró en 1546 auténtica para la utilización por la Iglesia la *vetus et vulgata editio* y estableció que la edición de traducciones estaba sujeta a la autoridad de la Iglesia. La recensión llevada a cabo bajo los papas Sixto V (1590) y Clemente VIII (1592) *(Sixto-Clementina)* fue declarada de uso obligatorio. Fue sustituida por la revisión fundamental, ordenada por Pablo VI, llamada *Nova (Neo) Vulgata* (1979; [3]1986). Su texto neotestamentario fue editado, como *Novum Testamentum latine,* por B. y K. Aland, St 1984, [2]1992, con aparato crítico.

Ofrecen ediciones científicas de la Vulgata J. Wordsworth, H. J. White y H. F. D. Sparks (O 1889-1954) y la obra colectiva de los benedictinos de S. Girolamo *Biblia sacra iuxta latinam vulgatan...* (R 1907ss.; desde 1986 existe ya el Antiguo Testamento completo). Presenta una edición manual que asume críticamente el mencionado texto la *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem,* bajo la dirección de B. Fischer y otros, St 1969, [3]1983. En el Vetus-Latina Institut de Beuron se viene publicando desde 1949, bajo la dirección de Bonifacio Fischer OSB, H. H. Frede y W. Thiele, la edición, científicamente importante, de la *Vetus Latina,* que agrupa todos los manuscritos paleolatinos de la Biblia, fragmentos y las correspondientes citas de los Padres de la Iglesia.

γ) *Ediciones de la Biblia en lenguas modernas* (a título representativo). La primera impresión en alemán fue la de J. Mentelin (1466, en Estrasburgo). Hasta el año 1522 (primera edición del Nuevo Testamento según traducción de M. Lutero) se habían publicado 14 ediciones en alto alemán y 4 en dialectos del bajo alemán, con un total aproximado de 8.000-10.000 ejemplares.

Entre las *ediciones alemanas contemporáneas* merecen mencionarse la llamada *Biblia de Grünewald* (P. Riessler, AT; R. Store. NT, Mg 1924-26), la conocida como *Biblia Pattloch* (V. Hamp, M. Stenzel, AT; J. Kürzünger, NT, Aschaffenburg 1956) y la traducción de los teólogos evangélicos H. Menge (NT, St 1923; AT, St 1926) y U. Wilckens (NT, H-Co-Z 1970). Después del Vaticano II, que impulsó las traducciones a las lenguas vernáculas para las celebraciones litúrgicas, se logró en Alemania la ↗ *Einheitsübersetzung* (Biblia unitaria o Biblia común) de la Sagrada Escritura (edición completa St 1980. Los Salmos y el Nuevo Testamento con colaboración ecuménica).

La primera impresión de la Biblia completa en inglés se debe a M. Coverdale (Z 1535), y en francés a P. R. Olivétan (Serrières 1535). En los Países Bajos apareció en 1526 (y respectivamente 1535) la primera Biblia holandesa, apoyada en la

de M. Lutero, en Copenhague una edición danesa el año 1550. Las primeras traducciones protestantes italianas fueron impresas en 1562 y las españolas en 1569. (Más información *infra,* 8).

◆ Bibliografía: F. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel,* Pb 1928; P. H. Vogel, *Europäische Bibel-Drucke des 15 und 16. Jh. in den Volkssprachen,* Baden-Baden 1962; The Cambridge History of the Bible, vol. 3, C 1963; J. Schildenberger y otros, *Die Bibel in Deutschland,* St 1965; B. M. Metzger, *The Text of the NT,* O 1964, [3]1991 (con bibliografía); Th. Darlow, H. Moule y A. Herbert, *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society,* 2 vols., Lo 1903, [2]1963; H. v. Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel,* Tu 1968; J. G. Plöger y O. Knoch, *Einheit im Wort,* St 1979; *Bible des tous les temps,* 5 vols., P 1986; P. M. Bogaert, «Les études sur la Septante. Bilan et perspectives», RtLouv 16 (1985), págs. 174-200; N. Fernández Marcos, *La Septuaginta en la investigación contemporánea,* Ma 1985; E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments,* St [5]1988; B. y K. Aland, *Der Text des Neuen Testaments,* St [2]1989; K. Aland, *Die Ausgaben der Vulgata und des Neuen Testamens von Gutenberg bis zur Clementina: Philologia Sacra. FS H. J. Frede y W. Thiele,* vol. 2, Fr 1993, págs. 654-669.

Otto B. Knoch/Klaus Scholtissek

7. Manuscritos de la Biblia

a) Manuscritos hebreos. Con independencia del problema del proceso de la consignación por escrito del Antiguo Testamento (cf. ThWAT 5, págs. 929-944), debe partirse del hecho de que las secciones veterotestamentarias más antiguas han sido transmitidas en escritura paleohebrea (no en escritura cuneiforme, en contra del parecer de Cowley en 1923). La especial dignidad de algunos libros (sobre todo el ↗ Pentateuco) y del tetragrama mantuvo en vigor este uso hasta los escritos de ↗ Qumrán. Aunque desde el s. vi a.C. la lengua oficial era el ↗ arameo, para los escritos del Antiguo Testamento se siguió utilizando el hebreo, probablemente también por razones cultuales.

α) Los (cerca de 190) manuscritos más antiguos llegados hasta nosotros proceden de Qumrán (s. iii a.C./i d.C.) y, a pesar de su estado fragmentario, testifican la existencia en aquella época de todos los libros veterotestamentarios (incluido Ester, 4Q 550). Aparte los rollos relativamente bien conservados de Isaías de 1Q y el rollo de los Salmos de 11Q (composición a base de material bíblico y apócrifo), la mayoría está formada por fragmentos de 4Q, cuya diferente relación con el texto masorético, los LXX y el *Samaritano* ofrece interesantes aspectos para la crítica textual, la historia del texto y la historia del canon, y permite sospechar la existencia de tradiciones textuales propias.

A juzgar por el número de los rollos, los escritos bíblicos tuvieron una difusión desigual: Gn (18 rollos), Éx (17, en parte en escritura paleohebrea), Lv (10), Nm (7), Dt (27), Is (20), Jr (4: ¡próximo a los LXX!), Ez (6), Dn (7), pero sobre todo Sal (32). Existen además más de 20 filacterias (*tefillin,* con citas del Dt y de Éx). Son especialmente valiosos los fragmentos de originales hebreos de obras deuterocanónicas y apócrifas, por ejemplo de Si y Tob, así como los comentarios (*pešarīm)* a libros bíblicos (p. ej., 1QpHab). – αα) 1QIs[a] (hallado en 1947), consta de 17 piezas de cuero, con una longitud total de 7,34 m y cerca de 4.500 desviaciones ortográficas respecto del texto masorético. Contenido: Isaías completo. Numerosas variantes testifican interpretaciones actualizadoras (crítica literaria). – αβ) IQIs[b] (hallado en 1947), muy fragmentario y muy cercano al texto masorético. Contenido: Isaías completo. – αγ) 11QPs[a] (hallado el 1954). Contiene 44 salmos canónicos de la tercera parte del Libro de los salmos según una secuencia no masorética, además de 7 salmos apócrifos (incluidos los salmos 151, 153, 155; cf. *peshitta*); se trataba tal vez de un Salterio utilizado en el culto (Talmon). – αδ) Cerca de 30 comentarios (sobre los salmos, Habacuc y otros); contienen citas de los libros bíblicos a veces con interesantes lecturas especiales. – αε) Perífrasis del Pentateuco (4Q 158 y 364-367, a menudo con recorrido presamaritano del texto); contienen textos del Pentateuco, a veces según nuevas agrupaciones condicionadas por los temas y sólo unos pocos añadidos apócrifos. Cf., en un sentido parecido, el rollo del Templo, con numerosas citas de textos de Éx, Lv y Dt. Se plantea el interrogante (J. Maier) de si tal vez estas tradiciones especiales tienen más importancia para la crítica literaria que para la crítica textual. αζ) Rollo del Templo (probablemente prequmránico). Es posible que fuera valorado como una *torá* específica para el culto del segundo templo y que haya recogido, con esta finalidad, abundante material textual del Pentateuco, y más en particular del Dt.

Los manuscritos bíblicos de Qumrán testifican la existencia de varias tradiciones premasoréticas paralelas en la época del judaísmo temprano (con predominio de las tradiciones sobre el contenido frente a las tradiciones textuales). No son, por tanto, suficientes los centros de gravedad del Samaritano, los LXX y el TM en el ámbito de las operaciones de la crítica textual.

β) βα) Tiene importancia, junto a los hallazgos de Qumrán, el papiro manuscrito más antiguo, el llamado papiro Nash (s. II/I a.C.). Se trata de una página suelta, con el texto del decálogo (en parte Éx 20,2ss. y en parte Dt 5,6ss.) y la *šemāʿ* (Dt 6,4ss.), con una cierta aproximación a los LXX. Es, sin duda, una composición para uso litúrgico y, al mismo tiempo, punto de arranque de la pa-

leografía. – ββ) Los textos de wadi Murabba'at (Mur 1-2), fechables a principios del s. II a.C., tal vez contenían toda la *torá* y están ya cerca del *textus receptus*. – βγ) Los siete manuscritos bíblicos de Masada, procedentes de la primera mitad del s. I d.C. Tiene especial importancia el Rollo Si, que confiere probabilidad a la hipótesis de la existencia de un texto original hebreo de este libro, hasta ahora sólo conocido en griego.

γ) Tras una flotación relativamente libre de tradiciones textuales paralelas, la transición al judaísmo tardío bajo iniciativa farisea lleva en los primeros siglos cristianos (distanciándose también del primitivo cristianismo) a la fijación de una única forma textual, el texto estándar premasorético, que está ya testificado, al parecer, en el *Dodekapropheton* de *wadi* Murabba'at (Mur 88, muy fragmentado, 132-135 d.C.) y que coincide ya poco menos que plenamente con el texto masorético.

δ) La fijación del texto emprendida por los rabinos del judaísmo tardío alcanzó su culminación a partir del s. VI d.C. en virtud de la vocalización (puntuación) y las notas al margen (masora) de las escuelas de masoretas de Babilonia y Tiberíades. No nos ha llegado ningún manuscrito de este estadio de transición. δα) Los manuscritos bíblicos más antiguos, en estado muy fragmentario, de esta tradición proceden de la *gueniza* de la sinagoga Ezra de El Cairo antiguo, todavía en parte con puntuación palestina (= pretiberíades), que ofrecen, entre otras cosas, una redacción hebrea de Sirá. – δβ) El *Codex Cairensis* (C) (895 d.C., de la comunidad querea de El Cairo), escrito por Mose ben Asher, abarca la obra histórica deuteronómica y los profetas (puntuación de Tiberíades con variantes de Ben-Naftali). – δγ) El Código de los Profetas (P) de San Petersburgo (916 d.C.), descubierto el año 1893 por Firkowitsch en Tschufut Kale (Crimea), abarca los profetas. Tiene puntuación babilónica en transición hacia Tiberíades. – δδ) El *Codex Aleppo* (A) (primera mitad del s. X), de la comunidad ortodoxa de Alepo, hoy en Jerusalén. Escrito por Salomón ben Bujaa, abarcaba originariamente todo el Antiguo Testamento, pero en 1947 sufrió un incendio parcial. Sirve, entre otras cosas, en virtud de su división en perícopas, como fundamento de la *Hebrew University Bible* (Jr desde 1975). – δε) El Manuscrito del Pentateuco (British Museum MS Or 4445) (hacia el 925 d.C., abarca secciones de Gn-Dt). Se inserta en la tradición Ben-Asher de Tiberíades. – δζ) La colección Firkowitsch de San Petersburgo abarca varios millares de manuscritos bíblicos del s. X d.C.; cada uno de ellos contiene sólo partes aisladas del Antiguo Testamento y básicamente se atienen a la tradición de Tiberíades. Los manuscritos del s. XI y posteriores muestran una mezcla de tradiciones ya en marcha hacia el *textus receptus*. – δη) El *Codex Petropolitanus* B 19A

(Leningradensis) (L) (1008/1009 d.C., procedente de El Cairo), es la redacción completa más antigua del Antiguo Testamento llegada hasta nosotros. Se sitúa muy cerca de la línea de la tradición de Ben Asher y sirvió de base para BHK y BHS. – δθ) *Codex Reichlinianus* (escrito el año 1106; adquirido el año 1498 por Reuchlin en Karlsruhe), abarca los profetas (incluido el tárgum) y testifica la existencia de una tradición de Tiberíades «completamente palestina» paralela a la de Ben Asher (¿con influencia tal vez de Ben Naftali?). – δι) Los Códices de Erfurt (E 1-3) (anteriores al 1100) están muy cerca del *Reuchlinianus* y cada uno de ellos abarca todo el Antiguo Testamento, incluido el tárgum. E 3 presenta una gran cercanía con el texto de Ben Naftali y sirvió de base para la edición de la Biblia de J. H. Michaelis (1720).

No existe un registro total de los cerca de 6.000 manuscritos bíblicos (Díaz Macho) y de los numerosos manuscritos en paradero desconocido cuyas variantes aparecen citadas en los manuscritos conocidos. La recopilación de Ginsburg (1897) es provisional.

Esta visión resumida de los más importantes manuscritos bíblicos hebreos indica «que ya en los inicios del s. II d.C. podemos contar con un texto consonántico bastante fijo, pero que la puntuación y acentuación que hoy tenemos es el resultado (no alcanzado en su estadio final hasta los siglos IX/X) de estudios, tentativas y trabajos previos prolongados durante cientos de años» (Würthwein 29). Constituyen sólidos puntos de apoyo en este largo camino la tradición textual de Tiberíades de la familia Ben Asher (impulsada y sostenida por Maimónides), influencias posteriores sobre todo de Ben Naftali y la fijación del *textus receptus* en el s. XIV.

ε) El cisma de los samaritanos de la época de los ↗ asmoneos imprimió un giro propio a la historia de su libro sagrado, el llamado *Pentateuco samaritano.* Presenta una reelaboración divulgadora y en parte tendenciosa de un texto premasorético que, junto con otros muchos escritos de Qumrán, va en dirección contraria al texto masorético y concuerda a menudo con los LXX, pero que muestra también indicios de una tradición textual propia. El manuscrito bíblico más antiguo de esta tradición es el Codex de Cambridge (antes del 1150).

◆ Bibliografía: NBL 1, págs. 31-35; TRE 6, págs. 109-114; S. A. Birnbaum, *The Hebrew Scripts,* vol. 1 y 2, Le 1971-1972; F. M. Cross y S. Talmon, *Qumran and the History of the Biblical Text,* C [Mass] 1975; M. Dietrich, *Neue palästinisch punktierte Bibelfragmente,* Le 1968; A. Díez Macho, *Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia,* Ma 1971; A. von Gall, *Der hebr. Pentateuch der Samaritaner,* 5 vols., Gi 1914-18, B 1966; P. Kahle, *Masoreten des Ostens,* St 1913, 1966; ídem, *Masoreten des Westens,* St 1927-30, 1967; ídem, *Die Kairoer Genisa,* B 1962; L. Lipschütz, *Kitab al-Khilaf,* Jr

1965; J. VAN HAELST, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens,* P 1976; E. WÜRTHWEIN, *Der Text des Alten Testaments,* St [5]1988; I. YEIVIN, *Geniza Bible Fragments with Babylonian Massorah and Vocalization,* Jr 1973; E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible,* Mn-Assen 1992; A. SCHENKER, (dir.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Based on the Septuagint Reconsidered,* Atlanta 2003.

Heinz-Josef Fabry

b) Manuscritos bíblicos del Nuevo Testamento (griegos): α) Síntesis científica de la situación del texto: dado que se han perdido los escritos originales (los autógrafos) del Nuevo Testamento, los manuscritos neotestamentarios revisten una gran importancia para la historia del texto, para la transcripción de la tradición textual y para la reconstrucción de los textos primitivos o incluso del supuesto texto originario. Los textos del Nuevo Testamento han llegado hasta nosotros y están testificados en más de 5.500 manuscritos griegos. A ellos se añaden varios millares de manuscritos de las traducciones antiguas de la Biblia en latín, siríaco, copto, etíope, armenio, eslavo eclesiástico, gótico, etcétera.

Los manuscritos griegos del Nuevo Testamento vienen siendo tradicionalmente articulados desde Gregory (1900) en cuatro grupos: papiros, mayúsculos, minúsculos, leccionarios. La división no es coherente, en el sentido de que el papiro designa el material en que se escribe, mientras que mayúsculas y minúsculas se refieren al modo de escribir y los leccionarios, en fin, definen los códices de acuerdo con la ordenación de las perícopas para la lectura en las ceremonias del año litúrgico.

Hasta ahora se han descubierto 99 papiros, 305 mayúsculos (unciales) 2.855 minúsculos y 2.392 leccionarios. Debe darse por evidente la posibilidad de nuevos hallazgos. A los papiros se les designa con P ($\mathfrak{P}^{1}$-$\mathfrak{P}^{99}$), a los mayúsculos se les antepone el guarismo 0 (01-0305; para los primeros 01-045 es también usual la designación tradicional con letras mayúsculas [א, A-Ω], los minúsculos con numeración arábiga sencilla (1-2.855) a la que, en el caso de los leccionarios, se les antepone una *l* (*l*1-*l*1392). El Institut für neutestamentliche Forschung de Münster (Wesfalia) elabora una lista oficial internacional de manuscritos.

Por lo que atañe al contenido de los manuscritos –y dejando aparte los leccionarios– figuran en cabeza los evangelios, con más de 2.300 muestras, seguidos de los Hechos y las Cartas paulinas con cerca de 800, las Cartas católicas con más de 600 y el Apocalipsis con más de 280. Sólo 59 manuscritos contienen el Nuevo Testamento completo. El material de escritura fue al principio el papiro, pero a partir del s. IV predomina el pergamino y, a partir del s. XII, el papel. El papel más antiguo conocido es el mayúsculo 0287, del s. IX. De los cerca de 5.500 manus-

critos del Nuevo Testamento, cerca de 1.300 están escritos en papel. Por lo que atañe a su antigüedad, 76 papiros mayúsculos son anteriores al 400, 56 anteriores al 500, 74 anteriores al 600, 180 antes del 900. En el s. x llega a su fin la era de los mayúsculos. Todavía se fechan en este siglo un total de 17 mayúsculos y ya sólo uno (055) en el s. XI. Todos los restantes manuscritos griegos del Nuevo Testamento, desde el cambio de milenio, son minúsculos, tipo de escritura que pasa a ser el dominante desde el s. x. En la actualidad se fechan en el s. IX 14 minúsculos. Los leccionarios unciales alcanzan un total de 284.

β) Los papiros más importantes: el papiro más antiguo del Nuevo Testamento es el $\mathcal{P}^{52}$, con cinco vs. de Jn 18, escrito hacia el 125, es decir, muy poco después de la redacción original del evangelio. El $\mathcal{P}^{66}$, en torno al 200, contiene casi todo el texto del evangelio de Juan. De hecho, Jn, citado 22 veces, es el más frecuentemente testificado en los papiros. Le sigue Mt con 18, y Hch con 13. De la lista de papiros merecen mencionarse los siguientes:

$\mathcal{P}^{11}$ Fragmentos de 1 Cor 1-4 y 6-7; s. VI, San Petersburgo, Biblioteca Nacional de Rusia, Gr 258A; fue el primer papiro neotestamentario conocido, ya aducido por Tischendorf.

$\mathcal{P}^{13}$ Fragmentos de Heb 2-5 y 10-12; s. III/IV, Londres, British Library. Inv. Nr 1532v y El Cairo, Museo Egipcio, PSI 1292; Opistógrafo de un rollo de papiro con un Epítome (latino) de Tito Livio *in recto.*

$\mathcal{P}^{38}$ Fragmentos de Hch 18-19, hacia el 300, Ann Arbor (Michigan), Universidad de Michigan, Inv. nº 1571. El manuscrito más antiguo con lecturas «occidentales».

$\mathcal{P}^{45}$ Fragmentos de Mt 20-21; 25-26; Mc 4-5; 7-9; 11-12; Lc 6-7; Jn 4-5; 10-11; Hch 4-17; s. III, Dublín, Chester Beatty Library, P. Chester Beatty I y Viena, Biblioteca Nacional de Austria, Pap. G. 31974.

$\mathcal{P}^{46}$ Fragmentos de Rom 5-6; 8-16; 1 y 2 Cor, Gál, Ef, Flp, Col casi completo; fragmentos de 1 Tes 1-2; 5; Heb casi completo; hacia el 200. Dublín, Chester Beatty Library, P. Chester Beatty II y Ann Arbor (Michigan), Universidad de Michigan, Inv. nº 6238.

$\mathcal{P}^{47}$ Fragmentos de Ap 9-17; finales del s. III. Dublín, Chester Beatty Library, P. Chester Beatty III.

$\mathcal{P}^{48}$ Fragmentos de Hch 23; finales del s. III. Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, PSI 1165.

$\mathcal{P}^{52}$ Fragmentos de Jn 18; principios del s. II. Manchester John Rylands University Library of Manchester, Gr. P. 457.

$\mathcal{P}^{64+[67]}$ Fragmentos de Mt 3; 5; 26; hacia el 200. Barcelona, Fundació Sant Lluc Evangelista, P. Barcelona 1 y Oxford, Magdalen College, Gr. 18.

$\mathcal{P}^{66}$ Jn casi completo; hacia el 200, Cologny/Ginebra, Biblioteca Bodmeriana, P. Bodmer II; Dublín, Chester Beatty Library, P. Chester

Beatty, sin número: Universidad de Colonia, Institut für Alterskunde, Inv. nº 4274/4298.

$\mathfrak{P}^{72}$ 1 y 2 Pe y Jud casi completos, s. III/IV, Cologny/Ginebra, Biblioteca Bodmeriana, P. Bodmer VII y Cittá del Vaticano, Bibl. Vaticana, P. Bodmer VIII.

$\mathfrak{P}^{74}$ Fragmentos de todos los caps. de los Hechos, son muy pocos los vers. que faltan por entero; muy fragmentados: Sant; 1 Pe 1-3; 1 Jn; 2 Jn 1; 3 Jn; Jud; s. VII, Cologny/Ginebra, Biblioteca Bodmeriana, P. Bodmer XVIII.

$\mathfrak{P}^{75}$ Fragmentos de Lc 3-18; 22-24; Jn 1-15; inicios del s. III, Cologny/ Ginebra, Biblioteca Bodmeriana, P. Bodmer XIV-XV.

$\mathfrak{P}^{98}$ Fragmentos de Ap 1; ¿s. II?, El Cairo, Instituto francés de Arqueología Oriental, P. IFAO inv. 237b.

γ) Los mayúsculos más importantes: Hasta mediados del s. XX fueron los mayúsculos los que desempeñaron la función determinante para la reconstrucción del mejor texto griego posible del Nuevo Testamento. A partir de estas fechas, los papiros relativizaron esta posición de predominio. Y, en sentido inverso, empezó a concederse mayor importancia a algunos minúsculos. Casi todos los mayúsculos de los siglos posteriores ofrecen simple o predominantemente el texto bizantino mayoritario y se les debe asignar, por tanto, la misma categoría que a la masa de los minúsculos. De los cerca de 305 mayúsculos consignados hasta ahora, sólo 96 tienen una extensión superior a dos hojas. Se fechan en el siglo IV: 01, 03, 058, 0169, 0185, 0188, 0206, 0207, 0221, 0228, 0230, 0231, 0242, 0258, y tal vez también 057, 059, 0160, 0181, 0214, 0219, 0270. A partir del s. VI surgieron los lujosos textos con tinta de plata e ilustraciones áureas, por ejemplo el *Codex Rossanensis* 042, del s. VI, Mt-Mc, pergaminos púrpura, ilustraciones a toda página, 188 hojas a dos columnas, Rossano, Museo diocesano, texto bizantino.

De la época anterior al desarrollo de las grandes formas textuales existen sólo 5 mayúsculos que tienen, por consiguiente, excepcional importancia:

0189 s. II/III, Hch 5, 3-21, pergamino, 1 hoja, una columna, 32 líneas, 18 × 11 cm, Berlín, Museo Nacional, P. 11765. Es el más antiguo manuscrito mayúsculo.

0212 s. III. Pergamino, Diatesarón de Dura Europos, 1 página. 1 columna, 15 líneas, 10,5 × 9,5 cm, New Haven, Yale University P. Dura 10.

0220 s. III, Pergamino, Rom 4,23-5,3; 5,8-8,13, una columna, 24 líneas, 15 × 13 cm, Oslo-Londres, The Schøyen Collection, MS 113.

0162 s. III/IV, pergamino, Jn 2,11-22, una página, una columna, 19 líneas 16 × 15 cm, Nueva York, Metropolitan Museum of Art. Inv. 09 18243 = P. Oxy, 847.

0171 hacia el 300, pergamino, Mt 10,17-23.25-32; Lc 22,44-56.61-64; dos hojas, dos columnas, 24 líneas, 15 × 16 cm, Berlín, Museo

Nacional, P 11863 y Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, PSI 2124.

Los manuscritos mayúsculos más importantes son (e = Evangelios, a = Acta apostolorum [Hechos] y Cartas católicas, p = Cartas paulinas, r = Revelación [Apocalipsis], + = fragmentado):

א 01 *Codex Sinaiticus,* e a p r; s. IV, 148 hojas, cuatro columnas, 48 líneas, 43 × 38 cm, Londres, British Library Add. 43725. La Biblia completa, con algunas secciones del Antiguo Testamento perdidas; contiene también Bernabé y el Pastor de Hermas. Es el único manuscrito del Nuevo Testamento a cuatro columnas, descubierto por Tischendorf en 1844/1845 en el monasterio del Sinaí, «regalado» al zar, en 1933 vendido por la Unión Soviética a Inglaterra en 100.000 libras esterlinas, edición facsímil K. Lake, Oxford 1911. Representa el texto alejandrino.

A 02 *Codex Alexandrinus,* e a p r +; s. v, 144 hojas, dos columnas 49 líneas, + 32 × 26 cm, Londres British Library Royal 1 D VIII. – Estuvo depositado desde el s. XI en la biblioteca del patriarca de Alejandría. El año 1628, el patriarca Kyrillos Lukaris se lo regaló al rey Carlos I de Inglaterra. Biblia completa, aunque en el Nuevo Testamento faltan 31 hojas; contiene además 1 y 2 Clemente. Edición facsímil de F. G. Kenyon, Londres 1909.

B 03 *Codex Vaticanus,* e a p +; s. IV, 142 hojas, tres columnas, 42 líneas, 27 × 22 cm, Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana Gr 1209. – Biblia completa, en la parte anterior faltan 31 hojas (hasta Gn 46,28) y otras 20 más correspondientes a Sal 105,27-137,6; del Nuevo Testamento falta el texto de la Carta a los hebreos a partir de Heb 9,14. Las páginas 1519-1536 fueron completadas en el s. XV a partir de un manuscrito de Besarión (= minúsculo 1957). Desde 1475 en el inventario Vaticano. Edición facsímil 1868/1872; reproducción en color por C. M. Martini, Roma 1968. Es, con mucha diferencia, el más importante de todos los mayúsculos.

C 04 *Codex Ephraemi rescriptus,* lavado el s. XII y reescrito con 38 tratados de Efrén en traducción griega. Se trata del más célebre palimpsesto del Nuevo Testamento, e a p r +; s. v, 145 hojas, una columna, 40 líneas, 33 × 27 cm, París, Biblioteca Nacional. Gr 9. – Descifrado en 1834 con medios químicos, editado por Tischendorf en 1843. Abarca toda la Biblia, con notables lagunas.

D 05 *Codex Bezae Cantabrigiensis,* e a + (sin las Cartas católicas); s. v, 415 hojas, una columna., 33 líneas, 26 × 21,5 cm, Cambridge, University Library, nº 2.41. – Bilingüe greco-latino, el más importante representante del llamado texto «occidental» en e a. Edición de F. H. Scrivener, Lo 1864 (reimpresión 1978).

D 06 *Codex Claramontanus,* p +; s. VI, 533 hojas, una columna, 21 líneas, 24,5 × 19,5 cm, París, Biblioteca Nacional, Gr 107AB.

Bilingüe greco-latino, el más importante representante del «texto occidental» en p, aunque sus lecturas son menos características que las de 05. Edición de Tischendorf, Leipzig 1852.

δ) Los minúsculos del Nuevo Testamento se inician con la introducción de las letras minúsculas en el s. IX. El más antiguo es el 461, del año 835, pergamino, San Petersburgo, Biblioteca Nacional de Rusia, Gr 219. Cerca del 80 % de los 2.855 minúsculos ofrecen la forma textual más tardía del Nuevo Testamento griego, la koiné, o respectivamente el texto bizantino imperial, de modo que son de escasa utilidad para la detección del texto primitivo y de su historia. Pero queda un 10 % cuyo valor supera incluso al de la mayoría de los mayúsculos.

ε) Los leccionarios son de escaso valor para la reconstrucción del texto primitivo.

◆ Bibliografía: LThK² 2, págs. 352-355 (H. J. Vogels, J. Schmid); A. Wikenhauser y J. Schmid, *Einleitung in das Alte Testament,* Fr ⁶1973, págs. 65-103; B. M. Metzger, *The Text of the New Testament,* NY-O ³1992; TRE 6, págs. 114-131 (K. Aland, C. Hannick, K. Junack); K. Aland y B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments,* S ²1989, págs. 82-190; NBL 2, págs. 35-41 (K. Aland); K. Aland, *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines textes,* 1967; K. Treu, *Die grieschischen Hss. des NT in der UdSSR* (TU 91), B 1966; H. Follieri, *Codices Graeci Bibl. Vaticanae Selecti,* R 1969ss.; K. Aland (dir.), *Materialien z. ntl. Handschriftenkunde,* vol. 1, B 1969, págs. 1-53; ídem, *Repertoire der griech. chr. Papyri. I. Bibl. Papyri: AT, NT, Varia, Apokryphen,* B 1976; J. van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens,* P 1976; B. M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible,* O 1981; W. Grunewald y K. Junack, *Das Neue Testament auf Papyrus,* vol. I: *Die Kath. Briefe,* B-NY 1986; K. Junack y otros, ibídem, vol. 2/1: *Die Paulinische Briefe, Röm, 1 Kor, 2 Kor.,* B 1989; K. Wachtel y K. Witte, ibídem, vol. 2/2: *Die Paulin. Briefe. Gal - Hebr.,* B 1994; K. Aland (dir.), *Text und Textwert der griech. Hss. des NT, I. Die Kath. Briefe,* 3 vols., B 1987; *II. Die Paul. Briefe,* 4 vols., B 1991; *III. Die Apostelgeschichte,* 2 vols., B 1993; K. Jaros (dir.), *Das Neue Testament nach den ältesten griechischen Handschriften,* Wu 2006.

Paul-Gerhard Müller

8. Traducciones de la Biblia

Las traducciones de la Biblia son la respuesta a la necesidad práctica de hacer inteligibles y comprensibles para el culto litúrgico y las labores catequéticas de las sinagogas de la diáspora judía y de las Iglesias cristianas los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento escritos originariamente en hebreo y en griego. De ahí que dichas traducciones tengan una gran relevancia en los campos de la liturgia kerigmática, de la inculturación misional y de la histo-

ria de la cultura, de la lengua y de los conceptos. Una mirada global a la historia de la Iglesia permite advertir la multiplicidad de lenguas y dialectos a que han sido vertidos los escritos bíblicos y también, a la vez, rastrear la historia –a menudo compleja– de recensión y revisión de las diversas traducciones que, con frecuencia, sólo admiten una reconstrucción hipotética. Y se percibe, en fin, el gran esfuerzo por conseguir traducciones por un lado inteligibles y por otro fieles, en la mayor medida posible, al texto original. Aquí radica el núcleo del problema hermenéutico de las traducciones bíblicas.

a) Las traducciones antiguas del Antiguo y el Nuevo Testamento. α) *Las traducciones griegas del Antiguo Testamento.* Según el Aristeas apócrifo (supuestamente escrito por Aristeas, funcionario de la corte del rey Ptolomeo II Filadelfo de Egipto [285-247 a.C.], aunque en realidad el escrito no es anterior al s. II o incluso puede situársele en el s. I a.C.), el rey Ptolomeo ordenó que se tradujera del hebreo al griego el Pentateuco con destino a la Biblioteca real. La tarea habría sido ejecutada por 70 (72) traductores en 72 días. Según Filón de Alejandría (h. 25 a.C.-45 d.C.), los traductores, con total independencia entre sí, habrían llevado a cabo una traducción absolutamente uniforme de la ley judía: la *Septuaginta (LXX).* En realidad, la *Septuaginta* o LXX es una colección de diversas traducciones de escritos del Antiguo Testamento cuyas secciones más antiguas se remontan al s. III a.C. Los traductores utilizaron en parte textos hebreos anteriores al texto masorético (redacciones unas veces más cortas y otras más largas, por ejemplo Jr, Jdt, Est, Dn) y en parte también aparecen traducciones relativamente libres de los documentos hebreos originales. Según el prólogo de Sirá, hacia el 130 a.C. existían ya traducciones griegas de *la Ley, los Profetas y los Escritos.*

Las comunidades cristianas aceptaron los LXX según la redacción utilizada por las comunidades judías de Alejandría, es decir, también con sus escritos griegos (Tob, Jdt, 1 y 2 Mac, Sab, Si, Bar) y los añadidos griegos a los textos de Est y Dn. Pudo aquí comprobarse que en no pocos pasajes los LXX favorecían la interpretación y las enseñanzas cristianas (p. ej., Is 7,14, donde traducen עַלְמָה *['almāh]* «mujer joven», por παρθένος, «mujer virgen»). Los LXX siguen siendo hasta nuestros días el texto estándar del Antiguo Testamento en la Iglesia ortodoxa griega.

En el cambio de era –y a pesar de las objeciones fundamentadas en la teología de la inspiración– aumentaron los esfuerzos por conseguir traducciones que respondieran con mayor exactitud al original hebreo. El prosélito judío Áquila del Ponto, según una tradición judía discípulo del rabí Akiba, hizo (hacia el 128 d.C.) una traducción tan servilmente literal que a veces resultaba ininteligible (conservada en la tercera columna de las Héxaplas de Orígenes y en los palimpsestos de la gueniza de El Cairo).

Símaco de Samaria (según Eusebio y Jerónimo, judeocristiano ebionita de finales del s. II o principios del s. III) se esforzó por conseguir una buena forma lingüística griega. Esta traducción se ha conservado fragmentariamente en las Héxaplas. Finalmente, el prosélito judío Teodoción corrigió a fondo y completó (según Ireneo) los LXX de acuerdo con el texto hebreo (sobre todo Job, Jr; hacia el 185 d.C.). El teólogo de la Iglesia antigua Orígenes creó, hacia 230-240, las llamadas Héxaplas (en seis columnas yuxtapuestas: texto hebreo, este mismo texto en alfabeto griego, Áquila, Símaco, LXX, Teodoción y, en el caso de los Salmos, otras tres traducciones). Ofrecía aquí, con la ayuda de signos de crítica textual, una redacción mejorada de los LXX, la llamada recensión hexaplar. Editó además las Tétraplas (sin las dos redacciones hebreas). Según Jerónimo, más adelante se hicieron nuevas recensiones de los LXX, entre ellas la del presbítero Luciano de Antioquía (antes del 312 a.C.) y la de Exiquio (hacia el 300: ¿obispo egipcio?).

β) *Traducciones latinas (Itala, Vulgata).* Las traducciones latinas de la Biblia tienen un gran valor tanto para la teología como para la crítica textual. Hay testimonios de la existencia de una traducción latina del Nuevo Testamento ya desde mediados del s. II en África del Norte y, un poco más tarde, en Italia, Galia meridional y España. No se sabe con certeza si coexistieron varias traducciones diferentes (p. ej., una africana, otra itálica, otra hispana, etcétera) o si se trataba de diferentes reelaboraciones de una misma traducción originaria (la *Vetus Latina*), de diversas secciones de la *Escritura* (p. ej., de los evangelios). Está generalizada la opinión de que la llamada *Itala* es el último peldaño de la traducción latina reelaborada de la Biblia anterior a la Vulgata. Están también testificadas, desde finales del s. II, traducciones cristianas de textos del Antiguo Testamento (debidas a varios traductores), que fueron a su vez objeto de constantes reelaboraciones confrontadas con los documentos originales hebreo y griego.

Las reelaboraciones de los textos paleolatinos llevadas a cabo por Jerónimo a instancias del papa Dámaso I (a partir del 382) desembocaron en el caso del Antiguo Testamento en una nueva traducción (a excepción de Sal, Sab, Si, Bar, 1 y 2 Mac), basada en el hebreo y, en el caso de los evangelios, en una revisión de la mano del texto griego. Esta traducción recibió más tarde el nombre de *Vulgata* (la general, la divulgada). Los restantes textos veterotestamentarios ofrecen antiguas redacciones latinas. En el caso de los Salmos, además del *Psalterium iuxta Hebraeos* existe el *Psalterium Gallicanum* (según las Héxaplas). Los textos extraevangélicos del Nuevo Testamento fueron reelaborados, según Jerónimo, por autores desconocidos, confrontándolos con el texto griego (para las transmisiones del texto cf. la introducción

a la *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem).* Como quiera que, ya desde el principio, se siguieron utilizando los textos de la Vetus Latina al mismo tiempo que los de la Vulgata, se produjeron constantes contaminaciones de traducciones, lo que hacía a su vez constante la necesidad de una labor de revisión. Tuvieron especial importancia la realizada por Alcuino bajo Carlomagno (801), cuya redacción se convirtió, a través de la escuela de copistas de Tours, en el texto del imperio, y la de la universidad de la Sorbona de París en el s. XIII.

γ) *Traducciones siriacas.* La más antigua traducción de los evangelios es la ofrecida por la Armonía de textos de Taciano, el llamado *Diatessaron* o ↗ *Diatesarón)* del s. II. Hay además una antigua traducción siríaca de los evangelios «separados», llamada *Vetus Siria,* con fuerte aproximación literal al texto griego (hacia 300 d.C.). A mediados del s. V apareció la traducción más tarde llamada ↗ *peshitta* (la «sencilla»), del Nuevo Testamento. Hacia 507-509 se llevó a cabo, por encargo del obispo Filoxeno de Mabbug, una traducción muy cuidada del texto griego del Nuevo Testamento, de la que quedan hoy día testimonios textuales extensos *(filoxeniana).* La traducción *pesihtta* del Antiguo Testamento –independiente de la de los LXX– se apoya en un texto hebreo que se distingue del masorético y une entre sí diversas traducciones parciales para formar un todo unitario. Con el paso del tiempo, a la peshitta llegó a atribuírsele autoridad canónica en la cristiandad de lengua siríaca.

δ) *Otras traducciones* (cf. TRE 6, págs. 196-216). Desde el s. II existen traducciones al copto (en especial al sahíta y al bohairita), desde el s. IV/V al armenio y al georgiano, desde el s. VI al etiópico (lengua ge'ez) y desde el s. IX al eslavo eclesiástico antiguo (Cirilo y Metodio). Reina mucha oscuridad acerca de los orígenes de traducciones al árabe (no anteriores a la era islámica) y al farsi (persa).

Traducciones góticas. Según Filostorgio, el obispo Ulfila, descendiente por línea materna de capadocios cristianos, tradujo, a partir del año 340, toda la Biblia (salvo los libros de los Reyes, para no fomentar el espíritu belicoso de los germanos), tomando como base textos griegos. De aquella obra sólo se conservan, para el Antiguo Testamento, algunos fragmento (el testimonio capital para el Nuevo Testamento es hoy día el *Codex Argenteus* de Uppsala).

◆ **Fuentes:** *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecorum,* Go 1926ss.; A. RAHLFS, *Septuaginta,* 2 vols., St 1935, [9]1982; *Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi Latine,* ed. por J. WORDSWORTH y H. J. WHITE y otros, O 1889-1954; *Collectanea Biblica Latina,* vols. 1-14, R 1912-1972. • *Itala: Das Neue Testament in altlat. Überlieferungen,* ed. por A. JÜLICHER y otros, vols. 1-4, B 1938-1972. • *Vetus Latina: Vetus Latina. Die Reste der altlat. Bibel,* ed. por la ABADÍA DE BEURON, Fr 1949ss. • *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Ver-*

sionem, ed. por R. Weber, vols. 1-2, St 1969, ³1983; G. H. Gwilliam, *Tetraevangelium Sanctum iuxta simplicen syrorum versionem,* O 1901 (incluye la *Vetus Syriaca* y la *Peshitta);* F. C. Burkitt, *The Old Testament in syriac according to the Peshitta version,* Le 1972s.; M. Middeldorf, *Codex Syriaco-Hexaplaris,* B 1835; W. Baars, *New Syro-Hexaplaric Texts,* Le 1968.

◆ Bibliografía: (↗ *supra,* 6. Ediciones de la Biblia); RGG³ 1, págs. 1193-1201; LThK² 2, págs. 375-401 (con bibliografía,); TRE 6, págs. 160-228 (bibliografía); EKL³ págs. 478-481; AncBD 6, págs. 788-814 (bibliografía). S. Berger, *Histoire de la Vulgata,* P 1893, reimpresión Hildesheim-NY 1976; W. Streitberg, *Die götische Bibel,* 2 vols., Hd 1908-1910; O. Paret, *Die Überlieferung der Bibel,* St 1949, ⁴1966; M. Black, «Zur Geschichte des syrischen Evv.-Textes», ThLZ 77 (1953), págs. 705-710; A. Vööbus, *Early Versions of the New Testament,* Sh 1954; O. Stegmüller, *Überlieferungs-Geschichte der Bibel: Geschichte der Textüberlieferung,* Z 1961, págs. 149-164; B. Fischer, *Die Alkuin-Bibel,* Fr 1957; *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare* (ANTT 5) dir. por K. Aland, B 1972; B. M. Metzger, *The early versions of the New Testament,* O 1977; G. Dorival, «L'apport des chaînes exégétiques grecques à une réédition des Hexaples d'Origène», RHTextT 4 (1974), págs. 39-74; P. M. Bogaert, «Les études sur la Septante. Bilam et perspectivas», RTLov 16 (1985), págs. 174-200; N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia,* Ma 1979, págs. 93-106; ídem, *La Septuaginta en la investigación contemporánea,* Ma 1985; J. González Luis, *La versión de Símaco a los Profetas Mayores,* Ma 1981; E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments,* St ⁵1988 (con bibliografía); K. y B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments,* St ²1989 (con bibliografía); B. Fischer, *Die lat. Evv. bis z. 10 Jh.,* vols. 1-4, Fr 1988-1991; J. K. Elliot, «The Translations of the New Testament into Latin«, ANRW II/26, 1 (1992), págs. 198-245 (con bibliografía); DEB Ba (1993), cols. 1562-1586 (con bibliografía); W. Cramer, *Interpretatio Syriaca: Und dennoch ist von Gott zu reden. FS H. Vorgrimler,* Fr 1994, págs. 125-141; I. Carbajosa, *Las características de la versión siriaca de los Salmos (Sal 90-150 de la Peshitta),* AnBib 162, R 2006; C. Dogniez y M. Harl (dirs.), *La Bible des Septante: Le Pentateuque d'Alexandrie,* P 2001.

Otto B. Knoch/Klaus Scholtissek

b) Targumim. α) *Terminología:* «Targumim», plural de «tárgum», del acádico *tirgem,* traducir, explicar, interpretar (Esd 4,7). Los rabinos designan con este vocablo la traducción de la Biblia (mMegilla 2,1); bShabbat 115a) al arameo, expuesta en la sinagoga por medio de los *mᵉtūrgᵉman* (traductores) (mMegilla 4,4).

β) *Origen y contexto.* Desde el exilio, el ↗ arameo se había convertido

en la lengua de la comunicación oral y escrita. El hebreo se fue limitando cada vez más al ámbito del culto (cf. Neh 13,24). Se hacía, pues, necesaria una traducción aramea de la *torá*. El tárgum fue en sus orígenes una traducción interpretadora al estilo de las *relecturas* –ya habituales desde mucho tiempo atrás– de la Biblia misma (cf. 1QGnApocr 14; Grelot). Aunque formaban parte de la tradición oral, existían ya desde la época de Qumrán, de Josefo y del rabí Gamaliel (bShabbat 115a) textos escritos del tárgum. Se trata de una obra literaria para el estudio y en parte también para el culto. En la Antigüedad, la sinagoga servía tanto para la enseñanza como para la recitación de la Biblia (en los actos cúlticos). Dada su importancia, los rabinos fijaron reglas para la exposición del tárgum en la sinagoga, con el objetivo de distinguirlo del texto bíblico mismo y de acentuar a la vez su valor como complemento del texto sacro (yMegilla 4,1; bMegilla 21b-23a-b 32 a; bBerakhot 45a; bSota 39b).

γ) *Género literario.* A diferencia del ↗ *midrash*, que expone secciones concretas y asiladas, o del pesher, que establece una separación entre texto y comentario, el tárgum es una traducción seguida y en parte también perifrástica. Se trata, pues, de un género literario propio y específico en cuanto traducción interpretadora del texto hebreo en arameo. La división entre traducción literal y no literal no es adecuada, porque también el texto literal es interpretado a través del contexto. Las perífrasis pueden clasificarse de muy diversas maneras (haggádicas, haláquicas, glosas sencillas) o según el objetivo específico del tárgum de hacer comprensibles y conferir importancia a la *torá* y a otros textos sagrados. Con esta finalidad, el tárgum echa mano de los métodos de la *derasá*: de ahí la frecuente eliminación de los antropomorfismos, la actualización de las enseñanzas y de la moral (doctrina de los ángeles, veneración de la *torá*, escatología, mesianismo, etcétera), de la geografía y de la historia: armonización de los textos, recurso a la doble significación de una palabra, complementación e inversión del texto. Y, por este camino, alcanza el texto en su conjunto su unidad orgánica.

δ) *Textos.* El tárgum abarca la totalidad de la Biblia, salvo Esd, Neh y Dn. (1) El *Pentateuco* se compone de dos grupos claramente diferentes por su lenguaje y su contenido: el tárgum Ónqelos y los targumim palestinos. – δα) Ónqelos (forma aramaizada de Áquila: bMegilla 49a) es el texto del Pentateuco llamado «babilónico», oficial desde la época talmúdica (cf. bQiddushin 49a; bSanhedrin 106b), con autoridad haláquica (bNasir 39a). De origen palestino y escrito en un arameo parecido al de Qumrán, conoció una reelaboración redaccional en Babilonia. La traducción es bastante literal. Las glosas son menos numerosas que en los targumim palestinos. El texto conserva-

do está relativamente estandarizado y, a causa de su rango, provisto de ↗ masora. – δβ) *Los targumim palestinos.* Los manuscritos de estos targumim contienen una serie de paráfrasis de muy variado carácter, de modo que apenas es posible descubrir un texto básico común. Hay dos formas, una completa (Neofiti 1 y Ps-Jonatan = tárgum Jerusalén I) y otra incompleta (fragmentos de la gueniza de El Cairo = tárgum Jerusalén II). Neofiti I fue descubierto en 1956 por Díaz Macho, que publicó la *Editio princeps* (1968-1979). Se trata de un texto complejo con algunas tradiciones antiguas (anteriores a la mishná) y otras más tardías. La lengua se corresponde con el arameo occidental de los s. III-IV. El tárgum Ps.-Jonatán (Tg J I) es, de entre todos los targumim del Pentateuco conocidos, el que más amplifica el texto. – Los fragmentos de la gueniza de El Cairo son los más antiguos targumim conocidos (s. VIII-XIV), restos, sin duda, de un tárgum palestino completo. Tienen un gran valor para el conocimiento del arameo palestino y varían desde la traducción literal a las paráfrasis. – δγ) *El tárgum samaritano.* No hay un *textus receptus* sino varias recensiones. Las más antiguas se corresponden en cuanto al lenguaje con el tárgum palestino (s. III-IV). Presenta un tárgum literal con elementos midráhsicos comunes a la mayoría de los targumim (ed. crítica de A. Tal, 1980-83). – (2) *Profetas.* El tárgum de los profetas (anteriores y posteriores) recibe el nombre de tárgum de Jonatán ben Uzziel (bMegilla 3a), a quien algunos consideran discípulo de Hillel. Se le atribuye también al rabí Josef bar Chijja (hacia 270-333); (b Pesachim 68a; bBaba Qamma 3b). A veces se le cita en el Talmud como obra dotada de autoridad (bMegilla 3a; bMoed Qatan 28b; bSanhedrin 94b) y se le reconoce, al igual que a Ónqelos, como tárgum oficial. El arameo del tárgum de Jonatán está estrechamente emparentado con el de Ónqelos. En cuanto al contenido, tiene algunos puntos de contacto con la literatura de Qumrán. – (3) *Hagiógrafos.* No existe un tárgum oficial de los hagiógrafos (bMegilla 3a). A los conocidos se les denomina, a causa del lenguaje y de su amplio uso de la paráfrasis, tárgum *de Jerusalén.* En cuanto al contenido, se distinguen dos clases: los cinco megillot por un lado y Job, Sal, Prov y Cró por otro. Existen dos recensiones de los megillot, la yemení (oriental) y la occidental, que en gran parte son muy divergentes (Lam y Cant) y en parte aparecen mezcladas (Rut y Qoh).

◆ Traducciones: Existen traducciones a varias lenguas europeas, entre las que destaca la de McNamara, *The Aramean Bible,* E 1987ss.; R. Le Déaut, *Targoum du Pentateuque* (SC), 5 vols., 1978-1981; J. Ribera ofrece una traducción española de los profetas (Isaías, Jeremías, Ageo, Nahún, Sofonías, Malaquías).

◆ Bibliografía: W. E. Aufrecht, *Some Observations on the Überlieferungs-*

geschichte of the targum: targum Studies, dir. por P. M. FUESHER, vol. 1, Atlanta 1992, págs. 77-88; S. P. CARBONE y L. G. RIZZI, *Introduzione alla letteratura targumica: Le Scritture ai tempi di Gesù,* Bo 1992, págs. 79-126; C. McCARTHY, *The Treatment of Biblical Anthropomorphism in Pentateuchal targums: Back to the Sources. F. S. Dermot Ryan,* Dublín 1989, págs. 45-66; A. DÍEZ MACHO, *Neophyti 1, targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana,* 6 vols., Ba-Ma 1968-1979 (*editio princeps:* texto arameo y versión al castellano, francés e inglés); ÍDEM, *El tárgum: introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia,* Ba 1972, Ma 1979; A. DÍEZ MACHO y L. DÍEZ MERINO y otros, *Biblia Polyglotta Matritensia, Series IV, targum palaestinense in Pentateuchum I-V,* Ma 1977-1990; P. GRELOT, *De l'Apocryphe de la Genèse aux Targoums: Sur Genèse 14,18-20: Intertestamental Essays in honour of Jozef Tadeusz Milik,* Cracovia 1992, págs 77-90; R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque,* vol. 1: *Genèse* P 1978, págs. 15-62; ÍDEM, *The targumim: The Cambridge History of Judaism,* vol. 2: *Hellenistic Age,* C 1989, págs. 563-590; M. FISHBANE, *Biblical interpretation in Ancient Israel,* O 1985; P. V. M. FLESHER, *Exploring the Sources of the Synoptic targums to the Pentateuch: targum Studies,* vol. 1, Atlanta 1992, págs. 101-134; U. GLESSNER, *Einleitung in die targume zum Pentateucho,* Tu 1992; M. P. HORGAN, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books,* Wa 1979; P. NAUMANN, *Targum – Brücke zwischen den Testamenten. Targum-Synopse ausgewählter Texte aus den palästinischen Pentateuch-Targumen,* Constanza 1991, págs. 8-22 (Einführung); J. RIBERA, *El tárgum de Isaías,* Valencia 1988; A. SAMELY, *The Interpretation of Speech in the Pentateuch targums,* Tu 1992; A. SPERBER, *The Bible im Aramaic, IVA: The Hagiographa,* Le 1968; A. TAL, *The Samaritan targum of the Pentateuch. A Critical Edition,* 3 vols., Tel Aviv 1980-1983; ÍDEM, *The Samaritan targum of the Pentateuch: Mikra,* Ph 1988, págs. 189-216; M. TRADACH, *Les versions araméennes (Targumim): Le Midrash,* G 1991, 49-160.

Josef Ribera

c) Traducciones europeas medievales y modernas. α) *Traducciones alemanas:* αα) *En la Edad Media:* Las primeras traducciones alemanas de textos bíblicos tienen singular valor porque la cristianización coincide con el inicio de la tradición oral y literaria. Difícilmente puede exagerarse su importancia no sólo en el ámbito de la teología sino también en el de la lingüística y la historia de la cultura. Las primeras traducciones (glosas) del s. VIII marcan el punto de arranque de la consignación escrita del idioma alemán. Entran aquí el *Evangelio de Mateo* del monasterio de Mondsee (s. VIII), la *Armonía de los evangelios* de Taciano de Fulda (hacia 830, testificada en el Codex 56 de St. Gallen, a doble columna: latín-franconiano

oriental), el *Heliant* (narración poética de la vida de Jesús, hacia 850, en el monasterio de Werden) y la *Armonía de los evangelios* rimada de Otfried de Weissenburg: *Liber evangeliorum theodisce conscriptus* (hacia el 870, el llamado «Krist», el ejemplar escrito por el propio autor, se conserva en el Codex V 2678, Viena). Merecen mencionarse las traducciones de los salmos de Notker Labeo (s. IX, St. Gallen), de Schleitz (s. XII, Fragmentos), del monasterio de Windberg (s. XII), de Klagenfurt (s. XII, rimado), de Tréveris (s. XIII). Hacia 1050, Williram de Ebersberg llevó a cabo una traducción comentada del *Cantar,* a la que siguió (hacia 1260), el *Cantar de los cantares* de Sank Trudpert. A partir del s. XIV se encuentran en numerosos puntos del espacio germanoparlante, y también en el ámbito de la Orden Teutónica, traducciones de los salmos y de los evangelios, algunas series de perícopas y todos los textos destinados a la lectura litúrgica (plenarios). Se tradujeron sobre todo los profetas, las secciones históricas del Antiguo Testamento y los escritos no evangélicos del Nuevo Testamento (el comendador de la Orden Teutónica hizo traducir en Königsberg, hacia 1350, todos los profetas y los Hechos). En el Sur de Alemania apareció hacia 1350-1380 una traducción completa de la Biblia sobre la que se basó más tarde J. Mentelin para la primera edición impresa alemana de la Biblia, a pesar de que su lenguaje resultaba anticuado. Hay además cinco impresiones de los Salmos y una traducción independiente del Ap ilustrada por Durero (N 1498). Ofrece una traducción peculiar la llamada *Biblia de Wenzel* (hacia 1390; Antiguo Testamento: Gn-Ez). Debe mencionarse la traducción de los profetas realizada por los anabaptistas L. Hätzer y H. Denck (1527, Worms), porque en ella se da por supuesta la colaboración de traductores judíos. Destaca entre las traducciones holandesas una edición impresa del Antiguo Testamento (sin los salmos) en Delft (1477) y la de Quentel en Colonia (desde 1478), en dos diferentes formas lingüísticas, una de las cuales presupone la existencia de la de Delft. Se apoyan en una de las traducciones de Colonia la de Lübeck (1494) y la *Biblia de Halberstädt* (1522). – αβ) *Reforma y Edad Moderna:* Martín Lutero llevó a cabo (1521-1522) una nueva traducción del Nuevo Testamento (Wittenberg 1522) a partir del texto griego de Erasmo (Bs ^{2}1519), para la que procuró emplear un buen alemán. Para la traducción del Antiguo Testamento (1523-1534) a partir del texto original contó con varios colaboradores (entre ellos Melanchton) y utilizó las traducciones precedentes (p. ej., la de los profetas de Worms y los plenarios). A partir de la primera edición completa de Wittenberg (1534) introdujo mejoras constantes en las sucesivas ediciones, hasta 1545. La traducción alcanzó una enorme y rápida difusión en todos los círculos de la población y ha ejercido una influencia persistente en

la evolución hacia un lenguaje alemán unitario. – La edición alemana del Nuevo Testamento de H. Emser (Dresde, 1527) se limitaba a «corregir» el texto de Lutero de la mano de la Vulgata y de la traducción tradicional católica, de modo que «vaciaba» de su capacidad expresiva a la luterana. J. Dietenberger llevó a cabo el año 1534, en Maguncia, una edición completa, apoyada en la de Emser, en la Vulgata y en las precedentes traducciones católicas, que acabó por convertirse en la Biblia de la población católica. J. Eck presentó en Ingolstadt (1537) su propia traducción completa de la Biblia, pero con escasas repercusiones, porque se atenía en gran medida al dialecto bávaro y utilizaba a menudo expresiones anticuadas y giros tomados de traducciones antiguas. En 1630 apareció en Colonia una edición de la traducción de Dietenberger profundamente reelaborada por K. Ullenberg. Este texto fue revisado por teólogos de Maguncia a partir de la Vulgata Sixto-Clementina y tuvo una amplia difusión como *Biblia de Maguncia* (1662). En 1734 se publicaba, impulsada por el cardenal A. G. de Rohan, una nueva traducción, hecha a partir de la Vulgata *(Biblia de Estrasburgo).* La Orden Teutónica de Nuremberg encargó su propia traducción, publicada en aquella misma ciudad el año 1763 *(Biblia de la Orden Teutónica).* Llevaron a cabo nuevas traducciones, basadas en la Vulgata, con inclusión del texto latino y notas explicativas, los monjes Th. A. E. von Wessobrunn (Au 1723) y G. Cartier, del monasterio de Ettenheim (con su propio círculo de colaboradores, Constanza 1751). Ambas son conocidas como *Biblias de los benedictinos.* – La población católica contaba, pues, con más traducciones en el espacio germanoparlante que los evangélicos, entre los que la traducción de Lutero ocupaba un primer puesto indiscutido, salvo en Suiza. Aquí, tras prolijos trabajos preparatorios de Zuinglio (Sal) y de los predicadores zuriqueses (en especial L. Jud), se difundió, a partir de 1530, la llamada *Biblia de Zúrich.* Se trataba de una traducción propia (Salmos, Profetas, Prov, Cant, Apócrifos) que reelaboraba lingüísticamente textos de Lutero. – En el ámbito de las Iglesias evangélicas de Alemania deben mencionarse, junto a Lutero, las siguientes traducciones: la del teólogo reformado J. Piscator (Herborn, desde 1602), que intentó la mayor fidelidad literal posible frente a los textos originales, pero sin olvidar la claridad. Las traducciones pietistas del s. XVIII: J. R. Hedinger (NT: St 1701); N. L. Zinzendorf (Büdingen, 1739); J. H. Haug: *Biblia de Berleburg,* 8 vols., 1726-1742; J. A. Bengel (St 1753) y, a continuación, las traducciones de elevado nivel científico y sumamente fieles a los originales de W. M. L. de Wette (Hd 1809-14) y E. Kautzsch (AT: Hl desde 1888, con indicación de las variantes textuales en notas al pie) y C. Weizsäcker (NT: Tu desde 1875ss.). En el espacio de las Iglesias libres se editó la *Biblia de*

Elberfeld (de J. N. Darby y otros, Elberfeld, desde 1855) que, guiada por el principio de la inspiración verbal, procuraba la máxima fidelidad textual posible, de donde se derivaba a veces la impresión de rebuscamiento. La revisión (NT: Wuppertal 1974; AT: Wuppertal 1985) intenta un alemán comprensible. – También los traductores católicos recurrieron, desde finales del s. XVIII, a los textos de las lenguas originales. Así J. Fleischütz (Fulda, 1778); H. Braun (N 1786; Au 1788-97); L. Van Ess y su primo K. Van Ess, que colaboró en el Nuevo Testamento (NT: Br 1807; AT: Sulzbach 1822-1836; edición completa Sulzbach 1839, sin los escritos deuterocanónicos). Ess editó además los LXX, la Vulgata y un Nuevo Testamento greco-latino. – Fue notable la afluencia de traducciones católicas a partir de la Ilustración. Se mencionarán aquí: I. von Weitenauer (AT/NT, 14 vols., Au 1777-1783, además de un comentario en siete vols.); F. Rosalino (*Biblia Sacra* V 1781); D. von Brentano (Ke 1790/91: NT) y J. A. Dereser (F 1810: AT; F 1815-1828: edición completa totalmente revisada por J. M. Scholz); una edición anónima: *La Sagrada Escritura completa ... nuevamente explicada* (V 1791-1793); H. J. Jäck (L 1836: *Biblia para los católicos*). Entre las traducciones del Nuevo Testamento merecen citarse: M. Schnappinger (desde 1787: Mannheim, varias ediciones); B. Weil (Mg 1789); S. Mutschelle (M 1789); A. S. (sin más indicaciones: Mannheim 1891); M. Wittmann (Rb 1808: con numerosas reimpresiones); J. E. Gossner (M 1815). – Ejerció una influencia determinante hasta la I Guerra Mundial y conoció numerosas ediciones, algunas de ellas en otros países (EE.UU.), la traducción católica de J. F. von Allioli, para la que se sirvió de la de H. Braun profundamente revisada por J. M. Feder (N 1803) (así se dice explícitamente en el Prólogo, N 1830-1834). Allioli añadió numerosas notas explicativas y, más adelante, incorporó ilustraciones y dibujos (primera edición en EE.UU.: Fi 1868; 1870: edición popular ilustrada con dibujos de G. Doré; nuevas ediciones en St, L, B, V; también ediciones bilingües latín-alemán). El año 1897 la traducción fue revisada por A. Arndt (nueva edición 1899-1901, última edición Kevelaer 1963). Deben también citarse las reelaboraciones del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento basadas en el texto griego llevadas a cabo por K. Thieme y E. Walter (Fr 1949) y J. Kürzinger (Aschaffenburg, 1953; cuarta y última edición 1955). – Junto a y después de la de Allioli han aparecido nuevas traducciones del Nuevo Testamento y de la Biblia completa: V. Loch y W. Reischl (Rb 1866); J. J. Kistemaker (NT: Ms 1818-23; Biblia: Ms 1825) y B. Weinhart (NT: M 1865).

Los escrituristas judíos tradujeron al alemán, al principio con finalidades litúrgicas, primero algunas secciones de la Biblia (p. ej., la traducción de los salmos de Elías Levita,

Ve 1534) y por primera vez la Biblia completa a cargo de M. Mendelssohn y otros (B 1783-1824; llevada a su término por S. J. Kohen). Siguieron más tarde las traducciones de G. Salomon y otros (1837) y las de L. Zunz (1837, [17]1935), J. Auerbach (1855) y L. Philippson (1839-1854). M. Buber llevó a cabo, con la colaboración de F. Rosenzweig, una moderna traducción judía independiente: *Die Schrift* (Co 1925-1929, revisada Hd 1956-57, St 1992). – αγ) *A partir del s. XX:* En el curso del s. XX se editaron traducciones alemanas del Antiguo y del Nuevo Testamento basadas en los textos originales (y teniendo en cuenta la Vulgata). Merecen mencionarse: E. Dimmler (Mönchengladbach 1911-1922); P. Riessler (AT) y R. Storr (NT; Mg 1934, en edición completa la *Biblia de Grünenwald*); P. Parsch (con otros traductores; Klosterneuburg 1934; para el Nuevo Testamento tomó el texto de J. Schäfer, Steyl 1925); E. Henne (AT) y K. Rösch (NT: Pb 1934; esta traducción conoció muchas reimpresiones, también en ediciones separadas del Antiguo y del Nuevo Testamento); V. Hamp y M. Stenzel (1953: AT) y J. Kürzinger (1953: NT; edición completa Aschaffenburg 1962, la llamada *Biblia Pattloch,* que gozó de un gran difusión). Entre las traducciones del Nuevo Testamento figuran: El Nuevo Testamento Keppler de Stuttgart, traducido por V. Schweitzer, St 1915; reelaboración de P. Ketter, 1935); las de F. Tillmann (M 1925) y O. Karrer (M 1950, con excelente lenguaje); F. Stier (M-D 1989, muy cercana a los textos originales y de agradable lectura). La edición alemana de la *Biblia de Jerusalén,* elaborada en Friburgo (a partir de 1968), tenía como base la traducción revisada por varios traductores del *Comentario a la Biblia* de Herder. A partir de 1985, las ediciones alemanas aceptan el texto de la *Einheitsübersetzung* o Traducción unitaria con notas de la edición francesa revisada. En el campo evangélico, la traducción de Lutero conoció varias revisiones y reelaboraciones (la última: Antiguo Testamento: 1970; Nuevo Testamento: 1981-1984). Son destacadas traducciones de teólogos evangélicos: H. Menge (Nuevo Testamento: St 1923; Antiguo Testamento: St 1926); A. Schlatter (Nuevo Testamento: St 1931), P. Pfäfflin (Nuevo Testamento: Heilbronn 1939; revisada el año 1965) y U. Wilkens (Nuevo Testamento: H-Co-Z 1970). Por parte católica, después del Vaticano II se llevó a cabo una traducción unitaria de todos los obispos germanoparlantes de Europa a partir de los textos originales, la llamada *Einheitsübersetzung der heligen Schrift* o *Traducción unitaria* para las celebraciones litúrgicas y la enseñanza, en la que colaboraron, en pie de igualdad, traductores evangélicos (Salmos y Nuevo Testamento); redacción final: St 1980. Por iniciativa de la Deutsche Bibelgesellschaft de Stuttgart y con la colaboración de todas las sociedades bíblicas germanoparlantes y de las Obras bíblicas se consiguió la traducción ecuméni-

ca *Die gute Nachricht. Die Bibel in heutigem Deutsch* (St 1982), para la que se ha recurrido al método de la correspondencia dinámica entre el texto básico y la redacción final.

Otto Knoch/Klaus Scholtissek

β) *Traducciones españolas:* βα) *Traducciones castellanas. En la Edad Media:* La primera traducción «romanceada», es decir, «en lengua romance» de que se tiene noticia es *La facienda de Ultra Mar* de Almeric, que se remonta al s. XII. La más importante es, sin duda, la incluida en la *General e gran estoria* de Alfonso X *el Sabio* (1221-1284), historia del mundo que reproduce, tomados de la Vulgata, los datos «históricos» proporcionados por la Biblia. Se basaban, por el contrario, en los textos originales, las traducciones al castellano llevadas a cabo para uso de las numerosas y prósperas comunidades judías, así como las de los judíos conversos. Destaca entre ellas la llamada *Biblia de Alba,* realizada por rabí Mose Arragel de Guadalajara (1422-1433), por encargo de la Orden de Calatrava. – *Versiones modernas:* La prohibición, dictada en 1551 por las autoridades de la Inquisición, de traducir la Biblia a las lenguas vernáculas paralizó la actividad católica en este campo y cedió la iniciativa a judíos y protestantes. Se debe a Eliécer Ponciano una versión castellana del Pentateuco, impresa en Constantinopla (1553), con alfabeto hebreo. Culminaron una traducción completa los sefardíes portugueses Duarte de Pinel y Jerónimo de Vargas (*Biblia de Ferrara,* 1553). Destacan, entre los protestantes, los precedentes de Juan Valdés, Francisco de Encinas y Juan Pérez de Pineda, todos ellos del s. XVI, en los que se apoyó Casiodoro de Reyna para su traducción completa, la llamada *Biblia del Oso* (Basilea, 1569), revisada por Cipriano de Valera (Amsterdam, 1602). Arias Montano incluyó su propia y excelente versión en la *Biblia regia* o *Políglota de Amberes* (Amberes, 1672). Superados los devastadores efectos de la prohibición de la Inquisición, a finales del s. XVIII aparece la traducción del Nuevo Testamento, a partir de la Vulgata, de A. Petite (Valladolid 1785); pocos años después se editaba en Valencia (1791-1793) la traducción completa de Felipe Scio de San Miguel, también sobre el texto de la Vulgata. En el s. XIX vio la luz la traducción, igualmente basada en la Vulgata, de Torres Amat (Barcelona 1823-1825), según algunos críticos a partir de un trabajo precedente del jesuita José Miguel Petisco. En el s. XX aparecen las primeras traducciones completas basadas en los textos originales. Iniciaron la serie Eloíno Nacar y Alberto Colunga (Ma 1944), con una versión muy fiel al original. Les siguieron José María Bover y Francisco Cantera Burgos. La Editorial Herder puso en circulación la traducción llevada a cabo por un equipo bajo la dirección de Serafín de Ausejo (Ba 1967; última revisión de M. Villanueva, Ba 2003). Aquel mismo año veía la luz la *Biblia*

de Jerusalén, traducida, a partir de los textos originales, por un equipo, bajo la dirección de José Ángel Ubieta, con aparato crítico, comentarios y notas de la edición francesa (Desclée de Brouwer; Bilbao 1967; edición electrónica desde 1991; cuarta edición totalmente revisada en 2009). Se basan asimismo en los textos originales varias traducciones de los años siguientes, entre las que cabe citar la *Nueva Biblia española* de L. Alonso Schökel y Juan Marcos (Ediciones Cristiandad, Ma 1975, ^{2}1977), la *Biblia del peregrino* de L. Alonso Schökel (Ma 1993) y la *Edición Ecuménica* (Ma - Buenos Aires - México - Bogotá 1969).

Marciano Villanueva

ββ) *Traducciones catalanas:* La primera traducción al catalán conservada de un libro bíblico completo es el salterio traducido por Romeu Sabruguera entre 1285 y 1295. Existen varios otros salterios conservados en manuscritos de los siglos XIV y XV, uno de ellos traducido del hebreo, y unos evangelios: *Evangelis del Palau,* del siglo XV. La primera traducción completa de la Biblia al catalán que nos ha llegado se realizó mayoritariamente en el siglo XIV y se conserva en diversos manuscritos, sólo uno de ellos completo, del siglo XV. En 1478 se imprimió en Valencia la traducción de la Biblia atribuida a Bonifaci Ferrer, de la que se conserva solo un folio en Nueva York, además del texto del salterio, impreso aparte en 1480. El último texto impreso de la Biblia catalana en época medieval es el salterio de Joan Roís de Corella (Venecia, 1490). – En 1832 la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera publicó *Lo Nou Testament,* traducido por Josep Melcior Prat. En el siglo XX e inicios del XXI se han editado numerosas nuevas traducciones, tanto católicas, como protestantes y una ecuménica; a continuación se mencionan las traducciones de la Biblia completa. (1) *Traducciones católicas:* el Foment de Pietat Catalana hizo una gran difusión de traducciones bíblicas en catalán (principalmente, los evangelios), pero sólo llegó a publicar (entre 1928 y 1935) cuatro de los ocho volúmenes que estaban previstos de su traducción completa de la Biblia. Los monjes de Montserrat publicaron su monumental Biblia en 25 volúmenes entre 1926 y 1982 (faltan por publicar los evangelios de Marcos y Lucas); en 1970 publicaron una nueva traducción de la Biblia entera en un volumen de pequeño formato (en Internet desde 2006). La Fundació Bíblica Catalana publicó la Biblia en 15 volúmenes entre 1928 y 1948, y una nueva traducción en un solo volumen manual en 1968. (2) *Traducciones protestantes:* La Institució Bíblica Evangèlica de Catalunya publicó la *Bíblia del 2000,* en el año 2000, reeditada con el título de *Bíblia Evangèlica Protestant* en 2007 (en Internet desde 2004). La Trinitarian Bible Society ha publicado *La Santa Bíblia o les Santes Escriptures* en 2009. (3) *Traducciones ecuménicas: Bíblia Catalana Intercon-*

fessional (BCI) (Associació Bíblica de Catalunya, Societats Bíbliques Unides, Editorial Claret, 1993; en Internet desde 2004). Con ediciones adaptadas al balear (1994) y valenciano (1996), y diversos formatos.

Pere Casanellas

βγ) *Traducciones gallegas.* Apenas se conocen actividades medievales en este ámbito, aunque se sabe que la *Grande e general historia* de Alfonso X *el Sabio,* con su contenido bíblico (p. ej., Gn 1-31), fue traducida al gallego. En Vigo, en 1989, aparece una *A Biblia* completa de un equipo de traductores. Ya antes, en 1975, A. Valverde había editado una *Biblia dos nenos.* Existen varias traducciones parciales tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, sobre todo para las lecturas litúrgicas.

Marciano Villanueva

βδ) *Traducciones al vascuence.* La primera traducción vascuence de que se tiene noticia se remonta al s. XVI. Se trata de la versión del Nuevo Testamento al dialecto labortano realizada por el ministro calvinista Joanes de Leizarraga, hecha por encargo de Juana de Albrecht, reina de Navarra, y publicada en La Rochela en 1571. Fue el segundo libro dado a la imprenta en euskara. En el curso del siglo siguiente, el ex-capuchino Pierre d'Urte (muerto en 1700), tradujo al labortano los dos primeros libros del Antiguo Testamento, aunque la traducción no fue editada hasta finales del s. XIX y tiene un interés meramente filológico. La primera traducción católica (NT, en labortano) se debe al sacerdote Nicolás (?) Haradener (si bien algunos la atribuyen al canónigo de Bayona Maurice Harriet, 1814-1904). Aunque estaba finalizada en torno al 1740, no vio la luz pública hasta el año 1855, en una versión revisada. La primera traducción católica completa de la Biblia (*Bible Saindua,* en labortano) fue llevada a cabo, entre 1859 y 1863, por Jean Duvoisin, a instancias del príncipe Luis Luciano Bonaparte y publicada en Londres entre 1859 y 1865. Se debe al franciscano Fray Pedro de Añibarro la primera traducción en dialecto vizcaíno, que abarca los cuatro evangelios. Vistos los buenos resultados de la Biblia traducida por Duvoisin al labortano, el príncipe Bonaparte sugirió al franciscano vizcaíno José Antonio de Uriarte la traducción completa de la Biblia al guipuzcoano. Uriarte tradujo el Antiguo Testamento el año 1865 y el Nuevo Testamento dos años después. De esta traducción sólo se publicaron inicialmente los tres primeros libros del Pentateuco. La edición completa no se llevó a cabo hasta el año 1993, dentro de la publicación *Bonaparte ondareko eskuizkribuak* de la Universidad de Deusto. La siguiente edición de la Biblia completa es obra del jesuita Ramón Olabide (NT: Bilbao 1931; AT: Bilbao 1958) y en ella se recurre a una mezcla de los dialectos vascos. En 1947, Leon Leon tradujo los cuatro evangelios al dialecto navarro-labortano. En torno al año 1961, un grupo de francisca-

nos de Arantzazu tradujo los cuatro evangelios «para los guipuzcoanos y los del entorno de Guipúzcoa», en un euskara limpio y muy comprensible. En torno a los años 1960, Nicolás Ormaechea *Orixe* tradujo al guipuzcoano los cuatro evangelios. En 1961 apareció la traducción al vizcaíno del Nuevo Testamento. El sacerdote guipuzcoano Aniceto Zugasti refundió las traducciones de *Orixe* y de Kerexeta y en 1967 publicó el Nuevo Testamento en euskara guipuzcoano (reeditado en 1974). El año 1979 se publicaba la primera traducción completa de la Biblia al vizcaíno del sacerdote Jaime Kerexeta, que tomaba como base el texto castellano de la *Biblia de Jerusalén* (coordinada por José Angel Ubieta). – Como fruto del impulso proporcionado por el Vaticano II al empleo de las lenguas vernáculas en la liturgia, surgieron numeras traducciones parciales, sobre todo de textos para las lecturas dominicales. Pueden mencionarse, a título de ejemplo, las traducciones del monje benedictino Agustín Apaolaza: *Asiera* (1985), *Irteera* (1987, traducida directamente del hebreo), el evangelio de San Marcos (1990), Jesukristoren Berriona: Mateo, Markos, Lukas, Juan (1994). – Merece destacarse la edición completa de *Elizen arteko Biblia* (en euskara batúa) o Biblia ecuménica (previamente: *Elizen arteko Biblia: Itun berria* [Nuevo Testamento], primera edición en 1984, segunda en 1986) en la que participaron católicos y protestantes. Esta edición fue actualizada el año 2004. El año 2007 se editó una nueva versión adaptada al euskera labortano-bajo navarro por Marcel Etchehandy.

Sebastián García Trujillo

γ) *Traducciones francesas.* En Francia hubo a finales del s. XIII una traducción colectiva de escritos bíblicos a cargo de varios traductores y con diversos métodos (en parte composiciones poéticas y recopilaciones), conocida bajo el nombre de *De Bible Thou.* Guyart des Moulins escribió, hacia el año 1478, una *Bible historiale* (especie de paráfrasis basadas en la *Historia scholastica* de Pedro Coméstor, revisada por J. de Rély en 1487; su Nuevo Testamento fue impreso en Lyon en 1474 y la Biblia completa revisada en 1498). J. Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis) tradujo la Vulgata (impresión del Nuevo Testamento: P 1523; Biblia completa: Am 1530 ²1534). La redacción revisada por teólogos de Lovaina, entre ellos N. de Leuze, fue impresa el año 1550 y conoció numerosas reimpresiones. El teólogo reformista P. R. Olivétan publicó en Neuchâtel una traducción parcialmente basada en los textos originales (con prólogo de Calvino), conocida como la *Biblia de Ginebra* (con notas, mapas, remites y concordancias), que se impuso como la traducción protestante normativa. Los hermanos A. y L. I. le Maestre llevaron a cabo, con destino a los jansenistas, una traducción propia (NT: A 1667; AT: P 1696). En esta traducción se apoya la realizada por Ch. Crampon (Tn-P 1885

[NT]; 1894-1904 [AT]) para lectores católicos (revisada por J. Bonsirven y A. Tricot; Tn - P 1952-1960). Obtuvo una gran difusión la traducción de L. Segond (P 1874 [NT], 1880 [Biblia completa]; múltiples revisiones). Destacan, entre las numerosas traducciones del s. XX, la *Bible de la Pléiade* (de P. Dhorme, P 1956), la de la Abadía de Maredsous (B. Botte y otros, Bl 1948-1950) y la *Bible de Jésusalem* de la École Biblique de Jerusalén, bajo la dirección de R. de Vaux (P 1948-1956; revisión 1973), dotada de abundantes medios auxiliares para la comprensión, que ha obtenido general reconocimiento (múltiples revisiones y traducciones a otras lenguas: inglés, alemán, italiano, español). Después del Vaticano II surgió la obra ecuménica colectiva *Traduction oecuménique de la Bible* (P 1975, ²1988), con notas explicativas comunes y la *Bible en français courant* (P 1986).

δ) *Traducciones inglesas.* En Inglaterra se conocían, ya a partir del s. VIII, traducciones de algunas secciones de la Biblia. Existen dudas acerca de la existencia de una traducción completa de la Vulgata (la llamada *Lollard Bible,* entre 1380 y 1384), que habría sido impulsada por J. Wyclif. La publicada por M. Coverdale en 1535 en Colonia (1539: *Great Bible*) se apoya para el Nuevo Testamento en la traducción de W. Tyndale (1526; revisada en 1534). La llamada *Matthews Bible* de J. Rogers (1537) se basa en los textos de Tyndale y de Coverdale. Protestantes ingleses (W. Whittingham y A. Gilby) tradujeron y publicaron la Biblia en Ginebra (1560). Los católicos ingleses editaron su propia traducción en Douai, la *Douaie-Bible* (Nuevo Testamento: 1582; Antiguo Testamento: 1609-1610; colaboradores principales: G. Martin, W. Allen, R. Bristow; revisión a cargo de R. Challoner y F. Blyth, 1749-1772). La reina Isabel impulsó en 1603 una traducción anglicana unitaria a través de un círculo de doctos, que fue publicada el año 1611 *(King James Version)* y ejerció gran influencia espiritual debido a su excelente calidad exegética y lingüística (numerosas revisiones: *English revised Version* O 1881-1885). En Oxford y Cambridge aparecieron en 1970 la *New English Bible* completa y en 1989 la *Revised English Bible.* En 1976 se publicaba la *Good News Bible* (Lo-NY) en inglés sencillo. – Los protestantes estadounidenses llevaron a cabo el año 1901 una revisión moderna de la *King James Version* conocida como la *American Standard Version* (NY; últimas reelaboraciones: *Revised Standard Version* 1946-1952, ²1971; *New Revised Standard Version* 1990). Después del Vaticano II se publicó una edición católica de este texto, con el nombre de *Revised Standard Version, Catholic Edition* (NY 1966). En EE.UU. aparecieron, en conexión con una revisión de la Biblia de Douai, la católica *Confraternity Version* (NY 1948-69) y, mediante una nueva reelaboración, la católica *New American Bible* (Antiguo Testamento: NY 1952;

Nuevo Testamento: NY 1970 [segunda edición revisada 1987]). – La Jewish Publication Society editó en 1985 la *New Jewish Version* (reelaboración completa de la traducción judía de 1917 [Filadelfia]).

ε) *Traducciones italianas.* Se le debe al abad N. Malermi la primera traducción de la Biblia publicada en Italia (Ve 1471, a partir de la Vulgata, con frecuentes reimpresiones). La traducción, basada en los textos originales, del humanista A. Brucioli (Ve 1530-1532) fue incluida en año 1559 en el Índice a causa de sus notas. Se apoyaban, por el contrario, totalmente en la Vulgata las traducciones de los dominicos Zacheria y Marmolino de Florencia (Ve 1538). La primera traducción protestante de la Biblia completa, que revisaba el texto de A. Brucioli a la luz de los textos originales, apareció el año 1562 en Ginebra; más tarde fue desplazada por la universalmente reconocida de G. Diodati, basada en los textos originales (G 1607; reelaboración 1641; última revisión R 1924). Por parte católica obtuvo general reconocimiento en los s. XVIII y XIX la traducción de A. Martini sobre texto de la Vulgata (Tu 1769-1781). Desde comienzos del s. XIX aparecen varias traducciones católicas tanto del Nuevo Testamento como de la Biblia completa. Se le debe al Pontificio Instituto Bíblico de Roma la traducción de A. Vaccari (Fl 1958; revisión de P. Bacaccio 1961). Alcanzaron amplia difusión las traducciones de G. Riciotti (Fl 1929) y F. Nardoni (Fl 1960). En la traducción de la *Biblia Concordata* (3 vols.) de la Editorial Mondadori (Mi 1982) colaboraron católicos, protestantes, ortodoxos y judíos. Por encargo de la Conferencia Episcopal Italiana surgió la *Sacra Bibbia* (R 1971). Tiene carácter ecuménico *Parola del Signore* (R 1985).

η) *Traducciones portuguesas.* La primera edición de textos bíblicos en portugués de que se tiene noticia se remonta a una *Armonía de los evangelios,* traducida por B. de Alcabaça a partir de una *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia (Lisboa, 1495). El año 1681 se publicaba en Ámsterdam, con destino a las colonias portuguesas de las Indias Orientales, la traducción del Nuevo Testamento de Joao Ferreira de Almeida (Antiguo Testamento en Batavia, el año 1753, con la colaboración de los protestantes daneses). En esta traducción de Almeida, revisada, se basa la *Versâo Brasileira* protestante (1910-1914; nueva revisión en 1926 y de nuevo en 1951-1958, ateniéndose a los mismos principios que habían guiado la *American Standard Version*). La primera traducción católica completa de la Biblia al portugués fue la realizada por Antonio Pereria de Figueroa a partir de la Vulgata (Lisboa, 1778-1790). En 1845-1847 se publicaba en Coimbra la traducción, asimismo sobre la Vulgata, de Joaquin da Nostra Senhora (revisión de Ballester: 1916). También en el espacio lusoparlante se dejaron sentir los beneficiosos impulsos emiti-

dos por el Vaticano II. En 1955 se editaba en Brasil, bajo la dirección de H. Correia Laurini, una traducción completa basada en los textos originales. Hubo además, también en Brasil, una *Biblia Sagrada* católica (Petrópolis 1982), a partir de los textos hebreo y griego.

ζ) *Traducciones flamencas y neerlandesas.* En Flandes y en los Países Bajos hubo traducciones bíblicas de secciones sueltas (vidas de Jesús, salmos, perícopas de los evangelios) desde el s. XII. Hacia el año 1390 aparece una traducción del Antiguo Testamento y otra del Nuevo, además de algunos salmos y perícopas de cartas neotestamentarias. A comienzos del s. XV se compuso la llamada *1. Historienbibel* (a base de textos de los escritos históricos del Antiguo Testamento). Hacia 1477 se imprimió la llamada *Biblia de Delf* (Antiguo Testamento sin los salmos), hacia 1478 la *Biblia de Colonia* y la *Bibel int Corte* (Am 1513). La primera traducción completa al holandés, basada en la de Lutero, vio la luz el año 1535 (Am; J. Van Liesveldt). La traducción de la *Biblia de Lovaina* (de la Vulgata, impresa en Am 1599) gozó de común aceptación entre los católicos. La Iglesia reformada de los Países Bajos editó en 1637, en Leiden, la llamada *Staatenbijbel,* convertida en la traducción protestante normativa (numerosas revisiones; última edición A 1978). Debe señalarse también la *Biblia de Leiden* (1899-1910). Las traducciones de E. de Witte (Ut 1717) y H. Van Rhijn (Ut 1732) fueron más tarde preferentemente utilizadas por los católicos viejos. La Petrus-Canisius Gesellschaft editó la *Canisius-Bibel* (A 1929-1939) para los católicos. En 1987 apareció, por iniciativa de la Dutch Catholic y la Flemish Bible Society, una nueva traducción de los evangelios y los Hechos. Tuvo una relevancia determinante para los cristianos no católicos la *Nieuwe Vertaling* de la holandesa Bibel-Gesellschaft (A 1939 [Nuevo Testamento]; 1951-1976 [Antiguo Testamento]). Presenta una dimensión ecuménica la *Groot Nieuws Bijbel* (con secciones deuterocanónicas, Haarlem 1983).

θ) *Traducciones a lenguas europeas orientales.* En los países de Europa Oriental existen testimonios de la existencia de manuscritos prerreformistas con traducciones de la Biblia, entre otros en la Iglesia eslava, la checa y la polaca. La traducción de Cirilo y Metodio al eslavo eclesial antiguo ha sido varias veces revisada a lo largo de los siglos. Por iniciativa del arzobispo Gennadij de Novgorod se consiguió, en el año 1499, en Rusia, la primera recopilación completa de todos los libros de la Biblia en eslavo eclesial (en parte nuevas traducciones sobre el texto de la Vulgata). En 1517-1525 apareció en Praga y Vilna una traducción completa de F. Skorina, a partir de la Vulgata. Se debe al príncipe Constantino de Ostrog y al círculo de eruditos de su corte la *Biblia de Ostrog,* impresa el año 1581 (nueva traducción basada en antiguos manuscritos griegos y lati-

nos, importante revisión en 1751 en San Petersburgo: la *Biblia Elisabeth).* El Nuevo Testamento apareció por vez primera en ruso el año 1823, en San Petersburgo; la Biblia completa en Viena, en 1878 (= la *traducción sinodal*; varias revisiones. Última edición Moscú, 1976). – La primera traducción completa del Nuevo Testamento al croata, debida a A. Dálmata y St. Consul, se remonta al año 1562-1563, en alfabeto glagolítico, y a 1563 en caracteres cirílicos (Urach-Tu). Tiene un notable interés para la historia de las traducciones servo-croatas de la Biblia el trabajo de traducción de Vuk Stefanovič Karadžić (NT: V 1847; Biblia completa: Belgrado 1864-1868). En la segunda mitad del s. xx han aparecido traducciones separadas en serbio y en croata. – El luterano J. Seklucyan publicó en 1552, en Königsberg, el primer Nuevo Testamento polaco. N. Scharffenberg dio a la luz, el año 1556, una traducción polaca católica del Nuevo Testamento a partir de la Vulgata (Biblia completa el año 1561). Obtuvo la aprobación del papa Clemente VIII la traducción polaca del jesuita J. Wujek (1593: Nuevo Testamento; Biblia completa: 1599). En 1563 apareció, como obra colectiva de teólogos calvinistas, la *Biblia de Brest* (sustituida desde 1632 por la *Biblia de Danzig;* esta última, revisada con participación de los católicos, fue editada en 1881 como *Biblia de Varsovia* [nueva edición Lo 1979]). Son normativas hoy, por parte protestante, la traducción completa dirigida por J. Szeruda y A. Wantula (Var 1975) y, por parte católica, la *Biblia del Milenio,* editada por los benedictinos del convento de Tyniec de Cracovia (Posen 1965; revisión 1972). – Se publicaron en esloveno, en 1582, el Nuevo Testamento de P. Truber y, en 1584, la Biblia completa de G. Dalmatin. Tras la dominación turca, J. Japel, B. Kumerday y otros lanzaron, a partir de la Vulgata, una edición eslovena de la Biblia (Lubliana, 1784-1805). Con el apoyo de la *Bible de Jérusalem* vio la luz una nueva traducción (Lubliana 1959-61, reelaboración ecuménica 1974). – En la época de J. Hus estaba traducida al checo toda la Biblia, aunque en traducciones parciales, que el propio Hus comprobó y revisó (en 1406 el Nuevo Testamento; en 1413-1414 el Antiguo y el Nuevo Testamento). En 1475 se lanzó la primera edición impresa checa del Nuevo Testamento, y el año 1488 la Biblia completa. En la nueva y excelente nueva traducción del Nuevo Testamento de J. Blahoslav (1564) tuvo su base de partida la *Biblia de Kralitz* (1579-1593; con apócrifos y comentarios, nueva edición revisada por J. Ružička: *Biblia del Jubileo,* Praga 1863). También en Praga se editó en 1979 una nueva traducción ecuménica de la *Biblia de Kralitz.*

ι) Merecen asimismo una mención las *traducciones al yiddish* a cargo de traductores judíos. Las primeras traducciones completas aparecieron en Amsterdam (1676-1678: Jokutiel ben Isaac Blitz; 1679: Joseph ben Aaron

Alexander). La Sociedad Bíblica Británica editó, en 1898, una nueva traducción del Antiguo Testamento al yiddish de M. S. Bergmann.

d) Nuevas perspectivas. La orientación ecuménica del Vaticano II se remitía a la Biblia como posesión compartida por todas las Iglesias cristianas e invitaba a los católicos a colaborar con las restantes confesiones cristianas en la tarea de traducción y difusión de la Sagrada Escritura (DV 22). El Secretariado para la Unidad de los Cristianos de Roma organizó con esta finalidad una sección específica dirigida a la promoción de las traducciones y la difusión de la Biblia. El cardenal Bea, presidente del Secretariado, propuso la creación de la World Catholic Federation for the Biblical Apostolat, uno de cuyos objetivos sería la colaboración con las restantes sociedades bíblicas del mundo agrupadas en torno a las United Bible Societies. Para la labor de cooperación ecuménica, el mencionado Secretariado para la unidad publicó en Pentecostés de 1968, junto con las United Bible Societies, los *Guiding Principles for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible.* Se establecía en ellos que los llamados escritos deuterocanónicos (apócrifos) fueran insertados en las ediciones comunes de la Biblia como anexo, a continuación del canon hebreo. Informan regularmente sobre la cooperación a nivel mundial en la traducción de la Biblia el *Bulletin of the United Bible Societies (World Annual Report)* y la revista *Bible Translator (BiTr).* Son también instructivas las informaciones globales publicadas sin secuencia fija por la Federación Bíblica Católica acerca de las traducciones católicas de la Biblia en países de misión en el pasado y el presente.

◆ Bibliografía: (↗ 6. Ediciones de la Biblia). JE, 3, págs. 154-162; JL 1, págs. 1006-1015; RGG[3], 1, págs. 1193-1224; EJ 4, págs. 841-889 (bibliografía); TRE 6, págs. 228-299 (bibliografía); EKL[3] 1, págs. 478-489; AncBD 6, págs. 814-852. *The Cambridge History of the Bible,* vol. 3, C 1963; E. A. Nida y C. R. Taber, *Theorie und Praxis des Übersetzens,* St 1969; W. Schwarz, *Schriften zur Bibel-Übersetzung und mittelalterlichen Übersetzungstheorie,* dir. por H. Reinitzer, H 1985; Ph. C. Steine (dir.), *Bible translation and the spread of the Church: The last 200 Years,* Le 1990; W. Walden, *Guide to the Bible Translation,* Boston 1991; W. H. Worth (dir.), *Bible Translations,* NY 1992; P. Rijks, *A Guide to catholic Bible translations,* St[2] 1993.
◆ *Para el punto* cαα: W. Walther, *Die deutsche Bibel-Übersetzung des Mittelalters,* Bg 1989-1992; H. Volz, *Bibel und Bibel-Druck in Deutschland in 15. und 16. Jahrhundert,* Mg 1960; P. H. Vogel, *Die deutsche Bibel-Drucke: Die Bibel in Deutschalnd,* St 1965, págs. 251-308; L. Lentner, *Volkssprache und Sakralsprache,* V 1964; A. Stedje, *Die Nürnberger Historien-Bibel,* H 1968; J. Eichhoff y J. Rauch (dir.), *Der Heiland* (WdF 321),

Da 1973; O. Erdmann y L. Wolff (dirs.), *Otfried von Weissenburg,* Tu 1973; H. de Boor y R. Newald, *Geschichte der deutschen Literatur* I, 1960, págs. 52-65; 74-94; II, 1962, págs. 377-389; III, 1962, págs. 482-520; W. Eichenberger y H. Wendland, *Deutsche Bibeln vor Luther,* H 1977; F. Tschirch, *1200 Jahre deutschen Sprache,* B 1985; H. Reinitzer (dir.), *Deutsche Bibel- Übersetzungen des Mittelalters,* Be 1991 • *Para el punto cαβ:* J. J. Mezger, *Geschichte der deutschen Bibel-Übersetzungen in der schweizerisch-reformierten Kirche,* Bs 1876; P. H. Vogel, *Evangelische und freikirchirchliche Übersetzungen im 19. Jh. in Deutschland: Die Bibel in der Welt,* St 1962, págs. 53-69; E. Fascher, *Luthers Bibel-Übersetzungen im Wandel der Zeiten,* B 1968; E. Arndt, *Luthers Bibel-Übersetzung und ihre Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Sprache: Weltwirkung der Reformation,* vol. 2, B 1969, págs. 416-424; H. Hanh, *Luthers Übersetzungsweise im Septembertestament von 1522,* H 1972; B. Köster, *Die Luther-Bibel im frühen Pietismus,* Bielefeld 1984; S. Meurer (dir.), *Die neue Luthers-Bibel,* St 1985; T. Himmighöfer, *Die Neustadter Bibel von 1587/88, die 1. reformierte Bibel.-Ausgabe Deutchlands,* Speyer 1986; H. Volz, *Martin Luthers deutsche Bibel,* H 1978; H. Gelhaus, *Der Streit um Luthers Bibel-Verdeutschung im 16./17. Jahrhundert,* 2 vols., Tu 1988; D. C. Steinmetz (dir.), *The Bible in the 16th century,* Durham-Lo 1990 • *Para el punto cαγ:* S. Brügger, *Die deutsche Bibel-Übersetzungen des 20. Jh. im sprachwissenschaftlichen Vergleich,* Be 1983; O. Knoch, *Die Prinzipien der deutschen EÜ: Bibel in jüdischen und christlichen Tradition. FS J. Maier,* Bn 1993, págs. 325-344. • *Para el punto β:* A. Lazar, *Versiones biblicae in idiomate ladino factae post expulsionem ex Hispania,* Jr 1968; J. Alonso Díaz, «La versión española de la Biblia del protestante Casiodoro de la Reyna», CuBí 27 (1970), págs. 277s.; A. Araujo, «La Biblia del Oso, traducida por Casiodoro de la Reyna y publicada en Basilea en 1569», CuBí 27 (1970), 282s.; J. M. Verd, «Las Biblias romanceadas», *Sefarad* 31 (1971), págs. 119-146; L. Alonso Schökel, «A Catholic Translation in Contemporary Spanish», BiTr 11 (1971), págs. 38-44; G. Graciunescu «Tradición Hispánica en la Universidad de Jerusalén (La Biblia en ladino)», *Arbor* 78 (1971), págs. 507s.; E. Fernández Fernández, «Las Biblias castellanas en el exilio», RET (1977), págs. 221s; R. Díaz Carbonell, «Balanç de l'activitat bíblica a Catalunya 1960-1969», *Questions de vida cristiana,* 50 (1970), págs. 94s.; R. Martínez López, *Edición, introducción lingüística, notas y vocabulario (General Estoria),* Oviedo 1963; G. Lacombe, *Les traductions basques de St. Matthieu (de 1858 à 1869),* Eusko Jakintza, 1947, págs. 289s.; F. Etxebarria, «Osokeraj. Labide'ren garatzarrek», *Eusko Go-*

goa 9 (1958), págs. 486-494; P. LAFITTE, *Autour de la Bible traduite en basque par le père Olabide,* Bayona 1959; J. L. ZURUTUZA, *Joanesen aritzpean. Biblia euskeraz (Bajo la sombra de Juan. Biblia en euskera),* Aránzazu 59 (1979), págs. 272s: J. O'CALLAGAN, *El Nuevo Testamento en las versiones españolas,* R 1982; J. M. ZABALETA y S. GARCÍA TRUJILLO, *Euskarazko Biblia,* Bilbao 1999. • *Para el punto* γ: S. BERGER, *La Bible Française au Moyen-Age,* P 1984; W. J. VON EYS, *Bibliographie des Bibles et des Nouveaux Testaments en langue française des XV[e] et XVI[e] siècles,* G 1900-1901; P. M. BOGAERT, «Les versions françaises de la Bible au XVI[e] siècle, sources de controverse et symbols d'unité», en *Les religions facteurs de paix, facteurs de guerre,* Lv 1979; ÍDEM, «Adaptations et versions de la Bible en prose (Langue d'oïl)», en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques medievales,* Lv 1982, págs. 259-277; B. TH. THOMAS, *Bibliography of French Bibles* (siglos XV y XVI), G 1983; E. A. NIDA, «Some Contemporary Translations in French», BITR 9 (1957), págs. 151-161. • *Para el punto* δ: E. ROBERTON, *The New Translations of the Bible,* Lo 1959; F. F. BRUCE, *History of the Bible in English,* NY-O [3]1978; J. REUMANN, *Four Centuries of the English Bible,* Fi 1961; S. KUBO y W. SPECHT, *So many versions? 20[th] Century English Versions of the Bible,* Grand Rapids-Zondervan [2]1983; R. PURKIS, *The English Bible and its Origins,* Chichester 1988; E. S. FRERICHS (dir.), *The Bible and the Bibles in America,* Atlanta 1988; H. M. ORLINSKI y R. G. BRATCHER, *A History of the Bible translations and the North American contribution,* Atlanta 1991. • *Para el punto* ε: P. H. VOGEL, «Italienische Bibel-Ausgaben», *Bibel in der Welt 3,* St 1960, págs. 67-71; K. FORSTER, *Vernacular Scriptures in Italy: The Cambridge History of the Bible,* vol. 2, C 1969, págs. 452-465; C. BUZZETTI, «La Bibbia italiana», RIVBI 32 (1984), págs. 253-259; E. CAMPI, «La Bibbia in Italia», *Protestantesimo* 48 (1993), págs. 321ss.; L. PAGANELLI, «Traduzioni italiane del Nuovo Testamento», RIVBI (1983), págs. 435-448. • *Para el punto* η: J. SCHMID, ZKT 82 (1960), págs. 305-306. • *Para el punto* ζ: C. C. BRUJIN, *De Staatenbijbel en zijn vorgangers,* Le 1937; J. J. KIJNE y F. VISER, *Die Nieuwe Vertaling,* A 1952; W. Grossouw, «A new catholic version in Ducht», BITR 12 (1961), págs. 14-20; W. POORMAN, *Bijbel en Prent. I: Boekzaal van de Nederlandse Bijbels,* Gravenhage 1983. • *Para el punto* θ: E. BRYNER, «Bible Translations in Russia», BITR 25 (1974), págs. 318-331; J. NARZYNSKI, «Zur Geschichte der polnischen Bibel», *Die Bibel in der Welt* 10 (1967), págs. 29-64; R. VORNDRAN, *Südslavische Reformationsdrucke in der Universitätsbibliothek Tübingen,* Tu 1977; M. I. RIZHSKY, *Istoriya perevodov Biblii v Roíz,* Nobosibirsk 1978. • *Para el punto d:* R. KAS-

SÜHLKE, «Probleme und Stand der Bibel-Übersetzungen in Europa heute», *Bibel in der Welt* 13 (1971), págs. 80-106; United Bible Societies, *Guiding Principles für Interconfessional Cooperation in Traslating the Bible,* Lo 1969; S. MEURER (dir.), *Eine Bibel viele Übersetzungen,* St 1978; W. A. SMALLEY, *Translation as Mission: Bible Translations in the modern Missionary Movement,* Macon (Georgia) 1992.

Otto B. Knoch/Klaus Scholtissek

d) Traducciones contemporáneas a lenguas no europeas. Nota previa: La historia de las traducciones de la Biblia a lenguas extraeuropeas presupone y tiene como punto de partida la historia de los movimientos misioneros modernos y contemporáneos. Entre los objetivos y los problemas de la labor misionera se incluyen los esfuerzos desplegados para traducir la Biblia o secciones de la misma a las lenguas de los correspondientes países. En las líneas que siguen sólo podrán proporcionarse algunas indicaciones, sobre todo teniendo en cuenta que la concepción sistemática y la documentación científica de la historia de las traducciones bíblicas en los países de misión sigue siendo todavía hoy día una asignatura pendiente.

α) *Traducciones bíblicas católicas en los países de misión.* αα) *Evolución.* Puede rastrearse en el tiempo hasta los comienzos del s. XVI la labor de traducción de los textos bíblicos a las lenguas de los países evangelizados. Por razones de historia de la cultura, Asia Oriental presenta un primer centro de gravedad. Se le atribuye al misionero franciscano Juan de Montecorvino la traducción, ya en el s. XIV, de los evangelios y los salmos al mogol. Los misioneros portugueses llegaron a la India el año 1498. Desde 1542 desarrolló Francisco Javier su actividad en las regiones meridionales del subcontinente, donde tradujo al tamil las principales oraciones cristianas y los diez mandamientos. El año 1549 pasó a Japón y promovió la traducción del *Evangelio de Mateo* al japonés. Siguieron otras secciones del Nuevo Testamento cuyos manuscritos no se han conservado. De hecho, las traducciones a las lenguas de estos países suscitaron algunas controversias. En China, la cuestión de la traducción bíblica estuvo vinculada en el s. XVII a la problemática de la «disputa de los ritos». Más adelante, Propaganda Fide de Roma reclamó para sí la competencia de inspección de las traducciones de la Biblia y la difusión de la literatura bíblica y pastoral. En el s. XIX surgieron numerosas sociedades o institutos misioneros que se proponían como finalidad la colaboración en el ámbito de las traducciones bíblicas. Aquellos esfuerzos han sido impulsados y favorecidos en los congresos misionales internacionales desde 1922 (Utrecht) y en las «Semaines de Missionologie» celebradas en Lovaina desde 1923.

Los diferentes esfuerzos, prolongados a lo largo de varios siglos, han

desembocado en un gran número de traducciones de textos bíblicos, con fines escolares, catequéticos, litúrgicos y pastorales en cientos de lenguas y dialectos. Al principio, los misioneros traducían casi siempre los textos bíblicos necesarios para la celebración de la misa y los servicios litúrgicos, como los Evangelios y las Cartas. Se añadieron luego y se difundieron narraciones bíblicas de carácter popular, sobre todo de la vida de Jesús, la historia de la pasión y algunos relatos del Antiguo Testamento. Se han perdido numerosos manuscritos de traducciones locales y regionales a consecuencia de las guerras, las persecuciones y las rivalidades. Aún no se ha llevado a cabo la tarea de una valoración crítica de la masa de los manuscritos y las ediciones conservados en los archivos y los legados de las sociedades misioneras. Con el propósito de rellenar lagunas, se fundó en Roma, el 5 de abril de 1969, por iniciativa del cardenal Bea, la World Catholic Federation for the Biblical Apostolat (WCFBA) para clasificar y coordinar a nivel mundial los proyectos de traducciones y de difusión de la Biblia, en estrecha colaboración con las United Bible Societies (UBS), agrupadas desde el año 1946, y con los Wycliffe Bible Translators, fundados el año 1934. – αβ) *Las traducciones bíblicas – Una panorámica provisional.* No puede ofrecerse aquí una enumeración completa por continentes y países, con su correspondiente secuencia cronológica, de las traducciones bíblicas. Deberemos contentarnos con una primera visión representativa, articulada por continentes. – (1) *África.* Son escasos los testimonios conservados acerca de las actividades misioneras de los siglos XVI y XVII en este campo, por ejemplo, en Etiopía, la traducción del Nuevo Testamento al ge'ez del P. Gualthieri, en 1547. En los siglos XVIII y XIX sólo se traducían las lecturas dominicales, algunos relatos bíblicos y algunas secciones específicas, por ejemplo, en Egipto, en 1744, los salmos y Gn-Tob al árabe a cargo de Raphael Tuki. A partir de 1920, abundan las traducciones de determinados libros y, desde 1970, progresan a buen ritmo los trabajos de colaboración ecuménica. Sólo desde 1980 existen traducciones completas de la Biblia a lenguas africanas, todas ellas ecuménicas. Un país como Camerún, con 271 lenguas, cuenta con una traducción completa sólo en una de ellas, concretamente en ewondo. En Namibia, en cambio, existen cuatro en traducción ecuménica, a saber, en kwangali, ndonga, herero y thimbukushu. – (2) *América:* Dado que en España, hasta el s. XII, el idioma de la literatura escrita fue el latín y que el año 1223 Jaime I el Conquistador, rey de Aragón, prohibió la posesión de biblias en lengua popular, también la misión colonial española se vio sujeta a reglas muy estrictas en el ámbito de las traducciones a las lenguas indígenas. El segundo concilio de México de 1565 prohibió entregar a los indios citas o secciones de la Sagrada Escritura.

En 1576 el tema de las traducciones pasó a ser competencia de la Inquisición y como, a pesar de las prohibiciones, corrían entre la población nativa textos bíblicos, el año 1578 se ordenó la incautación de todos ellos. Contra esta disposición elevó su protesta el primer obispo de México, Juan de Zumárraga, que fomentó el acceso a la Biblia entre los fieles y la lectura de la Biblia entre los laicos. En Bolivia se publicó el año 1612 una *Vida de Jesús* del jesuita L. Bertini, en aymara. En 1986 apareció una Biblia ecuménica para la población boliviana. En Canadá se editaron en el s. XIX más de 20 «Vidas de Jesús» en algonquín, chinook, chipewa, cri, hurón, inuktitut para los esquimales, iroqueses, maskegon, micmac, mohawk, montaqués, nipissing, squamish. En México vio la luz, el año 1833, el *Evangelio de Lucas* en azteca y en 1865 en maya yucateño. El año 1863 se publicaron en Surinam, en sranantongo, las lecturas bíblicas dominicales. En Estados Unidos aparecieron en los siglos XIX-XX numerosas historias ilustradas en lenguas indígenas. – (3) *Asia.* En China, el jesuita P. Longobardi (1556-1654) trabajó en una traducción completa de la Biblia para la que el año 1615 concedió la Inquisición el *nihil obstat.* Del Nuevo Testamento de J. Basset (1662-1707) sólo existe el manuscrito, pues nunca llegó a imprimirse. Las lecturas dominicales del jesuita Joseph Moyriac de Mailla en 1640 se convirtieron en uno de los libros preferidos para la lectura familiar. Louis de Poirat (1735-1814) llevó a cabo una traducción completa de la Biblia en 34 volúmenes, pero no consiguió el permiso de impresión de Propaganda Fide. La primera impresión del Nuevo Testamento en lengua clásica escrita apareció en 1949, por obra del jesuita Georg Litvanyi. En 1960 se publicó en Hong Kong, y en 1990 en Pekín, la Biblia del Studium Biblicum Franciscanum. En la India había ya en 1612 una «Vida de Jesús» del jesuita Costanzo Beschi en tamil y en 1616 una selección de textos bíblicos de Thomas Stephens en marathi; en 1728 una «Vida de Jesús» de Ernst Hansxleden SJ, en malayalam. Existe un *Evangelio de Mateo* manuscrito en indostánico de Cassiano Beligatti (1708-1785). En 1864 apareció el Nuevo Testamento en urdu de Anastasius Hartmann; en 1925, la Biblia en cinco tomos en Lahore. El año 1868, André Fourmont CSC publicó las lecturas dominicales en bengalí y en 1906 Santino Torreggia, una armonía de los evangelios, también en bengalí; en 1984, el jesuita C. Mignon publicaba el Nuevo Testamento y los salmos. En 1981 se editó la Biblia en gujarathi; en 1965 en hindú, a cargo de Stanislav Wald SVD; la Biblia ecuménica en marathi en 1988; en nepalí, en 1975; en oriya en 1989; en malayalam en 1969, la de Thomas Moothedan; en 1981 la Biblia del Pastoral Centre Cochin; en 1978 un Nuevo Testamento basado en la peshitta (para los cristianos sirio-malabares dependientes del patriarcado de Antioquía). El Nuevo Testamento en

tamil apareció en 1857 y en esta misma lengua, en 1880, el Nuevo Testamento de John Trincal, en 1904 la Biblia de Hugues Bottero, en 1990 una Biblia ecuménica. En Japón, el samurai Yahiro tradujo en 1549, a instancias de Francisco Javier, el *Evangelio de Mateo.* Hasta el año 1880 no se reactivaron las traducciones bíblicas. En 1910 apareció el Nuevo Testamento de Émile Raquet, en 1959 el texto estándar católico, que alcanzó 17 ediciones. En 1958-1991 el Studium Biblicum Franciscanum tradujo la Biblia, bajo la dirección de Bernardin Schneider OFM. En 1987 se aprobó una Biblia ecuménica. En Camboya apareció en 1994 el Nuevo Testamento de François Pouchaud en jmer. En Filipinas circularon en los siglos XVII y XVIII numerosos poemas, juegos o misterios de la Pasión y «Vidas de Jesús» populares. El año 1679 Dionisio Suárez publicó las lecturas dominicales. Hubo una Biblia ecuménica en bical en 1992 y en cebú en 1955. La Biblia pastoral de Oscar Camomot vio la luz el año 1992; en 1962, en tagalo, la de José Abriol, y en 1980 una Biblia ecuménica en tagalo. En Tailandia, Louis Laneau tradujo el año 1685 al tahi el *Evangelio de Lucas,* cuyo manuscrito se conserva en París. Existen asimismo en thai las lecturas dominicales de Jean-Louis Vey en 1905, en 2 vols. y en 1986 la Biblia. En Sri Lanka (Ceilán), el oratoriano Jacome Gonzalvez (1676-1742) compuso numerosas obras en cingalés y tamil, en particular una *«historia bíblica»* en 2 vols. en 1712, sermones sobre la pasión de Jesús en 1725 y lecturas dominicales con comentarios en 1730, con numerosas ediciones. En 1890 se editó el Nuevo Testamento de Constant Chounavel OMI y finalmente la Biblia ecuménica en 1983. – En Vietnam, el *Diccionario* publicado en 1651 por Alexander de Rhodes SJ (1591-1660) fue la base de todas las traducciones bíblicas. En 1878 se publicó una *Armonía de los evangelios* de Théophane Vénard, en 1904 las lecturas dominicales de Pierre Retard, en 1909-1916 la Biblia en 4 tomos de Albert Schicklin en latín y vietnamita y en 1919 también con texto francés, en 1967 la Biblia de Gérard Gagnon (CSsR) y en 1989 la Biblia del cardenal Joseph Trinh Van Can. (4) *Oceanía-Pacífico.* En 1853 vio la luz el *Evangelio de Mateo* en hawaiano, en 1874 un Mt marquesí, en 1906 el Nuevo Testamento de Pierre Chaulet, en 1889 el Nuevo Testamento en tahitiano. A partir de 1920 existen lecturas dominicales en varias lenguas en Papua-Nueva Guinea, el Nuevo Testamento en dobu en 1986, la Biblia en gunantua en 1983, la Biblia en tok pisin en 1989, la Biblia en kiribati en 1993.

β) *Traducciones bíblicas de los misioneros protestantes.* Ya desde el siglo XVII, y con mayor intensidad en el XVIII, también las Iglesias protestantes desplegaron una firme actividad misionera, impulsada en parte por el pietismo. Se le debe a J. Eliot (1604-1690), párroco congregacionista, la primera traducción protes-

tante de la Biblia completa para la misión india de Massachusetts. La primera Biblia protestante misionera en Asia fue obra del pietista luterano Bartholomäus Ziegelbach, en 1708ss., en tamil, aunque apoyándose en precedentes trabajos católicos. La Comunidad de Hermanos Moravos desarrolló, a partir de 1730, una labor misionera de alcance mundial. William Carey (1761-1834) fundó en 1792 la Baptist Missionary Society e imprimió en Serampore (Bengala), entre 1793 y 1834, más de 40 traducciones de la Biblia o de secciones de la misma. La misión colonial inglesa consiguió poner en pie, a partir de 1814, misiones baptistas en Norteamérica. En 1815 se estableció la misión de Basilea, en 1836 la misión de Leipzig. El primer Congreso protestante misionero mundial de Edimburgo en 1910 y la creación del Consejo Internacional de las Misiones en 1921 fueron hitos importantes en el camino de la promoción y la coordinación de las traducciones bíblicas. Cuando, a partir de 1946, las Sociedades bíblicas protestantes se agruparon para constituir la United Bible Societies (UBS), fueron estas últimas las que asumieron la labor de creación y dirección de la estadística oficial de las traducciones de la Biblia. Por lo demás, la estadística anualmente publicada por UBS sólo ofrece información sobre las publicaciones protestantes y ecuménicas del s. XX. – Según las últimas estadísticas de traducciones bíblicas presentadas por las UBS, en el cambio de milenio se contabilizaba un total de cerca de 3.000 lenguas; en 2.062 de ellas existen traducciones de algunas secciones bíblicas, en 337 hay traducciones completas, en 799 sólo del Nuevo Testamento. En África hay traducciones totales o parciales en 587 lenguas, en Asia en 513, en Australia-Pacífico en 341, en Europa en 189, en América Latina en 358 y en América del Norte en 71. A ellas se suman tres traducciones en lenguas internacionales artificiales, como el esperanto. De estos datos se desprende que la Biblia es el libro de mayor difusión universal y que tiene acceso a él la mayor parte de la población de la Tierra.

◆ Bibliografía: TRE 6, págs. 299-311. • J. GARNIER, *Chinese Versions of the Bible,* Shanghai 1934; H. CIESLIK, «Bibel in der katholischen Weltmission», NZM 16 (1960); UNITED BIBEL SOCIETIES, *Guiding Principles for Interconfessional Cooperation,* Lo 1968; W. M. ABBOT, *Roman Catholics and the Bible Societies,* R 1970; E. NORTH, *The book of a thousand tongues,* NY-Lo 1938; ÍDEM, *Scriptures of the World: a compilation of 1603 languages in which at least one book of the Bible has been published,* St 1976; P. G. MÜLLER, *Die r.k.B.-Bewegung und ihre Vorgeschichte: Bis an die Grenzen der Erde. Ökumenische Erfahrungen mit der Bibel,* dir. por T. BERGER y E. GELDBACH (Ökumene Konkret 1), Z-Nk 1992; P. RIJK, *A Guide to Catholic Bible Translations,* 4 vols., St 1986-1994. • Ofrecen información permanen-

te sobre nuevos proyectos de traducciones a lenguas extranjeras los *Boletines* de World Translations Progress, Lo 1977ss. y *Dei Verbum*, St 1984ss.

Paul-Gerhard Müller

Biblos

(Acádico *gubla*, «montaña», «roca», «arrecife»; en semita occidental *ğebāl*, en egipcio *kpn[w]*, en griego Βίβλος, hoy *Ğebēl*, ciudad costera fenicia, 30 km al norte de Beirut). El topónimo griego nació como consecuencia de un desplazamiento fonético, o tal vez se atiene al préstamo egipcio para designar la corteza del tallo del papiro con el que se fabricaba el «papel». Βύβλος llegó a transformarse en el vocablo griego para el concepto de «libro» (o respectivamente «Biblia»). La ciudad mantuvo activas relaciones comerciales con Egipto (hacia donde exportaba madera y productos metálicos manufacturados) y aparece frecuentemente mencionada en fuentes egipcias (textos de maldición; 60 cartas de Rib-Addi de Biblos en ↗ Amarna; narración de Wen Amun). Existen importantes testimonios escritos antiguos, entre ellos la inscripción en alfabeto temprano del sarcófago de Ajirán (h. 1000 a.C.). En el Antiguo Testamento sólo la mencionan Jos 13,5 y Ez 27,9 (la tradición textual de 1 Re 5,32 es insegura). – En el s. XII a.C. cayó bajo la influencia de los Pueblos del Mar. Desde 866 a.C. fue tributaria de Asiria. Conservó el estatus de ciudad-Estado bajo el dominio persa y también más tarde bajo los seléucidas y los romanos. Allí residió, en la época de Adriano, el escritor Filón de Biblos. – El asentamiento estuvo habitado desde el V milenio, fue importante centro comercial y religioso y conoció su época de florecimiento en los milenios III-II. Contaba con un recinto amurallado, con templo de la Baalat de Gebal (época del Bronce antiguo), el llamado templo obelisco de Rešep e inicio de las tumbas reales (Bronce medio).

◆ **Bibliografía:** RLA 3, 673ss. (B. Hrouda y W. Röllig); LÄ 1, págs. 889ss. (W. Helck); BRL, págs. 53s. (H. Weippert); NBLex 1, págs. 359s. (M. Görg); R. Hachmann, OBO 123 (1993), págs. 9-19; G. Pettinato, *Le città fenicie e Byblos in particolare nella documentazione epigrafica di Ebla*, en *Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici I*, R 1983, págs. 107-118; H. Limet, «Les relations entre Mari et la côte méditerranéenne sous le règne de Zimri-Lim«, St Phoen 3 (1985), págs. 13-20; P. Swiggers, «Byblos dans les lettres d'El Amarna: lumières sur des relations obscures«, St Phoen 3 (1985), págs. 45-48 (con bibliografía).

Robert Wenning

Bienaventuranza

Se entiende bajo este concepto (latín *beatitudo*) el «estado de plenitud

total y consumada del hombre en todas sus dimensiones» (Wolfgang Beinert). En el Antiguo Testamento, el término μακάριος alude a la plenitud existencial, ya sea material o espiritual. (Si 25,8; Sab 2,16) y sólo en contadas ocasiones tiene carácter escatológico (Sal 72,17; 4 Mac 6,11). Su contenido exacto en cada circunstancia debe deducirse a partir de sus conexiones con la ↗ vida, la ↗ resurrección, el ↗ cielo. En las concepciones acerca del Más Allá, que nunca faltan del todo, pero que son siempre imprecisas, de una reunión con los antepasados (Gn 25,8.17; Nm 20,24; 1 Re 1,21) o de una existencia como sombras en el *seol* (sin conexión con bienes salvíficos ni con Yahveh, ↗ mundo subterráneo), se llega, tras un proceso de distanciamiento frente a la concepción de la retribución terrena y de profundización del monoteísmo, a la fe en Yahveh como donador de vida (Sal 16,13; 73,23-28) que trasciende la existencia terrena (Is 25,8; 26,19), si bien en una fase intermedia (irania) se deja sentir la influencia de ideas acerca de un retorno de los difuntos a la vida de acá (Ez 37,1-14; Is 29,19). La idea de una existencia ulterior alcanza cierto punto de apoyo en la zona de influencia del pensamiento helenista sobre la inmortalidad del ↗ alma (Sab 3,1), aunque conservando siempre la imagen unitaria del hombre. A ella se le asocia la convicción de la resurrección de los muertos (Sab 3,7), con un doble desenlace para los impíos y para los justos (Dn 12,2s.), con la «hermosísima recompensa» (2 Mac 12,45) para los segundos, mientras que el *seol* es entendido como un lugar de castigo (Sab 4,19ss.). La esperanza de la resurrección, especialmente vinculada la tradición de ↗ Henoc (cf. Gn 5,24; 2 Re 2,1-18; Si 44,16), empalma en la ↗ apocalíptica con la concepción del ↗ paraíso (Is 11,6-9; Henet 25,4s. y otros), pero también con la aceptación de diferentes espacios en el *seol* para justos y pecadores. Así pues, las heterogéneas concepciones sobre la bienaventuranza no alcanzan el nivel de unidad, tal como evidencian las disensiones en este punto entre los ↗ saduceos y los ↗ fariseos (Mc 12,27 par.; Hch 23,8).

En la proclamación del reino de Dios de Jesús (Mt 5,3-12; Lc 6,20-26), la promesa de la bienaventuranza determina ya el presente. Es cierto que para su descripción se recurre todavía a rasgos del judaísmo temprano, como ↗ parusía, seno de Abrahán, ↗ mundo subterráneo (Lc 16,19-31; 23,43), pero su meta se sitúa en la participación en la ↗ vida eterna de Dios (Mt 18,8). Según Jn, esta vida, recibida a través de Cristo (5,26; 1 Jn 1,2), está presente ya ahora, mientras que en Pablo se orienta con más determinación a la aparición de Cristo en su gloria (Col 3,3s.), y se alcanza en la ↗ resurrección de Cristo (Jn 11,25; 1 Cor 15,20ss.), que es el fundamento de la resurrección universal. En la venida de Cristo, los que le pertenecen (1 Cor 15,23) se mudarán a una nueva vida en la que también quedará incluido el cuerpo

transformado (1 Cor 15,42-50). La concepción judía de una continuación o prolongación de la existencia terrena aparece ya remodelada en los sinópticos en un «ser como los ángeles del cielo» (Mc 12,25 par.). El carácter gozoso expresado a través de las imágenes bíblicas del banquete real (Mt 22,1ss.; cf. Ap 19,7) es sustituido en Pablo por un sobrio «estar junto al Señor» (2 Cor 5,8). Pero aparece ya también la concepción teológica de la ↗ visión de Dios como el enunciado más elevado y más profundo sobre la bienaventuranza (1 Jn 3,2s.; 1 Cor 13,12).

◆ Bibliografía: HDG 4/7a-d (B. DALEY, L. OTT, E. KUNZ, PH. SCHÄFER, J. ESCRIBANO-ALBERCA); J. DUPONT, *Les béatitudes* I, *Le problème littéraire,* P [2]1969; II, *La bonne nouvelle,* P [2]1969; III, *Les évangélistes,* P [2]1973; G. STRECKER, «Les macarismes du discours sur la montagne», en M. DIDIER (dir.), *L'Évangile selon Matthieu,* Gembloux 1972, págs. 185-208; G. LOHFINK, *El sermón de la montaña, ¿para quién?,* Ba 1989.

Leo Scheffczyk

BITINIA

Región del noroeste de Asia Menor, reino helenista entre el 297 y el 74 a.C., desde el 63 a.C. provincia romana junto con el Ponto, cuyo gobernador, Plinio el Joven, informaba el año 112 d.C. al emperador Trajano de la existencia de numerosos cristianos cuyas creencias producían la impresión de *superstitio prava, immodica.* Según 1 Pe 1,1; 5,12 tal vez Pedro encomendó a Silvano (↗ Silas) la evangelización de este territorio. Relatos posteriores presentan al apóstol ↗ Andrés desempeñando actividades misioneras en estas regiones. A Pablo, el Espíritu de Jesús le impidió la visita a Bitinia (Hch 16,7).

◆ Bibliografía: PRE 3, págs. 507-539; V. SCHULTZE, *Altchristl. Städte,* II. *Kleinasien,* vol. 1, Gt 1922, págs. 237-346.

Friedrich Hild

BLASFEMIA

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. JUDAÍSMO. 3. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

El caso de la blasfemia es analizado ejemplarmente mediante la narración (postexílica) de un incidente concreto en Lv 24,10-16, con la consecuencia final radical de que deberá ser lapidado todo aquel (sea extranjero o nativo) que blasfeme, es decir, «que profane el nombre del Señor». En sentido amplio, puede ser entendida y prohibida como blasfemia toda trasgresión de los dos primeros mandamientos del decálogo (Éx 20,3-7; Dt 5,7-10).

2. JUDAÍSMO

En los LXX se utilizan diversos términos para el concepto de blasfemia, dado que tampoco el original hebreo tiene un vocablo propio y específico constante. La radical griega

blasphem acabó por convertirse –a diferencia de otros sinónimos– en el concepto religioso central, que encierra en sí una referencia última a Dios. Como continuación de Lv 24,10-16, en el posterior derecho penal de la Mishná (Sanedrín) sólo se considera trasgresión merecedora de la pena capital la pronunciación injuriosa del nombre de Dios.

3. Nuevo Testamento

La blasfemia puede estar directamente dirigida contra Dios (Ap 13,6; 16,11.21; Hch 6,11), contra el nombre de Dios (Rom 2,24) y contra la palabra de Dios (Tit 2,5). También puede blasfemarse contra la fe postpascual en Cristo y contra sus divulgadores (1 Tim 1,13; 1 Cor 4,13; Hch 13,45; 18,6; 1 Pe 4,4; Ap 2,9). No tienen una interpretación clara e inequívoca los pasajes (centrales) de Mc 14,61-64 par.; Mc 3,28s. par. La afirmación del sumo pontífice de que Jesús blasfema cuando afirma que es el Mesías (Mc 14,61-64 par.) no es una retransmisión acorde con la historia. Los relatos de la pasión han retroproyectado la fe postpascual cristiana a la escena del interrogatorio ante el sumo sacerdote y Mc y Mt (a diferencia de Lc y Jn) han insertado el episodio en un proceso judicial para proporcionar a los cristianos perseguidos un modelo de confesión de la fe en Cristo. Mc 3,28.29 par. habla de una blasfemia contra el Espíritu Santo que no será perdonada. En este pasaje se está aludiendo al rechazo consciente de la gracia de Dios. Y aun así, no puede limitarse este rechazo a un instante temporal. La blasfemia contra el Espíritu Santo significa una permanente auto-cerrazón frente al Espíritu Santo que actúa en Jesús y su mensaje y su agresiva impugnación y degradación hasta el momento mismo de la muerte, de tal modo que la comunidad no se siente autorizada a otorgar el perdón en nombre del Hijo del hombre, Jesucristo.

◆ Bibliografía: ThWNT 1, págs. 620-624 (H. W. Beyer); EWNT 1; 2, págs. 527-532 (D. Hofius); Y. Congar, «La blasphème contre le Saint Esprit», *L'expérience de l'Esprit. Mélanges Schillebeekx,* P 1976, págs. 16-29; D. Piatteli, «L'offesa alla Divinità negli ordinamenti giuridici del mondo antico», LinceiMem 8/21/5 (1977), págs. 401-448; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (EKK 2/1-2), 2 vols., Z y otros 1978-1979 (con bibliografía).

Detlev Dormeyer

Boaz

(Hebreo בֹּעַז *[Bo'az],* conexión etimológica discutida con el árabe *baġz* [«vivacidad», «agudeza de ingenio»], tal vez entendido como componente de un nombre personal hebreo «en él hay fuerza/fortaleza»).

a) Es, junto a las figuras femeninas de Rut y Noemí, el principal personaje masculino del escrito del postexilio temprano de ↗ Rut. Se le describe, en el marco de una ética narrativa, como un terratenien-

te rico y respetado, que actúa con sentido de solidaridad. Mediante su matrimonio con Rut por la ley del ↗ levirato y la ejecución de su derecho preferente en favor de Noemí, asegura la continuidad genealógica y las propiedades territoriales de la familia del difunto Elimélec.

En la prolongación de la tendencia mesiánica a través de la ↗ genealogía (Rut 4,17b-22), a Boaz se le menciona como antepasado de David, cf. 1 Cró 2,11s.; Mt 1,5 y Lc 3,32 (↗ genealogía de Jesús).

b) Nombre de la columna izquierda de las dos descritas en 1 Re 7,15-22.41s. y 2 Cró 3,15-17; 4,12s. en el espacio de entrada al primer templo (la de la derecha recibe el nombre de Yaquín: cf. 2 Cró 25,13.16s.; Jr 52, 17.20-23; Ez 40,49). Los textos presuponen columnas de unos 8 m de altura, fundidas en bronce, con capiteles adornados de granadas, lirios y cadenetas. Se discute si las columnas estaban erigidas como soporte de un alero o si eran exentas, a modo de pilastras alzadas delante del templo, y también si llevaban inscritos sus nombres. Del hecho de que se mencionen expresamente los nombres de las columnas y su simbolismo vegetal dotada de fuerza regeneradora no se desprende con certeza que tuvieran una singular importancia en el culto.

◆ Bibliografía: *Sobre el punto 1:* W. Rudolph, *Das Buch Rut,* Gt 1962; E. Zenger, *Das Buch Rut,* Z 1986; D. N. Fewell y D. Gunn, «Boaz, Pilar of Society», JSOT 45 (1989), págs. 45-59; C. Frevel, *Rut,* St 1992. • *Sobre el punto 2:* T. Busink, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes,* vol. 1, Le 1970, págs. 299-321; BHH II, págs. 791-792; InstAT, 413; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder,* Fri-Go 1987, págs. 57-66; M. Görg, *Jachin un Boas: Ägyptica Biblica,* Wi 1991, págs. 79-98.

Christian Frevel

Boda

No son frecuentes los testimonios acerca de bodas o casamientos en la Biblia veterotestamentaria, aunque diacrónicamente están testificadas en todas las épocas. El término expreso «bodas» (hebreo חֲתֻנָּה *[hᵃtunnāh],* aparece una sola vez, en Cant 3,11); en los demás casos se expresa con sinónimos, como «fiesta», «banquete festivo» (hebreo מִשְׁתֶּה *[mištæh],* griego γάμος). Su testimonio más antiguo se encuentra en Gn 29,22. Se mencionan, con ocasión de las bodas, las siguientes costumbres: inicio de la celebración en la casa de los padres de la novia (Tob 8,19); galas de la novia (Is 49,18; 61,10; Jr 2,32); su ocultamiento tras el velo hasta la entrada en el aposento nupcial (Gn 24,65; Cant 4,1.3); recibimiento de la novia (Sal 45,15) por el novio (Is 61,10; Cant 3,11), con acompañamiento de música (1 Mac 9,39) y compañía de los amigos (Jue 14,11; Cant 3,6.11); banquete nupcial con carne (Mt 22,4) y vino (Jn 2,3). La celebración, con numerosos invita-

dos (Gn 29,22; Mt 22,3ss.), se prolongaba durante siete días (Gn 29,27; Jue 14,17; Tob 8,19s.: 14 días). Son escasas, en las secciones más primitivas del Antiguo Testamento, las prescripciones jurídicas respecto de la celebración de la boda (cf. Gn 34,7; 38,12ss.), pero son, en cambio, más detalladas en el derecho familiar de Dt 20-25 (especialmente 22,13ss.). Tienen importancia teológica los enunciados figurativos proféticos, como Jr 2,32: la conducta del pueblo de Dios, que se comporta como una desposada que se olvida de sus adornos; Is 49,18; 61,10; 62,5: la afectuosa inclinación de Yahveh hacia su pueblo bajo la imagen del esposo y la esposa; Sal 45, configurado en la reelaboración postexílica como epitalamio del rey celeste con su esposa, la hija de Sión. – En el Nuevo Testamento, Jesús recurre varias veces a la imagen de la celebración de bodas (Mt 22,1-10 par.; 25,1-12) para describir a los oyentes la prometida *basileia* de Dios y sus exigencias. Cf. también Mc 2,19: la presencia del novio suspende las normas sobre el ayuno para los invitados a la boda. En Jn 2,1-11 una boda se convierte en el escenario de la primera revelación de la gloria de Jesús. Según Jn 3,29, el Bautista es el amigo que lleva a la esposa hasta el esposo Cristo. En este mismo sentido, en 2 Cor 11,2, el apóstol Pablo. Ap 19,7.9 describe la consumación escatológica con la imagen simbólica de las bodas del Cordero.

◆ Bibliografía: NBL 2, pág. 173 (bibliografía) (H. Klein); RAC 15, págs. 911-915; A. Jaussen, *Coutumes des arabes au pays de Moab,* P 1908; H. Granqvist, *Marriage conditions in a Palestinian village,* I-II, Helsingfors 1931-1935: D. Unangst, «Marriage ceremonies», en G. Kurgan (dir.), *Cross-cultural perspectives of mate-selection and marriage,* Westport (Conn.) 1979, págs. 227-243.

Hedwig Lamberty-Zielinski

Bosrá

a) Capital de Edón (Am 1,12; Jr 49,13.22; Is 34,6; 63,1), hoy *al-Buṣairā*, en Jordania meridional. Según las excavaciones de C.-M. Benett, fue fundada a finales del s. viii o principios del s. vii a.C., bajo influencia asiria; el año 552 fue conquistada por el rey neobabilonio Nabonid y en el curso del s. v el lugar quedó despoblado.

◆ Bibliografía: AncBD 1, págs. 774ss. (S. Hart, U. Hübner); P. Bienkowski (dir.), *Early Edom and Moab,* Sheffield 1992, págs. 99-112; A. Lemaire, BN 43 (1988), págs. 14-18.

b) Población de Moab (Jr 48,24), muy probablemente identificada con Béser (Dt 4,43; Jos 20,8; inscripción de Mesá KAI 181, 27), localizada en *Umm al-'Amad* o en *tell ǧālūl* al sur de la capital de Jordania, Ammán.

◆ Bibliografía: J. A. Dearman, BASOR 276 (1989), págs. 55-66.

Ernst Axel Knauf-Belleri

Buena Nueva

↗ Evangelio.

Cadenas

Son comentarios seguidos a los escritos bíblicos, compuestos a base de la compilación de pequeñas secciones de explicaciones del texto bíblico de los Padres de la Iglesia de los siglos III-VI. El término mismo de cadena *(catena)* aparce por primera vez como denominación de la *Expositio continua super IV evangelistas* de Tomás de Aquino. A estas cadenas de extractos se les dan en los manuscritos griegos los nombres de ἐκλογαὶ ἐξηγητικαί, συναγωγή o συλλογὴ ἐξηγὴσεων, entre otros. De ordinario, cada extracto es atribuido a un autor, aunque no pocas veces estas atribuciones son erróneas o faltan por completo. Los extractos pueden aparecer mezclados con explicaciones a cargo del propio compilador y no siempre se refieren en su contexto originario al pasaje de la Escritura comentado en la cadena. Estas compilaciones persiguen el objetivo de explicar, versículo por versículo, con ayuda de las numerosas autoridades reconocidas citadas en los extractos, el sentido de los texto sagrados. Tienen singular interés para la Patrística debido, y no en último lugar, a que en ellas se han conservado textos que sin ellas se habrían perdido (p. ej., los de autores heréticos). Las cadenas surgieron como fruto de la necesidad de crear una síntesis de escolios y de *hypomnemata* (comentarios transmitidos con independencia de los textos comentados). La modalidad de la compilación de comentarios no estuvo limitada en un primer momento a los textos bíblicos (Wilson, otro parecer en Zuntz). Se considera como iniciador del género de las cadenas a Procopio de Gaza (hacia 465-530). Para su método de trabajo como compilador cf. el Prólogo a su cadena al Octateuco (PG 87, 22A/24A).

◆ Bibliografía: DBS 1, págs. 1084-1233 (R. Devreesse); TRE 18, págs. 14-21 (bibliografía); DEB, págs. 257-259; H. Lietzmann, *Catenen,* Fr 1897; H. Lietzmann y G. Karo, «Catenararum Graecarum Catalogus», NGWG 3 (1902), págs. 1-66, 299-350; G. Dorival, *Les chaînes exégétiques grecques sur les psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire,* P 1984.

Klaus Wachtel

Cades Barnea

(Nm 32,8), fue una de las más importantes estaciones en la «marcha por el desierto» y el punto más meridional de Jordania occidental (descripción de las fronteras en Dt 1,19 y otros). Debe ser localizada, con alta probabilidad, en la zona de hontanares y oasis de 'Ajin el-Quderat y 'Ajin Qudeš, en el Sinaí septentrional. En la perspectiva de la arqueología y de la historia del asentamiento, la hipótesis de que el oasis de Cades Barnea tuvo una destacada significación para la primitiva historia de Israel (hipótesis K) tropieza con graves dificultades.

Tras unos inicios prehistóricos y un asentamiento masivo a mediados del III milenio a.C., la documentación arqueológica señala un movimiento regresivo y no existe ningún hallazgo para la época primitiva de Israel (1300-1000). Sólo en la transición hacia el s. X a.C. se registra un nuevo asentamiento en la zona en torno a una poderosa fortaleza. Únicamente se han descubierto fragmentos de una planta oval. Se alza allí, además, una fortaleza cuadrangular bien conservada (de 60 × 40 m, con cuatro ángulos y cuatro torres en los flancos), fechada en la época de la monarquía judía y con dos fases de construcción: siglos VIII/VII y VII/VI. En los trabajos de inspección en las cadenas de montañas que flanquean *wadi* el-Quderat se ha podido comprobar, junto a tipos tempranos de casas, sepulcros y equipamientos para la caza *(desert kites)*, la presencia de un cierto número de pequeñas torres y fuertes de la época de la monarquía. Las menciones bíblicas de Cades Barnea no se remontan históricamente más allá de la etapa monárquica. Es evidente que la región tuvo una significación paradigmática como fortaleza situada en la frontera entre la tierra de cultivo y el desierto y que atrajo hacia sí una serie de tradiciones legendarias de los primeros tiempos.

◆ **Bibliografía:** NEAEHL 3, págs. 841-847 (R. COHEN); O. KEEL y M. KÜCHLER, *Orte und Landschaften der Bibel,* vol. 2, Z-Go 1982, págs. 177-185; A. REICHERT, «Exploration à Ain Quderat (Qadesh-Barnea)», RB 89 (1982), págs. 228s.; D. USSISHKIN, «The Rectangular Fortress at Kadesh-Barnea», IEJ 45 (1995), págs. 118-127.

Andreas Reichert

CADES DEL ORONTES

Colina de asentamiento que se eleva 30 m sobre la depresión fluvial del Orontes, dominando la hondonada de Homs, en el cruce de las más importantes rutas comerciales interiores de Siria central, identificada desde 1848 con *tell* Nebi Mend. Las excavaciones de 1921-1922 (Pézard) y 1975-1995 (Parr) han sacado a la luz una primitiva población en los milenios VI y III a.C. y un florecimiento urbano h. 2000-1600 (casamatas amuralladas), mientras que la época ramasida sólo está atestiguada por escasos edificios, cerámica chipriota-micénica y egipcia y algunos escritos cuneiformes (cartas de los príncipes de Alepo). La batalla de Ramsés II junto a Cades (1286 a.C.) está documentada por fuentes egipcias e hititas y detallados relieves en las paredes de los templos de Karnak, Luxor y Abu Simbel. La evidente derrota de los egipcios fue transformada por la propaganda al servicio de una especie de política de alianzas y de paz en una victoria personal de Ramsés (Assmann).

◆ **Bibliografía:** LÄ 5, págs, 31-37 (A. KUSCHKE); A. R. MILLARD, «Qadesh et Ugarit», AAAS 29-30 (1979-80), págs. 201-205; J. ASSMANN, «Krieg und Frieden im al-

ten Ägypten: Ramses II. und die Schlacht bei Kadesch», *Mannheimer Forum* 1984, págs. 175-231; W. Mayer y R. Mayer-Opificius, «Die Schlacht bei Qades», *Ugarit-Forschung* 26 (1994), págs. 321-368; H. A. Schlögl, *Ramses II,* H 1995.

Andreas Reichert

Cafarnaún

(Griego Καφαρναούμ, sólo en el NT [Codex A: Καπερναούμ]; Vulg. *Capharnaum*; hebreo *kaf/kafr/kfar-nahum,* aldea de Nahum [Talmud/Mishná]), identificada, según Eusebio, onomast. 174,25 con *tell Hum,* en la orilla noroccidental del lago de ↗ Genesaret, 3,5 km al oeste de la desembocadura del Jordán, en una ruta lateral de la *Via Maris* que al norte de Genesaret (*tell el-Oreme*) se desvía hacia ↗ Betsaida y ↗ Damasco. El lugar, que era una aldea insignificante en el s. I a.C., se convirtió, desde el año 4 a.C., en puesto fronterizo con aduana y acuartelamiento entre Galilea, gobernada por Herodes Antipas, y la Transjordania bajo la administración de Filipo (Josefo, bell. Iud. V, 519). Cuando, el año 4 a.C., Filipo construyó la ciudad de Julia *(Et-Tell),* al norte de Betsaida (Josefo, bell. Iud. II, 9, 1; ant. XVIII, 2,1), Cafarnaún floreció también como puerto para los desplazamientos en barco hacia la ↗ Decápolis (Guerguesa, Hippos, ↗ Guerasa). En la ciudad no hay restos de fortificaciones ni de baños, teatros o hipódromos de la época helenista y romana y no fue destruida ni el año 70 ni el 135 d.C. Jesús llamó a esta localidad, con cerca de 2.000 habitantes, «mi ciudad» (Mt 9,1; cf. 4,13). Los evangelios localizan aquí varios milagros de Jesús (Mc 1,29ss.; 2,1-12; Lc 4,23; cf. Jn 2,12; 4,46; 6,17.24.59), pero también mencionan la lamentación de Jesús por ella (Mt 11,23 par. [Q]). Debajo de la sinagoga calcárea del s. III d.C., reconstruida por los franciscanos, se descubrió, en 1978, una sinagoga con tres naves del s. I d.C. (Corbo) o del s. III (Loffreda), con sillares de basalto desbastados (448 m²), orientada hacia Jerusalén. Al sur se encuentra la «ínsula II» (la llamada «casa de Pedro»), de 20 m × 20 m, con varios edificios de bloques de basalto desbastados, para unas 100 personas (s. I a.C.). Una de estas casas fue decorada el 50-100 d.C. (monogramas, símbolos, 131 inscripciones, dos veces «Petrus») y se trata probablemente de una iglesia doméstica *(domus ecclesiae)* del cristianismo primitivo. Están en curso excavaciones arqueológicas.

◆ Bibliografía: V. Corbo, *The House of St. Peter at Capharnaum* (SBF-Mi 5), Jr ²1971; S. Loffreda, *Ein Besuch in Kafarnaum,* Jr 1976; F. Hüttenmeister y F. G. Reeg, *Die antiken Synagogen in Israel,* vol. 1, Wi 1977, págs. 260-270; V. Corbo, «Resti della sinagoga del primo secolo a Cafarnao», en G. C. Bottini, *Studia Hierosolymitana,* vol. 3, págs. 313-357; B. Ba-

GATTI, «Capharnaum, la ville de Pierre», *Le Monde de la Bible* 27 (1983), págs. 8-16 (con bibliografía).

Paul-Gerhard Müller

CAIFÁS

(Inscripción aramea en el osario: *qafa'* o *qayafa';* griego en el Nuevo Testamento siempre Καϊάφας, en Josefo, ant. XVIII, 35 también con el nombre completo Ἰωσήπος ὁ καὶ Καϊάφας), era el sobrenombre familiar del sumo sacerdote en cuya presencia se llevó a cabo el proceso contra Jesús (Mt 26,3.57; Lc 3,2; Jn 11,49; 18,13.14.24.28; Hch 4,6). A partir sobre todo de Jn 18,13 se deduce que, en el seno de la familia del sumo sacerdote, seguía siendo ↗ Anás quien marcaba el tono, incluso cuando ya era Caifás quien ejercía el cargo. Su ministerio se extendió desde el 18 al 36 d.C. Mantuvo estrechas relaciones con Pilato, cuyo mandato finalizó también aquel mismo año 36 d.C.

◆ Bibliografía: ANCBD 1, págs. 803-806 (B. CHILTON); R. REICH, «Caiaphas Name Inscribed on Bone Boxes», BARB 18/5 (1992), págs. 38-44 (con ilustraciones).

Benedikt Schwank

CAÍN Y ABEL

Los hermanos Caín y Abel son los descendientes de la primera pareja humana. Abel procede del hebreo הֶבֶל *[hæbæl]*, «viento», «suspiro», «vaciedad», «vanidad»; su portador desempeña en la narración una función meramente pasiva (a diferencia de la tradición posterior: Mt 23,35; 1 Jn 3,12; Heb 11,4; 12,24). Una etimología popular deriva Caín de *qnh* («crear», «adquirir», «conseguir»), y fue su madre quien le puso este nombre. La derivación más probable es la de la radical *qjn,* que describe las actividades de los trabajos con metales (cf. Gn 4,22). El género literario de Gn 4,1-26 debe insertarse, según Westermann, en el de los relatos de culpa y castigo, que se centran en el tema de la posibilidad con que cuenta el hombre, en virtud de su libertad, de actuar contra los dioses. El texto es presacerdotal. La investigación anterior lo atribuía al yahvista, pero hoy día se perfila más claramente su pertenencia al yehovista. La reconstrucción de un posible documento precedente suscita controversia acerca de su delimitación y de su alcance. Weimar no retrotrae la redacción más antigua hasta el yahvista. El acontecimiento narrado se sitúa en la protohistoria. El motivo del conflicto entre hermanos cuenta con una gran difusión en la Antigüedad, por ejemplo, entre Rómulo y Remo. Los hermanos presentan las ofrendas correspondientes a sus respectivos géneros de vida: el agricultor Caín frutos de la tierra, el ganadero Abel los primogénitos de sus rebaños. Pero Dios sólo acepta los de Abel. No se menciona la causa del éxito de uno de los her-

manos y del fracaso del otro, pero el aspecto esencial se centra en las desigualdades de una humanidad organizada según el principio de la división del trabajo. La frustración de Caín, descrita como una gran irritación (Gn 4,5), desemboca en el fratricidio. La acusadora pregunta de 4,9 vincula este relato con el de Gn 2,15; Caín es un simple agricultor, no un custodio. En el concepto hebreo *'āwon* de 4,13 se expresa tanto la culpa como el castigo, que a Caín le resulta insoportable. Existe una conexión entre acción y resultado: como la tierra de cultivo ha recibido la sangre, deberá negarle a Caín su vigor, pero con la señal que Dios le pone y que le protege frente a la persecución se rompen de alguna manera estas interconexiones.

◆ Bibliografía: J. Illies (dir.), *Brudermord, zum Mythos von Kain und Abel,* M 1975; P. Weimar, *Untersuchungen zur Redaktions-Geschichte des Pentateuch,* B 1977; C. Westermann, *Genesis* (BK.AT 1/1), Nk [3]1983; NBL 2, págs. 424ss. (J. Ebach); L. Ruppert, *Genesis* ((FzB 70), Wu 1992.

Udo Rüterswörden

Caldea, caldeos

Los caldeos formaban parte de la población semita de ↗ Babilonia. No se sabe con certeza si se trataba de semitas occidentales o respectivamente ↗ arameos o si se les debe incluir, como magnitud étnica y lingüística propia y autónoma, en el conjunto de las tribus o de los pueblos semitas de Mesopotamia meridional. Están testificados desde la primera mitad del s. IX a.C. en los textos acádicos como *kaldu,* enemigos de los asirios. Se desconoce la etimología del gentilicio. «Caldeos» no aparece como autodenominación sino como denominación asignada por otros. A la dinastía de los reyes neobabilónicos (p. ej., Dn 5,30; Esd 5,12; 2 Cró 36,17; 3 Esd 6,14) o al territorio bajo su dominio (p. ej., Is 23,13; Jr 24,5; Ez 1,3; Jdt 5,7) en la época de Nabopolasar (625-605 a.C.) y Nabucodonosor II (605-562 a.C.) (2 Cró 36,17; Esd 5,12; 3 Esd 6,14), hasta Nabonid (555-539 a.C.), se les denomina en los textos hebreos y arameos del Antiguo Testamento caldeos *(kaśdîm)* o Caldea *(Kaśda'în)* (Is 13,19; Jr 21,4; Dn 3,8; 5,30 y otros), aunque sus nombres personales eran acádicos y los monarcas mismos no aluden nunca a su origen «caldeo». De parecida manera actuaron varios autores griegos y latinos, entre ellos Beroso (FGH nº 860) que, al igual que los LXX y el Nuevo Testamento (p. ej., Jud 5,6s.; Hch 7,4), llaman a los monarcas neobabilonios Χαλδαῖοι. La terminología veterotestamentaria se remonta probablemente a la época del exilio y se traslada, por tanto, secundariamente a los neobabilonios. Más adelante, también pudieron estar incluidos bajo este concepto los aqueménidas (Dn 9,1). La expresión «lengua de los caldeos» de Dn 1,4 se refiere al arameo. En una época pos-

terior, el gentilicio se empleó como denominación de una profesión: los adivinos, magos y astrólogos remontan sus orígenes al sacerdocio babilónico (p. ej., Heródoto I,181. 183; Dn 2,2.4s.10; 4,4; 5,7.11; Josefo, bell. Iud. II, 7, 3 [& 112]).

◆ Bibliografía: BHH 1, págs. 296s. (R. Borger); J. A. Brinkman, *A Political History of Post-Kassite Babylonia 1158-722 B. C.* (AnOr 43), R 1968; M. Dietrich, *Die Aramäer Südbabyloniens in der Sargonidenzeit (700-648)* (AOAT 7), Nk-Kevelaer 1970; RLA 5, págs. 291-297 (D. O. Edzard); KP 5, págs. 1123s. (D. O. Edzard); NBLex 1, págs. 362s. (M. Görg); AncBD 1, págs. 886s. (R. S. Hess); RAC 2, págs. 1006-1021 (W. J. H. Koster); H. W. F. Saggs, «Ur of the Chaldees. A Problem of Identification», *Iraq* 22 (1960), págs. 200-209; A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles,* Locus Valley 1975.

Ulrich Hübner

Calendario en el Oriente antiguo y en la Biblia

1. Calendarios paleoorientales. 2. Sistemas de calendarios en el Antiguo Testamento.

1. Calendarios paleoorientales

El calendario estuvo marcado en las culturas del Oriente antiguo por los datos astronómicos del curso de la Luna en torno a la Tierra (calendario lunar) y de la Tierra alrededor del Sol (calendario solar). Ambos, creadores de identidad para cada correspondiente cultura, eran inexactos, de modo que tuvieron que ser igualados o armonizados con el año natural con la ayuda de observaciones meteorológicas o biológicas mediante intercalaciones, que fueron de tipos diferentes en las diferentes culturas. Estas intercalaciones no llegaron a ser comunes hasta la época persa.

a) Canaán. Se discute si en Canaán se utilizaba un calendario solar o bien uno lunar con las pertinentes intercalaciones. El calendario agrícola de Guézer (KAI nº 182; s. x a.C.) distribuye las actividades agrarias en 12 meses *(jrḥ)*, que se inician con la recolección de la aceituna *('sp)* en otoño (así tambien en Ugarit) y finaliza con la recolección de la fruta *(qjṣ)* en el verano.

b) Egipto. Un calendario lunar, conocido ya en el Neolítico, con la inundación del Nilo (a finales de junio) como fecha del inicio del nuevo año, adquirió mayor precisión, ya en fechas tempranas, mediante un calendario luniestelar que situaba el inicio del año en la primera luna nueva tras la salida «heliaca» de la estrella fija Sirio (Sotis, *spdt*). El incipiente aparato administrativo del Imperio antiguo necesitaba, por razones económicas entre otras, mayor exactitud, que llevó, ya en los inicios del III milenio a.C., al calendario solar, a partir de entonces considerado sacro e inmutable: el año con 12 meses lunares (360 días), más la adición de 5 días

(*epagómenos;* cf. también el calendario de Heliópolis), aunque todavía existían diferencias respecto del año astronómico (menos 6 horas), que no eran compensadas con intercalaciones. Este acortamiento del año solar respecto del año astronómico hacía que cada 1460 años (periodo sético) volviera a coincidir (con un año de retraso) el comienzo del año solar con la salida heliaca de Sirio.

c) Mesopotamia. Al calendario lunar babilónico (desde Tiglat Piléser I, h. 1100 a.C.), le faltaban 11 días para coincidir con el año astronómico. Las autoridades compensaban el desequilibrio con intercalaciones, al principio irregulares y desde el s. VI a.C. a plazos regulares, de (7) meses de conmutación (cada 19 años). Se encuentran además, a partir del s. VII a.C., en los libros astronómicos, normas de conmutación o compensación basadas en la primera aparición de algunas estrellas fijas. Hubo también, por razones administrativas (como en la antigua Persia), un «año ideal» de 360 días. El inicio del año se situaba en diversas fechas: en Babilonia coincidía con el equinoccio de primavera; en Asiria y Eblá con el otoño.

2. Sistemas de calendarios en el Antiguo Testamento

Para el antiguo Israel se admite de ordinario la existencia de un calendario lunisolar con las necesarias intercalaciones (1 mes de compensación [2 de *adar*] cada dos o tres años), que eran usuales pero que no aparecen testificadas hasta la época rabínica. Hubo además, en todas las épocas, conocimientos de un año solar en el judaísmo, porque por un lado, con independencia del año lunar de 354 días, las fiestas se determinaban más bien según puntos fijos previamente dados de orientación solar, es decir, agraria, y así se les denominaba (חַג הַקָּצִיר *[ḥag haqqaṣīr],* fiesta de la cosecha) mientras que, por otra parte, el diluvio se calculaba según la duración del año solar (Gn 7,11; 8,14). También, en fin, Jub (6,22-38), Henet (74,10; 82,6) y ↗ Qumrán presuponen un año solar que con el miércoles como día del Año Nuevo, de la *passah* y de la fiesta de las Tiendas (cuarto día de la creación, con la formación de los cuerpos celestes), se vincula también al curso de la semana. La enorme significación social y cúltico-religiosa del calendario se echa de ver en la tentativa de Jeroboán I de introducir, en paralelo con la división del reino, también una reforma del calendario de Israel (1 Re 12,32s.).

El calendario veterotestamentario conocía un ciclo anual agrario y otro cultual. Según los calendarios festivos antiguos (Éx 23,14-17; 34,18-26), el inicio del año (↗ Año Nuevo) caía –como en Ugarit y Guézer– en el otoño y se le definía mediante la «fiesta de la cosecha (חַג הָאָסִף *[ḥag hā'āsip],* a la «salida» o el «cambio» del año. Aunque en las cláusulas postexílicas para el inicio del ↗ año jubilar (Lv 25,9ss.) y el ↗ año sabático (Dt 31,10ss.) se mantuvo esta norma del otoño, el inicio del año se des-

plazó a la primavera (cf. Éx 12,2P), ya sea por motivaciones anticananeas o por la persistencia de la influencia asiria o babilonia en la época preexílica tardía (en el reino del Norte desde el 722 a.C. y en Judá bajo Yoyaquín [?]), y a partir de aquí se calculaban los calendarios festivos más recientes, de orientación sacerdotal (Lv 23; Nm 28s.; Ez 45,18-25; cf. Dt 16,1ss.). Esta secuencia volvió a modificarse en la época postexílica o, como muy tarde, bajo los tanaítas (s. I d.C.; E. Otto).

El año (שָׁנָה *[šānāh]* se dividía en 12 (13) meses (יָרֵחַ *[jæraḥ]*, «Luna»; חֹדֶשׁ *[ḥodæš]*, «nueva [Luna]), de 29 o de 30 días), determinados según el curso lunar. La denominación originaria de los meses (cf. Éx 13,4; Dt 16,1) fue sustituida más adelante por una enumeración. También se enumeraron los días del mes (cf. 2 Re 25,1.3). El ciclo semanal (שָׁבוּעַ *[šābūa]*, séptimo) no tenía ninguna referencia al calendario, sino que se orientaba al día séptimo (↗ sabbat). Tras una antigua división originaria imprecisa (inicio del día al atardecer según el calendario lunar, por la mañana según el calendario solar), el día se distribuye en tarde, mañana y medio día y la noche en tres vigilias nocturnas (Jue 7,19; cf. Mt 14,25), luego más especificada mediante las indicaciones del sacrificio de la tarde (Esd 9,4; Dn 9,21) y del sacrificio de la mañana (2 Re 3,20). La denominación «hora» (arameo שָׁעָה *[šāʿāh]*, propiamente «instante», «momento»), aparece por vez primera en Dn 3.

◆ Bibliografía: R. A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt,* Chi 1950; G. Pettinato, «Il calendario di Ebla», AfO 25 (1974-77), págs. 1-36; A. Lemaire, *Les formules de datation dans Ézéchiel à la lumière des données épigraphiques récentes, Ezekiel, Coloquium Biblicum Lovaniense,* Lv 1986; E. Bickerman, *Calendar and Chronology, Cambridge History of Judaism,* vol. 1, C 1984, págs. 64-69; R. Rendtorff, «Die Entwicklung des altisraelitischen Fest-Kalendar», en J. Assmann (dir.), *Das Fest und das Heilige,* Gt 1991, págs. 185-205; G. Larsson, «Ancient Calendars Indicated in the OT», JSOT 54 (1992), págs. 61-76; J. von Beckerath, «Bemerkungen zum ägypt. Kalender», ZÄs 120 (1993), págs. 7-22, 131-136.

Heinz-Josef Fabry

Calvario

↗ Gólgota.

Cam, camitas

(Hebreo חָם *[ḥam]*, etimología incierta: el hebreo חמם *[ḥmm]*, «ser odioso», o el egipcio *kmt*, Egipto [?]), nombre de uno de los tres hijos de Noé (Gn 5,32; 9,18) y –con alusión a la tabla de los pueblos, donde Cam aparece como el antepasado de Kus, Egipto, Put y (sin duda en recuerdo de la larga posición de dominio de Egipto) de Canaán (Gn 10,6)– también nombre sustitutivo de Egipto

(Sal 78,51; 105, 23.27; 106,22). La narración protohistórica de la deshonra infligida por Cam a Noé, que finaliza con la maldición de Canaán (Gn 9,20-27), tiene ante la mirada, como etiología, las prácticas sexuales cananeas, que provocaban el escándalo de Israel. Son camitas los sucesores de Cam mencionados en la tabla de los pueblos (Gn 10,6-20).

◆ Bibliografía: C. WESTERMANN, *Genesis* (BK.AT I, 1), Nk 1974; L. RUPPERT, *Genesis*, vol. 1, Wü 1992.

Ernst Haag

CAMINO

Las expresiones de la vida cotidiana «camino» y «caminar», de uso frecuente, van perdiendo cada vez más en la Biblia su significación literal para ser utilizadas en sentido figurado. El caminar físico del hombre sobre la tierra se convierte en símbolo de la vida como camino (Job 31,4; Prov 20,24) e insinúa, con la mirada puesta en su punto final, la muerte (Jos 23,14; 1 Re 2,2). Pueden también denominarse camino ciertas situaciones fundamentales de la vida del hombre y de la naturaleza, en el sentido de actitud, conducta, resultado, costumbre, etcétera (Gn 18,11; 19,31; 31,35; Job 16,22; Prov 30,19). Se alcanza la espiritualización de la marcha hacia un lugar determinado cuando se convierte en tema de reflexión el motivo de hallarse en camino hacia Dios como el auténtico camino de la vida del hombre. En el Antiguo Testamento este concepto está determinado sobre todo por la idea de que Dios ha guiado a su pueblo desde el principio (Jos 24,17), a lo largo de un camino cuya culminación con éxito ha sido posibilitada y sostenida por él mismo (Éx 13,21; 23,20), desde la salida de Egipto (↗ éxodo) hasta la Tierra de la promesa (Dt 1,31.33; 8,2). Los caminos de Dios (Is 58,2; Prov 8,22; Si 39,24; Hch 13,10; 18,25s.) superan las posibilidades de comprensión del hombre (Is 55,8s.; Rom 11,33), aunque sí pueden llegarse a conocer su bondad y su verdad (Sal 25,10; Ap 15,3).

Dado que todos los caminos son caminos de Dios (Dn 5,23) y que Dios también conoce los caminos de la vida ocultos a los hombres (Job 3,23), su avance a lo largo de estos caminos está vinculado a exigencias que se concretan en los ↗ mandamientos de Dios y, en el Nuevo Testamento, también en el mandamiento de Cristo. Por consiguiente, desde la Biblia puede también designarse como camino de Dios el género de vida encomendado por Dios a los hombres (Éx 18,20; Dt 8,6; Sant 5,20), donde los mandamientos de Dios (2 Sam 22,22; Sal 119,15) o la sabiduría (Prov 8,20) pueden servir de escolta para el camino. De donde se sigue que es bueno y recto (1 Sam 12,23; Jr 6,16) el camino que se corresponde con la voluntad de Dios (2 Pe 2,15,21). Abandonarlo signi-

fica, por consiguiente, apartarse de Dios y llevar un género de vida en el que el hombre únicamente sigue el dictado de sus deseos (Is 56,11; Jr 2,33; 1 Pe 1,14) e incurre, por tanto, en el castigo (Jr 4,18).

El dualismo de los dos caminos perceptible en el Antiguo Testamento y configurado en el judaísmo temprano (Dt 11,26ss.; Jr 21,8; Sal 1,6; Prov 4,18s.; Sab 5,6s.; TestAs 1; 4 Esd 7,3ss.; 1Qs 3,20ss.) ha sido insertado en el Nuevo Testamento por Mt bajo la doble imagen del camino y de la puerta (Mt 7,13s.; cf. Lc 13,24) para poner en claro las exigencias del seguimiento. También se sitúa en el centro de la teología neotestamentaria del camino el reconocimiento de los piadosos del Antiguo Testamento de que es Dios mismo quien debe guiarlos por el camino para conseguir la salvación y de que es la compañía divina la que hace que el camino sea salvífico y lleve al buen fin. Cristo, que según el testimonio de los evangelios se halla en camino hacia Jerusalén (Mc 10,32; Mt 20,17s.), donde lleva a cabo, en su pasión, muerte y resurrección, el proyecto redentor de Dios, abre a la humanidad pecadora el camino hasta entonces cerrado hacia el árbol de la vida (Gn 3,24). Lleva así a su cumplimiento las promesas del Antiguo Testamento que, en el contexto del camino de la comunidad de vida con Dios allanado por Yahveh mismo, hablan, para después del juicio y de la resurrección, de su gloria en el fin de los tiempos (Is 11,11-16; 19,23ss.; 35,1-10; 40,3ss.; 43,16-21; 49,7-13; 51,9ss.). Y como quiera que la salvación sólo acontece por medio de Cristo (Hch 4,12), y que Cristo, en cuanto protoimagen de la justicia de Dios (cf. 1 Cor 1,30; 2 Cor 5,21), es aquello que él mismo anuncia, existe un camino directo hacia Dios (Heb 9,8). La singularidad de Jesús se expresa en el hecho de que, a diferencia de Juan Bautista, no sólo anuncia el camino (Mt 11,10; Mc 1,2s.; cf. Is 40,3; Mal 3,1), sino que es el camino y la meta (Jn 14,6), pues la meta de la redención no es otra cosa sino la aceptación y asunción de los redimidos en su unión con el Padre. Y por eso es Jesús quien verdaderamente instruye acerca del camino de Dios (Mc 12,14). Por consiguiente, con la mirada puesta en él puede designarse a la religión cristiana, y con ello a la *ekklesia*, como «el camino (del Señor)» (Hch 9,2; 19,9.23 y otros) y definirse el seguimiento en el amor como «el camino más excelente» (1 Cor 12,31; cf. Flp 2,1ss.).

◆ **Bibliografía:** ThWNT 5, págs. 42-118 (W. Michaelis); E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk* (FRLANT 55), Go 1957; E. Repo, *Der «Weg» als Selbst-Bezeichnung des Urchistentums,* He 1964; E. Haag, *Der Weg zum Baum des Lebens: Künder des Wortes. FS J. Schreiner,* Wu 1982, págs. 35-52; Ph. Sigal, *The Halakhah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew,* Atlanta 2008.

Renate Brandscheidt

Campo de sangre

(Griego Ἀκελδαμάχ, del arameo הֲקֵל דְּמָא *[h^a^qel d^e^mā])*, finca cercana a Jerusalén. Según Mt 27,6-10 se le dio este nombre porque los sumos sacerdotes destinaron el dinero que habían entregado a Judas como pago de su traición («dinero de la sangre») y que más tarde recuperaron, a la compra de aquel terreno para cementerio de extranjeros. Según Hch 1,18s. se le llamó así porque fue el campo que Judas compró con el «precio de su iniquidad» y donde murió. A pesar de las diferencias en los detalles, las dos tradiciones populares testifican una conexión entre Judas y la denominación del campo. Desde fechas antiguas se localiza el lugar en el valle de Hinón, donde antes hubo un crematorio y más tarde una alfarería (Jr 7,31; 19 LXX).

◆ Bibliografía: Ver los Comentarios a Mt y Hechos. Además NBL 1, pág. 308 (M. Görg); BHH I, pág. 260.

Alfons Weiser

Caná

(Griego Κανά), con la precisión «de Galilea» (τῆς Γαλιλαίας) para distinguirla de la aldea de Qaná, 10 km al sureste de Tiro. Aquí llevo Jesús a cabo su primera «señal» (Jn 2,1.12; 4,46; 21,2). La mayoría de los investigadores modernos la identifican con la colina de ruinas de Chirbet Qana, 14 km al norte de Nazaret.

◆ Bibliografía: R. Riesner, «Fragen um 'Kana im Galiläa'», BiKi 43 (1988), págs. 69ss.; H. Burkhardt, *Das grosse Bibellexikon,* vol. 2, Wuppertal 1987, págs. 751ss.

Benedikt Schwank

Canaán

1. Geografía. 2. Historia. 3. Religión cananea.

1. Geografía

(Hebreo כְּנַעַן *[kena'an])*. El nombre de Canaán no designó nunca en la Antigüedad una magnitud política, aunque sí cultural y religiosa. El topónimo se aplicaba especialmente a la región de la costa oriental del mar Mediterráneo que forma el puente entre Egipto en el sur y Mesopotamia en el norte, si bien se utilizaba sin muchas precisiones. Tampoco en la Biblia existe un concepto definido y constante para Canaán: fue aplicado en diferentes épocas a diferentes partes del territorio. Las fuentes bíblicas incluyen a la ciudad de Jasor, en el valle superior del Jordán (Jue 4,2.23s.), la llanura costera en general y el valle del Jordán (Nm 13,29) o, de una manera aún más amplia, la totalidad de la franja costera desde ↗ Sidón hasta ↗ Gaza y la región montañosa al este de esta franja, hasta la sección meridional del mar Muerto (tabla de los pueblos de Gn 10). El término alcanza su significación más extensa en Nm 34,2-13, donde incluye también algunas partes

del Négueb y del Sinaí septentrional, la región al este del lago de Genesaret, el actual Líbano y la zona central y meridional de Siria. Tras la conquista israelita, la denominación de Canaán quedó restringida a la llanura costera al norte del ↗ Carmelo y a los valles adyacentes (Jos 17,16). Hasta la época helenista y romana se sigue mencionando a Canaán como antiguo nombre de la región desde entonces conocida como Fenicia.

2. Historia

El espacio cananeo estuvo siempre habitado por capas de población de diferentes etnias, que hablaban dialectos semitas noroccidentales. Canaán es una zona de tránsito, que unía los centros económicos y políticos del valle del Nilo con los mesopotámicos. En el curso de los milenios IV y III se registró en este territorio una época de urbanización. Se formó, sobre todo a lo largo de las rutas comerciales, una red de centros fuertemente fortificados que no sólo permitían un vivo intercambio con Egipto, sino que mantenían también contactos económicos con Anatolia y Mesopotamia superior. Hacia el 2200 a.C. la invasión de los ↗ amorreos (pueblo nómada procedente de la estepa siria) marcó el fin de la urbanización. El dominio egipcio en Canaán se hizo palpable sobre todo durante el Imperio nuevo (a partir de Tutmosis III). Biblos fue la ciudad más acusadamente marcada por la acuñación egipcia. El archivo de ↗ Amarna (s. XIV a.C.) muestra a los faraones Amenofis III y Amenofis IV como soberanos de Canaán. Las rivalidades políticas y económicas de los centros cananeos los enfrentaban entre sí pero también a veces los unían en coaliciones temporales, aunque nunca se alcanzó en el Bronce reciente el estadio de una unidad estable de amplio alcance («policentrismo»). Los pequeños Estados cananeos fueron destruidos en el s. XII a.C. por el huracán de los Pueblos del Mar, pero a continuación se formaron nuevos pequeños reinos (Israel y Judá, Amón, Moab, Edom, la Pentápolis filistea, fundaciones fenicias). A partir del 750 a.C. fueron siendo incorporados, uno tras otro, a los sucesivos imperios, primero el asirio y luego el neobabilónico, el aqueménida, desde Alejandro Magno el greco-macedonio y finalmente el romano. Las lenguas y las religiones experimentaron una constante transformación, de modo que finalmente Canaán acabó por perder su identidad religiosa y cultural.

3. Religión cananea

Esta región territorial tan segmentada y desigual, señala, en la Edad del Bronce y del Hierro, una religión relativamente homogénea. Con todo, dentro de los rasgos unitarios aparecen numerosas variaciones en aspectos concretos que abren un amplio espectro de formas singulares. Es determinante el sentimiento religioso fundamental a través de la

agricultura basada en la lluvia, que promovía una mentalidad estacional con divinidades localmente condicionadas que competían entre sí por la hegemonía. Los contenidos de la religión cananea deben deducirse de los textos de los archivos de ↗ Eblá, ↗ Mari y, especialmente de ↗ Ugarit (Ras Shamra), mientras que los textos bíblicos (sobre todo los proféticos) ofrecen una imagen distorsionada dictada por la polémica. Los textos de Eblá y de Mari muestran un panteón muy poblado, en el que domina Dagón (dios de la tempestad y de la fertilidad). Se percibe claramente la influencia de la Mesopotamia meridional sumeria. Los documentos de Ugarit ofrecen, por su parte, mitos y epopeyas sobre reyes y, a su lado, también numerosas listas de dioses y textos rituales y sacrificiales que transmiten, a través de la secuencia y de la importancia de las divinidades, una imagen diferente. Dentro de los textos míticos, el llamado *ciclo de Baal* (seis tablillas de arcilla) muestra una visión del panteón ugarítico cuya coherencia interna sigue siendo objeto de discusión, pero en el que se perciben claramente algunos rasgos básicos: el dios supremo ↗ El parece regir alejado del mundo, mientras que su esposa Atirat (en el Antiguo Testamento: ↗ Aserá) despliega sus propias intrigas. Mucha mayor importancia tiene para la tierra ↗ Baal (llamado también Hadad, hijo de Dagón). Tuvo que comenzar por enfrentarse en combate y vencer al dios del mar, Yam. Luego se construyó un palacio en el monte Sapan como presupuesto de su dominio sobre la tierra. A continuación libró un combate decisivo con el dios de la muerte, Mot (también dios de la sequía y de los cereales maduros), en el que Baal fue vencido y se vio forzado a descender al mundo subterráneo: como consecuencia, las cosechas se marchitan en la tierra. Su hermana y amada Anat le busca y acaba por encontrarle. La parte final –perdida– del mito narra, sin ningún género de dudas, la victoria final de Baal. Las epopeyas regias de Keret y Aqhat revelan la preocupación de los soberanos por el mantenimiento de la dinastía, a favor de la cual se compromete el propio dios El, a petición de Baal, y que apoya a través de la promesa de descendientes. Las restantes tablillas de arcilla sobre Baal acentúan, entre otras cosas, el aspecto relacionado con la naturaleza o con las estaciones del año y no presuponen, por consiguiente, ningún tipo de ideas de valor directamente éticas.

◆ **Bibliografía:** S. Moscati, *I predecessori d'Israele,* R 1956; J. Gray, *The Legacy of Canaan* (VT.S 5), Le ²1965; K. M. Kenyon, *Amorites and Canaanites,* Lo 1966; D. Kinet, *Ugarit* (SBS 104), St 1981; G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán,* Ma 1980; M. Sznycer, «Les religions des sémites occidentaux», en *Dictionnaire des mythologies,* P 1981, págs. 1-75; P. Poupard, «Fenicia», en *Diccionario de las religiones,* Her-

der, Ba 1987, págs. 617s.; ÍDEM, en ibídem, Rash Shamra, 1484s.

Dirk Kinet

CANDELABRO

Este concepto se aplica en el Antiguo Testamento sobre todo al candelabro de siete brazos (↗ *menorá*) que, según Éx 25,31-40; 37,17-24, se hallaba en la tienda del santuario. Se desconoce el origen de los siete brazos (copia del símbolo del ↗ árbol de la vida, difundido en Palestina en la época preisraelita; el siete como número sacro; según Zac 4,10 las siete lámparas son los ojos de Yahveh, tal vez en conexión con los siete planetas; la cábala ve aquí representados los siete *sefirot*). En el templo de Salomón se mencionan diez candelabros (1 Re 7,49; 2 Cró 4,7), para el segundo templo sólo uno (Zac 4,1-6.10-13), del que se apoderó ↗ Antíoco IV Epífanes el año 169 a.C. Tras su victoria, Judas Macabeo ordenó construir otro (1 Mac 4,49s.; 2 Mac 10,3), que Herodes sustituyó por uno nuevo de mayor tamaño, trasladado a Roma tras la destrucción del templo herodiano el año 70 d.C (Josefo, bell. Iud. VII, 148s.). Vespasiano lo conservó en el templo de la paz construido una vez finalizada la guerra judía (ibídem, 148). Se ignora su suerte posterior.

◆ Bibliografía: D. SPERBER, «The History of the Menorah», JJS 16 (1965), págs. 135-159; J. VOSS, *Die Menora, Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem,* Fri 1993.

Ursula Ragacs

CANON

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

El concepto de canon es ajeno al Antiguo Testamento, aunque el vocablo griego subyacente, κανών, «medida», «norma», «tablilla» y otros parecidos, tiene un origen semita (hebreo קָנֶה *[qānæ]*, «caña de medir». Como designación de la colección normativa y vinculante de los escritos sagrados, el término no aparece hasta el s. IV ya en el cristianismo (Atanasio). Pero la colección y la delimitación de los libros veterotestamentarios es muy anterior y se expresa a través de sus correspondientes conceptos (libro[s] o escrito[s] sagrado[s], *miqra,* ↗ Ley/Moisés/↗ *Torá,* Profetas). La canonicidad se deriva del reconocimiento de los libros como testimonio (humano) de la revelación divina (↗ inspiración). Este reconocimiento está vinculado a una comunidad creyente, de modo que el concepto de canon no puede ser desvinculado o disociado de esta comunidad. La división tripartita de la Biblia hebrea (*Torá*-Profetas-Escritos) está testificada ya en el s. II a.C. (prólogo de Sirá), aunque hasta el s. I a.C. no se encuentran informaciones sobre su cuantía numérica, con 24 (4 Esd 14,54) o 22 (Josefo, c. Ap. I, 39ss.) libros. El

concepto de canon no sólo resalta la figura de la colección de escritos, sino que incluye también su función para la comunidad creyente en cuanto que a través de él se expresa la validez autoritativa de esta comunidad como testigo de la fe. En la medida en que se admitió que el canon bíblico no surgió simplemente en virtud de un proceso de separación y delimitación frente a una colección de escritos más amplia (censura sinodal; ↗ Yamné), sino como testimonio de la fe de una comunidad, se advirtió claramente que en el caso del canon se trataba de un fenómeno que sólo podía ser entendido como procesual, cuyos dos aspectos –constitución («proceso canónico») y conclusión («canonización»)– tienen sus correspondencias en las fórmulas bíblicas del canon, con sus enunciados acerca «no quitar nada» y «no añadir nada» (cf. Dt 4,2; 13,1; Qo 3,14; Jr 26,2; Prov 30,6). De aquí se desprende que los inicios del canon veterotestamentario deben buscarse ya en la más antigua colección literaria. Con todo, estas tradiciones sólo pueden captarse en las primeras grandes obras narrativas, fechadas en los siglos VIII-VII a.C. La «canonización» se constituye por vez primera en el s. IV con una fijación de la *torá* que arranca de Dt (↗ Pentateuco). Dado que este «sacar fuera» o «poner aparte» a la *torá* –tal vez en conexión con la así llamada autorización del Imperio persa– permite suponer la existencia de una porción «restante» de obras literarias ya existentes (de Gn a Nm y de Dt a 2 Re), cabe preguntarse si no debe situarse ya un primer peldaño de la «colección de profetas» en una inmediata cercanía temporal y objetiva con la *torá,* sobre todo cuando el pasaje de intersección (Dt 34/Jos 1) establece ya la relación interna (preeminencia de la *torá* y reconocimiento de los «Profetas»). En el siguiente paso, esta parte fue canonizada, en la segunda mitad del s. III a.C., como sección cerrada en sí (desde Jos hasta Mal), una decisión que, por lo demás, no debe ser entendida como estricta inmutabilidad del texto. Mientras que la disposición y la conclusión de las (posteriores) secciones del canon, *«torá»* y «Profetas», se derivan de su común origen, la canonización de los restantes textos acontece desde otros supuestos. En una fase posterior, ya a mediados del s. II a.C., se llegó, tal vez a través de los varios intentos de colecciones parciales (p. ej., «Sabiduría», cf. Qo 12) a una tercera sección del canon de la Biblia hebrea, que se daba a conocer, en virtud de su título, no diferenciador, de «escritos», como agrupación de diferentes libros.

◆ Bibliografía: AncBD 1, págs. 837-852 (J. A. Sanders); NBL 2, págs. 440-447 (B. Lang); J. D. Kaestli y O. Wermelinger (dirs.), *Le Canon de l'Ancien Testament,* G 1984; J. Trublet, «Constitution et Clôture du Canon Hébraique», en Ch. Theolbald (dir.), *Le Canon des Écritures,* P 1990, págs. 77-188; Ch. Dohmen, «Der Biblische Kanon in der Discusión», ThRv 91 (1995),

págs. 451-460 (con bibliografía); CH. HELMER y CH. LANDMESSER (dirs.), *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives,* NY-O 2004; M. A. SHIELDS, *The End of Wisdom: A Reappraisal of the Historical and Canonical Function of Ecclesiastes,* Winona Lake 2006; G. K. BEALE y D. A. CARSON, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament,* GR 2007; E. A. CRAIG y E. TOV (dirs.), *Exploring the Origins of the Bible: Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective,* GR 2008.

Christoph Dohmen

2. EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

a) La Biblia de Jesús y de sus discípulos eran los escritos del Antiguo Testamento, y más en concreto, y de acuerdo con la versión de los autores neotestamentarios, en la redacción lingüística de los LXX. Cuando, tras la muerte de Jesús, se inició la reflexión teológica sobre sus actuaciones y su significación, se leyeron los escritos veterotestamentarios bajo una nueva luz, es decir, como orientados a Cristo. Aparecieron interpretaciones nuevas (p. ej., Mt 5,21-48; Rom 10,5-8; Jn 4,21-24), a veces asociadas a la acusación de que los judíos se negaban a admitir el verdadero sentido de sus Escrituras. Al mismo tiempo, comenzó a perfilarse el esfuerzo por situar, junto a los escritos veterotestamentarios, otros textos referidos a Cristo (cartas, evangelios), con el propósito de determinar con mayor exactitud las reclamaciones contenidas en el mensaje de Jesús e interpretarlas con destino a la comunidad. A la autoridad de la γραφή judía en los «libros de la alianza antigua» (Melitón de Sardes) se añadía ahora la ἐξουσία de la tradición jesuana, una «enseñanza nueva con autoridad» (Mc 1,27).

b) Aunque en sus orígenes el mensaje de Jesús fue transmitido oralmente (cf. la παράδοσις según 1 Tes 2,13; 2 Pe 2,21 y la παραθήκη de las Cartas pastorales), ya 2 Pe 1,12-25 testifica la necesidad de pasar a la fijación por escrito (2 Pe lanza de hecho el puente entre la tradición apostólica y la postapostólica); la alusión a «todas las cartas» de Pablo (2 Pe 3,16) es un primer testimonio de una colección de literatura cristiana temprana que completaba el Antiguo Testamento y en parte lo desplazaba. La convicción de que Dios se había revelado en Jesús de Nazaret escatológicamente aparece en la insistencia en una alianza nueva (2 Cor 3,6.14; Heb 8,7-13, bajo la invocación de Jr 31,31-34, donde se habla de una «alianza nueva» por venir). El «fiador» (Heb 7,22) y «mediador» (Heb 8,6; 9,15; 12,24) de la alianza nueva es Jesús.

c) La recopilación y el intercambio de las cartas de Pablo (ya 2 Cor es una colección de varias cartas paulinas más cortas) pretendían conservar y retransmitir los testimonios de las primeras comunidades sobre Jesús (cf. Col 4,16). Se acometió, por aquel mismo tiempo, la tarea de consignar

por escrito las palabras y las obras de Jesús, sobre todo los relatos sobre su destino (de muerte). Los evangelios recopilaron el material retransmitido por la tradición (Lc 1,1s.), lo clasificaron críticamente y lo adaptaron a las nuevas situaciones. La más antigua recopilación de sentencias de Jesús es la Fuente de los ↗ *logia* (*Quellen:* Q). Una comparación sinóptica posibilita su reconstrucción y señala, además, que hubo, ya en el s. I d.C., noticias sobre relatos de milagros, sumarios y discusiones con los dirigentes judíos, así como una o tal vez varias historias de la pasión. Los Padres Apostólicos testifican la existencia de un *corpus* de escritos cristianos (Did. 4,13).

◆ **Bibliografía:** NBL 1, pág. 410 (J. BELZER); 2, págs. 447-450 (bibliografía) (P. HOFRICHTER); HDG 3a/2 (A. ZIEGENAUS). • H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel,* Tu 1968; E. KÄSEMANN, *Dass NT als Kanon,* Go 1970; I. FRANK, *Der Sinn der Kanon-Bildung,* Fr 1971; B. S. CHILDS, *The New Testament as Canon,* Lo 1984; B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament,* O 1987; CH. HELMER y CH. LANDMESSER (dirs.), *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives,* NY-O 2004; G. K. BEALE y D. A. CARSON, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament,* GR 2007; D. R. NIENHUIS, *Not by Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon,* Waco 2007; S. CHILDS BREVARD, *The Church's Guide for Reading Paul: The Canonical Shaping of the Pauline Corpus,* GR 2008.

Alexander Sand

CANTAR DE LOS CANTARES

Cantar de los cantares es la traducción literal del hebreo שִׁיר הַשִּׁירִים *[šīr haššīrīm]*, griego ᾆσμα ᾀσμάτων; Vulg. *Canticum canticorum*) (genitivo de intensidad con significación de superlativo). Esta obra, que en el canon del Antiguo Testamento hebreo figura entre los *ketubim* («escritos»), ha sido enumerada por los masoretas entre los cinco ↗ *Meguillot* (rollos destinados a ser leídos en las principales festividades judías) y propuesto como lectura para la fiesta de *passah,* debido evidentemente a una interpretación alegórica que lo relaciona con el éxodo. La composición del libro, atribuido pseudoepigráficamente a ↗ Salomón, remite con mucha probabilidad, en virtud de su forma literaria (aramaísmos, partículas de relativo *šae,* términos extranjeros) y de su origen en los círculos sapienciales de los letrados de la Escritura de Israel, a una época posterior al exilio.

El problema fundamental para la interpretación del *Cantar* consiste en determinar si la finalidad del libro es describir en términos metafóricos el amor entre Yahveh e Israel o el amor profano –aunque relevante en la perspectiva de la teología de la creación– entre el varón y la mujer. En el terreno de la historia de

la exégesis resulta evidente que ya desde el principio, es decir, desde la aceptación del libro en el canon veterotestamentario, prevaleció fundamentalmente, tanto entre los judíos como más tarde también entre los cristianos, hasta el s. XVII, la interpretación metafórica y su dimensión alegórica. Mientras que el judaísmo ha recurrido aquí, para su labor exegética, a las imágenes –transmitidas por el mismo Antiguo Testamento– de la alianza de Yahveh con Israel (como relación amorosa, como noviazgo y como matrimonio), el cristianismo avanzó más en la interpretación y, con una referencia al Nuevo Testamento, aplicaba eclesiológicamente el amor descrito en el *Cantar* a la relación Cristo-Iglesia, mistagógicamente al enfrente del Logos y cada alma individual y proféticamente a la historia de la salvación inaugurada con Cristo. Fue característica, para la interpretación ética implantada con la Ilustración, la concepción de que en el libro, que era entendido en analogía con las representaciones bucólicas de moda por aquella época, se expresaba el triángulo entre Salomón por un lado y, por otro lado, un pastor amante y una pastora amada, ambos de inferior rango sociológico, donde se reflejaría el ideal moral de la monogamia frente a la poligamia, o la alabanza de la fidelidad conyugal. En la perspectiva de la historia de las religiones, la interpretación mitológica del *Cantar* como drama cúltico se orienta en el sentido de los matrimonios sacros. Hoy día ha ganado mucho terreno una interpretación profana que, apoyándose en el material comparativo de la lírica amatoria del Oriente antiguo y de la correspondiente iconografía, contempla en el *Cantar* una recopilación de canciones de amor que festejan y describen, con un lenguaje desacralizado y desmitificado, el amor del varón y la mujer (la mutua atracción de los sexos, su apasionado anhelo y la unión deseada).

En perspectiva crítica debe notarse aquí que la interpretación alegórica refiere indistintamente los enunciados del *Cantar* a contenidos historicosalvíficos sin tener en cuenta la peculiaridad literaria de la exposición. Carecen de base exegética la interpretación ética y la cultual mitológica. Es también insuficiente la interpretación profana, porque pasa por alto las insinuaciones historicosalvíficas y las alusiones del libro (a Salomón, a las hijas de Jerusalén, a la ↗ sulamita) y desde el texto mismo no puede explicarse ni el horizonte de la teología de la creación de la colección de canciones en cuanto tal ni su kerigma, a saber, que el poder originario del *eros* es un existencial del hombre. Debe, por consiguiente, prestarse atención, desde el punto de vista de la teología bíblica, a toda tentativa en pro de la interpretación del *Cantar* que entienda el libro como un producto de la sabiduría de los doctores de la ley de Israel y contemple aquí la posibilidad de dar una respuesta exegéticamente adecuada a las tendencias justificadas tanto de la

interpretación metafórica como de la profana. Según esto, debería entenderse literariamente el *Cantar* como una representación parabólica que utiliza deliberadamente como medio de expresión la lírica erótica y tiene como contenido –en referencia a los pertinentes enunciados de la profecía (Is 54,1-10; 62,3ss.; Jr 31,3; Ez 16,1-14; Os 2, 16s. y otros)– el amor de Yahveh a Israel, en cuanto que este amor sustenta y determina metahistóricamente el curso de la historia de la salvación. En este sentido, la alta valoración del amor entre el varón y la mujer no sería ya –como en la interpretación profana– el objetivo sino –al igual que ocurre en la aplicación metafórica de la imagen del matrimonio en la alianza de Yahveh con Israel– el presupuesto indispensable para la exposición parabólica de la alianza de amor entre Dios y su pueblo elegido.

◆ **Bibliografía:** *Comentarios:* W. Rudolph (KAT), Go [2]1962; A. Robert, R. Tournay y A. Feuillet (EtB), P 1963; G. Gerleman (BK), Nk 1965; E. Würthwein (HAT), Tu 1969; M. H. Pope (AncB), NY 1977; G. Krinetzki (NEB), Wü 1980; R. E. Murphy (Hermeneia), Mn 1990; O. Keel (ZBK), Z 1992; H. P. Müller (ATD), Go 1992. ▪ TRE 15, págs. 499-514 (bibliografía) (H. G. von Reventlow, P. Kuhn, J. M. Vincent); NBL 2, págs. 183-191 (bibliografía) (O. Keel); E. Feuillet, «Le Cantique des cantiques et la tradition biblique», NRTh 74 (1952), págs. 706-733; J. Angénieux, «Structure du Cantique des cantiques», ETL 41 (1965), págs. 96-142; ídem, «Le Cantique des cantiques en huit chants à refrains alternats», ETL 44 (1968), págs. 87-140. R. J. Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour,* P [2]1995; Ch. W. Mitchell, *The Song of Songs,* Saint Louis 2003; V. Morla, *Poemas de amor y deseo: Cantar de los cantares,* Estella 2004; J. Ch. Exum, *Song of Songs: A Commentary,* Louisville 2005.

Ernst Haag

Caos

Caos es un concepto colectivo griego, empleado en la ciencia de la religión y de la Biblia, aunque no aparece explícitamente en los textos bíblicos, con el que se designa un ámbito de poder, real o supuesto, exterior y/o anterior a la creación y opuesto al cosmos entendido como orden universal establecido por Dios (o por los dioses), un poder que amenaza a la creación y debe ser, por consiguiente, combatido. El término puede aplicarse también a aquellos ámbitos o respectivamente situaciones a partir de las cuales ha evolucionado el cosmos (proceso de formación del universo) o han sido transformadas por los dioses en orden cósmico (creación del universo). En contra de la muy difundida opinión según la cual la tradición, al menos en el Oriente antiguo (y, dependiendo de ella, también en

Israel) interpreta la creación del universo como la lucha contra el caos, de tal modo que combate contra el caos y creación del universo son tan sólo diferentes aspectos de un único proceso, debe constatarse que ya en Mesopotamia (epopeya ↗ *Enuma elis*; textos rituales, inscripciones reales) y en Ugarit (mito de Baal) se narra o respectivamente se conjura la victoria sobre el caos (personalizado, divinizado, demonizado) para explicar el dominio regio de cada divinidad. También es ajena a la mentalidad egipcia la idea de una batalla cósmica primordial de la que habría surgido el cosmos como consecuencia de la victoria sobre un preexistente caos malvado. El antagonismo que impregna el mundo, tal como se presenta ante nosotros, entre *Chaos (isfet)* y *Cosmos (maat)* no responde al principio originario de la cosmogonía egipcia sino que apareció más tarde en el mundo y es superado, día tras día, cósmica o políticamente, en virtud del curso solar y del faraón. El cosmos egipcio no es un avance que desemboca en la victoria definitiva sobre el caos, sino un proceso permanente (comparable al *perpetuum mobile),* en el que Caos *(isfet)* es dominado por Maat. El AT acoge las diversas concepciones del caos de su entorno cuando describe a Yahveh como debelador del caos (Is 51,9s.; Sal 74; 89; Job 26; 40s.), dominador del caos (Sal 46; 48; 98; 103; 104; cf. también la simbología del templo de Jerusalén), salvador frente al caos (Éx 15,1-18; Sal 40; 69; 130), transformador del caos (Gn 1; Sab 11,17; Sal 46,4s.), e incluso creador del caos (Is 45,7; Prov 8,23s.), sin que sea posible sistematizar todas estas afirmaciones en una teología de la creación. Las imágenes veterotestamentarias para el caos elevan, por un lado, hasta el plano de la conciencia, en una visión del mundo realista, las amenazas diariamente experimentadas y desconcertantes que se ciernen sobre el cosmos (cf. por ejemplo las tradiciones de diluvios en Gn 6-9; Is 54,9s.) y su contradicción frente al discurso bíblico sobre Dios (problemática de la teodicea), mientras que, por otro lado, nunca se acentuó la idea del caos hasta convertirla en un ↗ dualismo metafísico. Las imágenes bíblicas del caos deben ser leídas como una explicitación, desde múltiples perspectivas, de un dominio de Dios dinámico, experimentado como ambivalente, histórico y cósmico, que se manifestará «en el fin de los tiempos» (Is 65s.; Ap 21,1.25).

◆ Bibliografía: S. Niditch, *Chaos to Cosmos,* Chico 1985; T. N. D. Mettinger, *Fighting the powers of Chaos and Hell. Towards the biblical portrait of God,* ST 39 (1985), págs. 21-38; J. Assmann, *Ma'at,* M 1990; E. Zenger, *Tohuwabohu. Die Schöpfung zwischen Chaos und Cosmos: Auf den Spuren des Tohowabohu. Zu neueren Ergebnissen der Chaos-Forschung,* Bensberg 1992, págs. 125-149; Th. Podella, *Der «Chaoskampfmytos»*

in Alten Testament. Eine Problemanzeige» (AOAT 232), Nk 1993, págs. 283-329; P. Beauchamp, *Création et séparation: Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse,* LD 201, P 2005; D. Tsumura Toshio, *Creation and Destruction: A Reappraisal of the Caoskampf Theory in the Old Testament,* Winona Lake 2005; A. R. Angel, *Caos and the Son of Man: The Hebrew Caoskampf Tradition in the Period 515 B.C.E. to 200 C.E.,* Lo-NY 2006.

Erich Zenger

Caridad

Término derivado de *caritas* (del latín *carus,* «querido», «amado», «estimado»), que es, a su vez, la traducción del concepto griego helenista del *ágape.* El ↗ amor de Dios a los hombres es el fundamento del amor humano (Ef 5,2; 1 Jn 4,11.19) hacia las personas que sufren (cf. el discurso del juicio final de Mt 10,40ss.; 25,31ss.). A imitación del ejemplo de Jesús, la caridad tiene carácter de servicio, es decir, de diaconía (lavatorio de los pies, Jn 13,15ss.; carácter ministerial de los cargos, Mt 20,25-28; Mc 10,45) y respeta la libertad de sus destinatarios (Gál 5,13; Rom 8,2). En la praxis de la fe y de la vida de la primitiva comunidad bíblica, las colectas a favor de los pobres reciben el nombre de *koinonía* (Rom 15,26) y las comidas a los pobres y las ayudas materiales concretas el de *diakonía* (Hch 6,1; Rom 15,25; 2 Cor 8,24): llamada ↗ *ágape* como ayuda caritativa en el contexto de los servicios litúrgicos. La celebración conmemorativa de la pasión de Dios en Jesucristo está unida a la memoria del padecimiento de los hombres. Para la ayuda a los pobres vinculada a la liturgia se nombran ↗ diáconos especialmente consagrados a esta tarea (Hch 6,2-7) (primera diferenciación institucional de la caridad).

También aparecen unidos entre sí con una vinculación radical el ministerio de la proclamación y el servicio al prójimo. Ya las curaciones milagrosas de Jesús y sus diálogos sobre la salvación se sitúan en el contexto de su predicación y del testimonio *(martyria)* del ↗ reino de Dios que se inicia con él. Sus curaciones son una explicitación de su proclamación (Lc 9,1-21; 7,22s.). Son las obras del amor las que distinguen a la comunidad primitiva frente a sus propios correligionarios (Gál 6,10; Jn 13,34s., pero también –sobre todo tras la etapa de persecución– frente a todos los restantes seres humanos.

◆ Bibliografía: C. Spicq, «Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire», StHell 10, 1955; ídem, *Agapè dans le Nouveau Testament,* P 1957-1959; C. Wiener, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'A. T,* P 1957; H. Pompey, *Helfen aus der Kraft des Glaubens – Ökumenische und internationale Beiträge zur theologischen Grundlegung der Caritas,* Wü 1994.

Heinrich Pompey

Carisma

1. El concepto. 2. En la teología bíblica.

1. El concepto

χάρισμα, sustantivo verbal de χαρίζεσθαι («mostrar complacencia», «ser condescendiente», «mostrarse amable, afable»), es un vocablo raro y tardío, una de las formaciones preferidas de la koiné con μα. «Designa el resultado de la χάρις (gracia, favor) entendida como acción, sin que exista siempre una nítida distinción respecto de esta palabra» (Conzelmann). Son escasos los testimonios preneotestamentarios (Si 7,33; 38,30; Filón, all. III, 78). En el Nuevo Testamento el término carisma sólo aparece en Pablo (Rom; 1 Cor; 2 Cor), en las Cartas pastorales y en 1 Pe 4,10, con la significación básica de «don de la gracia». Junto a empleos indiferenciados e inespecíficos (Rom 1,11; 5,15s.; 6,23; 11,29; 2 Cor 1,11), hay otros pasajes (en 1 Cor; Rom 12,6; 1 Pe 4,10) en los que adquiere un especial perfil teológico como designación de los diferentes dones concedidos a los creyentes. M. Weber ha introducido en la sociología moderna los conceptos de carisma, carismático y hombres carismáticos –tomándolos del uso lingüístico paulino–, aunque aquí ya el centro del interés del concepto de carisma se ha desplazado desde el don al problema del origen, la peculiaridad y la estabilidad o respectivamente la remodelación de la «autoridad carismática» y del poder o el dominio carismático: «Debe llamarse carisma a la cualidad, fuera de lo común, de una personalidad en virtud de la cual es valorada en sí misma como 'guía' o 'dirigente'» (*Wirtschaft und Gesellschaft,* 140). El carisma es, en este sentido, un concepto clave de las investigaciones histórico-religiosas del Antiguo Testamento (p. ej., en los profetas), del judaísmo temprano y del primitivo cristianismo (Hengel; Theissen). No debe mezclarse este aspecto con el de la interpretación de las afirmaciones paulinas sobre los carismas.

2. En la teología bíblica

Apenas es posible determinar si fue Pablo el primero que utilizó este concepto para designar un don de la gracia concedido a hombres y mujeres creyentes o si simplemente destacó con mayor intensidad un concepto ya establecido en el uso lingüístico cristiano (cf. 1 Cor 12,9.28.30: χαρίσμτα ἰαμάτων: «Dones de curación». Dio ocasión a la exposición paulina sobre los carismas desarrollada en 1 Cor 12 (cf. Rom 12,3-8) la alta estima que en la comunidad corintia se tributaba a determinados dones pneumáticos (πνευματικά 1 Cor 12,1; 14,1) y, más en particular, al de la glosolalia extática. En contra de esta valoración exclusivista como revelación del Espíritu, Pablo insistía en la donación general del Espíritu con que han sido agraciados todos los creyentes y bautizados (1 Cor 12,3.12), e intentó señalar que el Espíritu ha distribuido a cada miembro de la comunidad un don

específico para utilidad de la comunidad entera (12,7), del cuerpo de Cristo (12,12-27) y edificación de la comunidad (14,5.12.26). Es legítima la distinción entre carismas grandes y pequeños (12,22s.28; 12,31) y su distribución se hace de acuerdo con la medida de la fe (Rom 12,3) para bien de la comunidad. Mientras que la lista de carismas de 1 Cor 12,8-11 sitúa los diversos dones de la proclamación de la palabra y de la curación junto a la glosolalia, las series de 12,28.29s, tras describir a la comunidad como cuerpo de Cristo, amplían la enumeración de los dones para poner de relieve el carácter carismático de la realidad total de la comunidad: apóstoles, maestros, curaciones, don de gobierno. Sería contrario al enfoque parenético de 1 Cor 12 y de Rom 12 querer ver en este texto una especie de esquema constitucional. Una constitución eclesial que pretenda orientarse de acuerdo con la concepción paulina de la comunidad y de los carismas tiene que estar configurada de tal manera que deje espacio suficiente para la cooperación indiscriminada de todos los carismas, para el comportamiento carismático bajo la guía del Espíritu y para la aparición y la actuación de nuevos carismas (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6: estos aspectos no tienen ninguna importancia en el lenguaje de las Cartas pastorales, que sólo hablan de los carismas concedidos a los dirigentes).

El carisma concedido a cada creyente concreto es un obsequio, un regalo o una individualización de la gracia divina (Rom 12,6). En sentido análogo, en 1 Cor 7,7 habla Pablo, en el contexto del celibato y el matrimonio, de carismas, sin destacar su referencia a la comunidad. Se da ya aquí por sobreentendido que la eficacia y la reclamación de la gracia o la vocación pueden realizarse de diversas maneras en la situación existencial concreta de cada persona, aunque es problemático definir a partir de este enfoque la ética paulina como «carismática» (E. Käsemann, S. Schulz), porque en tal caso se estaría sugiriendo una vinculación demasiado estrecha entre la ética paulina y la doctrina de los carismas de 1 Cor 12-14.

◆ **Bibliografía:** F. Prat, *Teología de san Pablo,* México 1947; G. Haya-Prats, «L'Esprit force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Aportes», LD 81, 1975; H. Schürmann, «Les charismes spirituels», en *L'Église de Vatican II,* P 1966, págs. 541-573; EWNT 3, págs. 1102-1105 (K. Berger); ThWNT 9, págs. 393-397 (H. Conzelmann); G. Hasenhüttl, *Christliche Ordnungsprinzip der Kirche,* Fr 1969; TRE 7, págs. 681-693 (con bibliografía) (C.H. Ratschow y otros); M. Hengel, *Nachfolge und Charisma,* B 1938; B. Holmberg, *Paul and Power,* Lund 1978, págs. 136-195; W. Schluchter, *Max Webers Analyse des antiken Christentums,* F 1985, págs. 11-71; G. Theissen, «Legitimation und Lebensunterhalt: ein Beitrag zur Soziologie urchristlichen Missionare»,

en ÍDEM, *Zur Soziologie des Urchristentums,* Tu 1979, págs. 201-230; M. WEBER, «Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft», en ÍDEM, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Tu [3]1968, págs. 475-488; U. BROCKHAUS, *Charisma und Amt,* Wuppertal [2]1975; F. HAHN, «Charisma und Amt», ZThK 76 (1979), págs. 419-449; E. KÄSEMANN, «Amt und Gemeinde im NT», en ÍDEM, *Exegetische Versuche und Besinnungen,* vol. 1, Go 1964, págs. 109-134; K. KERTELGE, *Gemeinde und Amt in Neuen Testament,* M 1972, págs. 103-112; C. PERROT, «Charisme et institution chez S. Paul», RECHSR 71 (1983), págs. 81-92; H. SCHÜRMANN, «Die geistliche Gnadengabe in den paulinischen Gemeinden», en ÍDEM, *Ursprung und Gestalt,* D 1970, págs. 236-267; S. SCHULZ, *Die Charismenlehre des Paulus: Rechtfertigung. FS E. Käsemann,* Tu-Go 1976, págs. 443-460.

Gerhard Dautzenberg

CARMELO

a) (Hebreo כַּרְמֶל *[karmæl],* «vergel», «espesura del bosque»), empleado casi siempre con artículo, es la denominación aplicada a la cadena montañosa al sur del golfo de Acco que domina la llanura costera y ha dado su nombre a toda la sierra que discurre en dirección suroriental a lo larg de 30 km, con altitudes de hasta 546 m. Esta serranía, de singular importancia como zona de tránsito geográfico, religioso e histórico, cuenta con los puertos de Yokneam, ↗ Meguido y Yibleam. La abundante vegetación del Carmelo evoca en el Antiguo Testamento la connotación de belleza y fertilidad (Cant 7,6; Is 35,2; Jr 50,19), mientras que un Carmelo castigado por la sequía suscita la imagen de la desolación (Is 33,9; Am 1,2; Nah 1,4).

Como resultado de la combinación de riqueza forestal y cinegética, de cuevas y manantiales, así como de su proximidad al mar, el Carmelo fue ya en el Paleolítico un lugar de asentamiento privilegiado, testificado por el hallazgo de herramientas y restos humanos de gran antigüedad *(Palaeanthropus palaestinensis).* Ocupado por cananeos y fenicios (cf. Jos 12,22), el Carmelo fijaba, según Jos 19,11.26; 17,11, la frontera entre las tribus de Aser, Manasés, Isacar y Zabulón. Cabe imaginar que tras la cuarta campaña de Salmanasar III contra Damasco (841 a.C.), el Carmelo pasó a delinear la frontera entre Israel y Tiro (Aharoni). Cuando Tiglat Piléser III creó, el año 733 a.C., las provincias de Magiddū, Gal'az[a] y Du'ru, Israel perdió su soberanía sobre el Carmelo. Según Josefo, ant. XIII, 396, Alejandro Janeo incorporó la región a sus dominios.

El Carmelo ha sido, desde fechas remotas, «montaña sagrada». Es probable que «el promontorio sagrado» mencionado en las listas de ciudades de Tutmosis III (h. 1490-1436 a.C.) y por otros faraones posteriores aluda al Carmelo. Con la prueba

del sacrificio (en el Carmelo: 1 Re 18,21-39*), exigía ↗ Elías, en su enfrentamiento con los sacerdotes de Baal, la vinculación exclusiva de Israel con Yahveh. También ↗ Eliseo vivió durante algún tiempo en el Carmelo (2 Re 2,25; 4,23ss.).

◆ **Bibliografía:** ThWAT 4, págs. 340-351 (bibliografía); AncBD 1, págs. 873ss.; NBL 2, págs 451ss.; NEAEHL 4, págs. 1403s., 1433-37, 1498s. (bibliografía); Y. Aharoni, *Mount Carmel as Border: Archäologie und AT. FS K. Galling,* Tu 1970, págs. 1-7; A. Ovadiah, «Chronique archéologique. Mont Carmel, grotte d'Élie», RB 75 (1968), págs. 417s.; H.-P. Kuhnen, *Studien zur Chronologie und Siedlungsarchäologie des Karmels (Israel) zwischen Hellenismus und Spätantike,* vol. 1-3, Wi 1989.

Reinhold Bohlen

b) Denominación en parte de un territorio junto a Maon y en parte de una localidad del distrito Sif, situada en la ruta *tell Malhata*-Hebrón, importante ya desde la Edad del Hierro, incluida en la línea de fortificaciones occidentales del desierto judío. Su nombre se conserva en Chirbet el-Kirmil (162.092), a unos 12 km al sur de Hebrón: Jos 15,55; 1 Sam 15,12 (monumento a la victoria de Saúl); 25,2 (LXX 4).5.7.40 (rebaños de ganado menor de Nabal; casa de Abigaíl); 30,29 LXX; 2 Sam 23,35 = 1 Cró 11,37 (patria de Yesró); 2 Cró 26,10 (?).

◆ **Bibliografía:** AncBD 1, pág. 873; M. Har-El, «Jerusalem and Judea: Roads and Fortifications», BA 44 (1981), págs. 8-19; O. Keel y M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel,* vol. 2, Z-Go 1982, págs. 751-755; D. A. Dorsey, *The roads and highways of Ancient Israel,* Baltimore-Lo 1991, págs. 124-127.

Reinhold Bohlen

Carne

1. Antiguo Testamento y judaísmo temprano. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento y judaísmo temprano

a) Antiguo Testamento. Los lexemas hebreos para carne son, en el Antiguo Testamento, בָּשָׂר *[bāśār]* y, con menor frecuencia שְׁאֵר *[šeʾēr]* (que en Lv 18,6; 25,49; Miq 3,2s.; Prov 5,11 aparecen juntos). – α) Carne es un término para designar las partes fisiológicas esenciales constitutivas del cuerpo de hombres y animales (tal vez también de las plantas [cf. Is 10,18]). αα) «Carne» significa frecuentemente, en hombres y animales, en sentido genérico, las partes blandas que, junto con la sangre *[dam]*, los huesos *[ʿæṣæm]*, los tendones *[gīdīm]* y la piel *[ʿōr]* constituyen el cuerpo; el aliento *[rūaḥ]* les confiere la plenitud de la vida (Ez 37,5s.; Gn 2,21; Job 2,5; 10,11; Lam 3,4). En ese sentido, la carne de los animales sirve de alimento (Is 22,13; 44,16 y otros) y es la materia preferida para los sacrificios (Lv 7,15-21; Nm 19,5). A veces se habla, en sentido hiperbólico, de comer carne humana (p. ej.,

Lv 26,29; Is 49,26). αβ) *Bāśār* señala en algunos casos una parte especial del cuerpo humano, por ejemplo el miembro viril (Lv 15,2s.7; Ez 16,26; 23,30), el pubis femenino (Lv 15,19), la región púbica (Éx 28,42), o la piel (Sal 102,6). αγ) *Bāśār* designa con frecuencia el cuerpo en su conjunto (p. ej., Sal 38,4), sobre todo en las descripciones médicas de síntomas (p. ej., Lv 13,2ss.). En sentido sinónimo (Sal 63,2; 84,3; Is 10,18) o antitético (Prov 4,22; 14,30; Job 12,10; 13,14; 14,22) respecto de las restantes magnitudes antropológicas *leb* (corazón), *næpæš* (garganta) *rūaḥ* (aliento, respiración), describe al hombre en su totalidad anímico-corpórea y expresa sus componentes específicamente corporales. – β) El término «carne» actúa como apelativo para el género «hombre» (sinónimo de *'ādām* y *næpæš*, por ejemplo Sal 56,5; Jr 17,5) y se sitúa categorialmente, en lo que concierne al uso lingüístico, cerca del pronombre indefinido (p. ej., Lv 13,18.24). En conexión con *kol* (totalidad), *bāśār* es la afirmación totalizante por «humanidad» (p. ej., Is 40,5s.; Jr 25,31), reino animal (p. ej., Gn 6,19; 7,15s.) o incluso por todo el universo animado (p. ej., Gn 6,17; 9,11.15ss.). – γ) Carne es el término jurídico para señalar el parentesco, que alcanza su expresión máxima en la fórmula «mis huesos y mi carne» (Gn 2,23; 29,14; Jue 9,2 y otros), pero también de forma aislada (Gn 37,27; Lv 18,17; 20,19; 21,2) o en combinación con *bāśār* y *šeʾēr* (Lv 18,6; 25,49). – δ) Carne se emplea como metonimia, para designar el carácter efímero y mortal de la criatura, debido al hecho de que *bāśār* encierra en sí en parte la connotación de «corporeidad» y, a diferencia de *leb*, *næpæš*, *rūaḥ*, nunca se le aplica a Yahveh. De ahí que a veces tenga el significado de antónimo de las fuerzas y propiedades divinas, por ejemplo en Sal 78,39; Is 31,3; Job 10,4; 2 Cró 32,8; cf. Is 40,6ss. *b) Judaísmo temprano.* Algunos pasajes veterotestamentarios, como Gn 6,12; Dt 5,26; Sal 65,3s., han contribuido a que en el judaísmo temprano, y de manera especial en Qumrán, junto a los modos de utilización del Antiguo Testamento (cf. 1QS 3,9; 4,21), el término «carne» encierre los componentes morales negativos de pecado y culpa, singularmente claros en *bāśār 'ašmā* – carne de la culpa (1QM 12,12), *bāśār 'awæl* – carne de la injusticia (1QM 4,3; 1QS 11,9) y *'awōn bāśār* – culpabilidad de la carne (1QS 11,12). Se abre paso un dualismo carne-espíritu/alma en los LXX (Prov 5,11; Nm 16,22; 27,16), que evoluciona y se desarrolla en la Sabiduría y los apócrifos hasta desembocar en un dualismo antropológico (Sab 7,1s.7; 4 Mac 7,13; Henet 102,5.11; 4 Esd 7,78.100) y cosmológico (Jub 2,2.30; Henet 15,4-16,1; TestJob 27,2), según el cual el cosmos está dividido en la esfera de los espíritus y la de la carne. – Para Filón, la carne (σάρξ) tiene una estrecha conexión con la pasión (πάθη) y con el placer (ἡδονή) (p. ej., all. III, 158) y puede llegar a esclavizar a la ra-

zón (νοῦς) y a ejercer poder sobre el alma (ψυχή) (p. ej., all II, 49s.). De ahí que el hombre deba liberarse de ella mediante la ascesis, porque impide el vuelo del alma hacia Dios y el crecimiento de la sabiduría (migr. 14ss.; somn. II, 232). Josefo (ant. XIX, 325; bell. Iud. VI,47) ha aceptado plenamente la dicotomía griega carne-alma.

◆ Bibliografía: É. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien,* P 1923, págs. 7-12, 113; J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen* (SBS 19), St 1966, págs. 25ss., 40ss., 48ss.; P. Van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento,* M 1969; H. W. Wolff, *Anthropologie des AT,* M [4]1984, págs. 49-56; THAT 1, pág. 376-379 (G. Gerlemann); ThWAT 1, págs. 850-867 (N. Bratsiotis); 7, págs. 931ss. (H. Ringgren); ThWNT 7, págs. 105-123 (F. Baumgärtel y otros); NBL 1, págs. 677-682 (con bibliografía) (J. Scharbert).

Theodor Seidl

2. Nuevo Testamento

También en el Nuevo Testamento la carne (σάρξ) señala al hombre en su totalidad (Mc 13,20 par. Mt 24,22; Hch 2,17.26; Gál 2,16 y otros). Cuando aparece una diferenciación dicotómica o tricotómica (p. ej., 1 Pe 2,11; Mc 14,38 par. Mt 26,41), subyace una influencia helenista, sin que ello suponga la eliminación de la unidad del hombre. Tiene importancia sobre todo su nutrida presencia en Pablo, donde adquiere un sentido destacadamente antropológico y teológico: «Soy carne...» (Rom 7,14, donde figura como adjetivo) es una autoafirmación del apóstol de cuño fariseo (cf. Gál 2,20), aunque aplicable con validez general a la existencia terrena de todos los hombres (2 Cor 10,3 y otros). El concepto de la carne acentúa con más energía que el general de «hombre» la condición humana vista desde su debilidad y desamparo (Rom 6,19; Gál 4,13s.), su propensión a sucumbir a la enfermedad (2 Cor 12,7: «aguijón de la carne»), su entrega a la muerte (Rom 5,12-21; 8,6). Cuando «se vive en la carne» acecha siempre el peligro de vivir «según la carne» (2 Cor 1,17; 5,16; 10,2.3; 11,18), porque no se orienta según los intereses de Cristo Jesús sino según sus «propios intereses» (Flp 2,21; cf. 3,14). Estas sentencias, de carácter más bien antropológico, adquieren mayor profundidad desde una óptica teológica: «He sido vendido como esclavo al pecado»: Rom 7,14. La experiencia personal del pecado se amplía hasta la afirmación básica de que todos los hombres se encuentran bajo el dominio del pecado (Rom 5,12-21; 7,5.18.25; 8,5-8). Ser carne y ser pecado mantienen, según Pablo, una conexión indisoluble. En el hecho de ser carne hunde sus raíces la incapacidad del hombre de liberarse por sus propios medios (mediante su obediencia a la ley) del poder del pecado. Por

eso afirma el apóstol que «Dios envió a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado y, como víctima por el pecado, condenó al pecado en la carne...» (Rom 8,3). En virtud de esta acción salvadora de Dios, el bautizado en Jesús, aunque viviendo todavía en la carne, no está ya sometido a la opresión de vivir (de sentir, de pensar, de actuar) según la carne: Rom 8,4-13. Dado que ha pasado a ser, a través del pneuma, «nueva criatura» (2 Cor 5,17), tiene la posibilidad de no hacer ya las «obras de la carne», sino de «caminar según el Espíritu» (Gál 5,13-24; 6,8).

◆ Bibliografía: S. de Ausejo, «El concepto de 'carne' aplicado a Cristo en el IV Evangelio», SacPag 2 (1959), págs. 219-234; N. Lazure, «La convoitise de la chair en I Jean II,16», RB 76 (1969), págs. 161-205; G. Klein, *Sündenverständnis und theologia crucis bei Paulus: Theologia crucis – signum crucis. FS E. Dinkler,* Tu 1979, págs. 249-282; E. Brandenburger, *Fleisch und Geist* (WMANT 29), Nk 1980; M. Hengel, «Der stellvertretende Sühnetod Jesu», IkaZ 9 (1980), págs. 1-20, 135-147; EWNT 3, págs. 547-557 (con bibliografía) (A. Sand); H. Merklein, *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tu 1987, págs. 1-106.

Alexander Sand

Carta

El Nuevo Testamento contribuye con 21 cartas a un género literario ampliamente difundido y altamente valorado en el entorno helenista. Por el lado contrario, el canon del Antiguo Testamento no contiene ningún escrito que pueda ser calificado de «carta», si bien 1 y 2 Mac ofrecen algunos documentos de este tipo. Bajo el amplio género literario «carta», el Nuevo Testamento colecciona un material diverso. Sólo pueden conceptuarse como cartas en sentido estricto, es decir, como expresión de una correspondencia epistolar real, las cartas paulinas auténticas (Rom, 1 y 2 Cor, Gál, Flp, 1 Tes, Flm) y también, tal vez, las cartas pseudónimas Col y 2 Tes, a las que podrían añadirse 1 y 2 Jn. Al menos 2 Cor y Flp son cartas compuestas, en las que se han agrupado secundariamente dos (Flp) o más (2 Cor) cartas originariamente independientes. Pablo se atiene –aunque a veces con amplia libertad– al formulario de las cartas privadas de la Antigüedad (inicio con indicación de los destinatarios y acciones de gracias y conclusión con eventuales listas de saludos y buenos deseos), pero sus escritos no son cartas privadas. Se dirige al público general de la correspondiente comunidad. Desaparece el carácter de carta cuando en el diálogo epistolar del apóstol con su comunidad se deslizan una y otra vez piezas acuñadas por la tradición de la comunidad, por ejemplo, el credo pascual de 1 Cor 15,3ss. o el himno a Cristo de Flp 2,6-11. Desde el punto de vista de su función, la mejor definición

de las cartas paulinas es considerarlas discursos apostólicos por escrito – como sustitutivo de la ausencia del apóstol, que es el guía de la comunidad. La exégesis contemporánea pone gran interés en el análisis de la influencia de la antigua retórica sobre la configuración literaria de las cartas.

Los restantes escritos neotestamentarios agrupados bajo la denominación de «cartas» no son una correspondencia epistolar real sino escritos doctrinales o exhortaciones revestidas del ropaje de las cartas, con autores casi siempre pseudónimos (↗ Pseudoepigrafía) y destinatarios ficticios. Tienen una cierta correspondencia con el género de las cartas doctrinales y las cartas privadas literarias del entorno helenista. Así, por ejemplo, las ↗ Cartas pastorales se proponen la fijación por escrito de un determinado ordenamiento de la comunidad y reclaman para ello, recurriendo a un pseudónimo, la autoridad del apóstol sobre unos supuestos discípulos de Pablo como destinatarios.

La colección de cartas de Pablo, que tiene analogías con otras colecciones epistolares (p. ej., Aristóteles, Epicuro, Cicerón, entre otros) se llevó a cabo poco tiempo después de la muerte del apóstol. Marción menciona hacia el 140 una recopilación de diez cartas, esto es, además de las siete auténticas, las de Col, Ef y 2 Tes. En el canon de Muratori (después del 150) la lista se amplía con las tres cartas pastorales.

◆ Bibliografía: A. Deissmann, *Licht von Osten,* Tu [4]1923; M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur,* M 1975 = [1]1926; RAC 2, págs. 564-585 (con bibliografía) (J. Schneider); A. Eschliemann, «La rédaction des épîtres pauliniennes», RB 53 (1946), págs. 185-196; C. Andresen, «Zum Formular frühchristlichen Gemeinde-Briefe», ZNW 56 (1965), págs. 233-259; F. Schnider y W. Stenger, *Studien zum neutestamentlichen Brief-Formular,* Le 1987; K. Berger, «Hellenistische Gattungen im NT», ANRW II, 25/2, págs. 1031-1432 (Carta: págs. 1326-1363) (bibliografía); H. Probst, *Paulus und der Brief,* Tu 1991; D. Dormeyer, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literatur-Geschichte,* Da 1993, págs. 190-198 (con bibliografía).

Franz Laub

Cartas apócrifas

Ya en la Antigüedad era conocida la práctica de hacer circular escritos redactados bajo falsos nombres de autores (pseudónimos). Apenas se les tenía por o se les consideraba falsificaciones y algunos de ellos procedían de los ejercicios estilísticos de las escuelas de retórica. Sus redactores se permitían imitar el estilo de los grandes autores y satisfacer de pasada la curiosidad de los lectores interesados por detalles biográficos o fingir incluso cartas citadas en la literatura pero perdidas (la de Laodicea, según

Col 4,16). Entre los paganos, el motivo de estos escritos podía ser el deseo de lucro, pero entre los cristianos predominaban los intereses apologéticos, edificantes o doctrinales. Ya en fechas tempranas se conocía la diferencia entre cartas genuinas (las de Pablo, Ignacio, Dionisio de Corinto) y «abundantes *logoi* en forma de cartas» (Eusebio, h.e. VII, 26,2). Pues, en efecto, dejando aparte los destinatarios y los encabezamientos, muchas de las cartas apócrifas no son verdaderas cartas. La apócrifa Carta de Santiago de Nag Hammadi y la Carta de los apóstoles pertenecen al grupo de «diálogos del Resucitado», la Carta de Tito apócrifa es una exhortación en un lenguaje muy ampuloso en defensa de la castidad. La correspondencia entre Pablo y Séneca (cuyo autor ni siquiera ha leído a este último, piensa que Pablo escribe en latín y tiene a Nerón por amigo de los cristianos) y una carta del sumo pontífice Anás a Séneca pretenden haberse ganado al célebre filósofo –de fama «legendaria» entre el pueblo– para el cristianismo (o el judaísmo). En Egipto y Babilonia y también entre los griegos circularon «cartas celestes», por ejemplo del dios Asclepio, con poderes curativos. Se han conservado también numerosas versiones de una carta amenazadora de Cristo sobre la santificación del domingo surgida en Jerusalén (tal vez con anterioridad a Cesáreo de Arlés, muerto en 543).

◆ Bibliografía: RAC 2, págs. 564-585 (J. Schneider); W. Michaelis, *Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament,* Bremen ³1962, págs. 440-461; J. B. Bauer, *Die Apokryphen,* D 1968, págs. 79-94; M. Erbetta, *Lettere e Apocalissi,* vol. 3, Turín 1969, págs. 1-148; L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento,* vol. 2, Turín 1971, págs. 1649-1788; N. Brox, *Falsche Verf.-Angaben. Zur Erklärung der frühchr. Pseudepigraphie,* St 1975; ídem, *Pseudepigraphie in der heidnischen. und jüdisch-christlichen Antike,* Da 1977; B. Bischoff, «Der Brief des Hohenpriester Annas an den Philosophen Seneca», *Anecdota novissima,* St 1984, págs. 1-9; M. Van Esbroeck, «La Lettre sur le dimanche», AnBoll 107 (1989), págs. 267-284; C. Burini y otros, *Epistolari Cristiani (sec. I-V),* Repertorio Bibliográfico, 3 vols., R 1990.

Johannes B. Bauer

Cartas católicas

Concepto colectivo con el que se designan las siete cartas no paulinas y universalmente (= católicamente) reconocidas y consideradas como dirigidas a la Iglesia universal: ↗ Santiago, Carta de, 1-3 Jn (↗ Juan, escritos de), Jud (↗ Judas, Carta de), 1 y 2 Pe (↗ Pedro, Cartas de).

◆ Bibliografía: D. R. Nienhuis, *Not by Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon,* Waco 2007.

Knut Backhaus

Cartas de la cautividad

Reciben este nombre las cartas a los filipenses, a los efesios, a los colosenses y a Filemón, supuestamente redactadas por Pablo mientras se hallaba recluido en la cárcel. La investigación reciente asume para los colosenses y los efesios una redacción postpaulina. Aunque ni los Hch ni Pablo mencionan nunca expresamente un encarcelamiento de Pablo en Éfeso, la constatación del vivo intercambio epistolar de Pablo con la comunidad que se da por supuesto en Flp 1 y la huida de Onésimo de Colosas para buscar refugio junto al apóstol se pronuncian en contra de la antigua investigación, que veía en Roma (o en Cesarea) el lugar de composición de estas cartas (que consideraba, en su conjunto, como genuinamente paulinas) y se inclinan más bien a favor de la hipótesis de un encarcelamiento en Éfeso, que habría sido el lugar de composición de las (genuinamente paulinas) cartas a los filipenses y a Filemón. Las (postpaulinas) cartas a los colosenses y a los efesios se diferencian de las restantes, reconocidas como auténticamente paulinas, no sólo en el terreno teológico, sino también, y significativamente, en la autopresentación del apóstol encarcelado, sobre todo en Flp. A diferencia de Flp 1, la «cárcel de Pablo» no aparece bajo la sombra de una posible sentencia condenatoria en el proceso seguido contra el apóstol y, por tanto, de su muerte, sino que los sufrimientos y la cárcel misma se convierten en tema teológico (cf. Col 1,24-29; Ef 3,1-7). Como quiera que esto sólo es posible desde un distanciamiento histórico en la interpretación de Pablo, debe asumirse el carácter pseudepigráfico de estas dos cartas.

◆ **Bibliografía:** Además de los comentarios a estos escritos, L. Cerfaux, «Las epístolas de la cautividad», en A. Robert y A. Feuillet (dirs.), *Introducción a la Biblia* II, Ba 31970, págs. 438-470; W. Harrington, *Iniciación a la Biblia,* 2 vols., Santander 1967; R. Hoppe, *Der Triumph des Kreuzes* (SBB 28), St 1994, págs. 5-12; NBL 1, págs. 757s. (F. Laub).

Rudolf Hoppe

Cartas pastorales

1. Las cartas pastorales como pseudoepígrafos. 2. Lucha contra las falsas doctrinas y organización de la comunidad. 3. Cristología.

1. Las cartas pastorales como pseudoepígrafos

Las dos Cartas a Timoteo y la Carta a Tito son conocidas desde los primeros años del s. XVIII bajo la denominación de «Cartas pastorales», caracterización sin duda acertada teniendo en cuenta que están dirigidas a personas concretas, colaboradores de la misión paulina, cuya tarea consiste en instruir y dirigir a sus comunidades y rechazar a los que enseñan doctrinas erróneas. Junto a esta diferencia respecto de las cartas auténticas de Pablo, todas ellas dirigidas a comu-

nidades (incluso Flm está más cerca de éstas que de aquéllas), las Cartas pastorales utilizan una terminología teológica divergente: faltan en ellas ideas fundamentales del evangelio paulino (δικαιοσύνη Θεοῦ, ἐλευθερία, σταυρός), otras reciben un acento nuevo (πίστις en el sentido de «firme confianza» [1 Tim 2,15; 2 Tim 2,22] o respectivamente «fe sana» [Tit 1,13], συνείδησις con los complementos ἀγαθή, καθαρά [1 Tim 1,5.19; 2 Tim 1,3] y aparecen conceptos nuevos, por ejemplo el título σωτήρ, la idea de la ἐπιφάνεια, formas del campo semántico εὐσεβ («piedad» [1 Tim 2,2; 2 Tim 3,5; Tit 1,1] y «vivir piadosamente» [2 Tim 3,12; Tit 2,12]) y la fórmula de confirmación o aseveración «es cierta [y digna de ser aceptada por todos], esta afirmación» (1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8), que sólo figura en las pastorales.

Las divergencias en el estilo y el lenguaje, la diferencia de los acentos cristológicos comparados con los de Pablo, el modo de enfrentarse al tema de la fe verdadera (cf. 1 Tim 1,18ss.; 2 Tim 2,17s.), la indicación de que los dirigentes de las comunidades deben imponer las medidas administrativas establecidas «por Pablo» (1 Tim 1,3-7; 2 Tim 2,14ss.; 2,23-26; Tit 1,10-16; 3,8-11) y, en fin, la autopresentación de Pablo como apóstol (exclusivo) en los saludos iniciales y como maestro (1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11) por un lado y como pecador arrepentido por otro (1 Tim 1,12-17) remiten a una redacción de las Cartas pastorales de la mano de un cristiano de la tercera generación procedente del paganismo (cf. 2 Tim 1,5), en Asia Menor (¿Éfeso?). En 2 Tim, la expectativa de la inminente muerte de Pablo y la consiguiente responsabilidad de su(s) sucesor(es) de preservar la fe (1,13s.; 4,1-8) revisten el carácter de disposición testamentaria.

Los puntos comunes insinúan una redacción y edición deliberadas como *corpus* epistolar homogéneo. La colección de cartas paulinas de que disponía el autor, cuyo conocimiento y utilización puede deducirse a través de las coincidencias de lenguaje (p. ej., 2 Tim 1,3ss. y Rom 1,8-11) y la reinterpretación del evangelio paulino presentado como instrucción del apóstol Pablo, tienden a reclamar, en los enfrentamientos intracomunitarios, la autoridad del apóstol en favor de la «sana doctrina» propugnada por el autor de las Cartas pastorales (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1).

2. Lucha contra las falsas doctrinas y organización de la comunidad

El propósito común de los tres escritos es impartir a los dirigentes de las comunidades de aquel tiempo, por medio de los discípulos del apóstol, instrucciones acerca del modo de dirigirlas (1 Tim 3,1-7; 2 Tim 2,1s.; Tit 1,5-9) y de rechazar las doctrinas erróneas (1 Tim 1,3-7; 6,3ss.; 2 Tim 2,14-26; 3,1-9; Tit 1,10-16).

Los pocos pasajes en que se alude expresamente a «doctrinas extrañas» (1 Tim 1,3; 6,3) o «demo-

niacas» (1 Tim 4,1) –la prohibición del matrimonio y del uso de determinados alimentos (1 Tim 4,3), la negación de una futura resurrección de los muertos (2 Tim 2,18) y los enfrentamientos acerca de «mitos [judíos] y genealogías interminables» (1 Tim 1,4; 4,7; 2 Tim 4,4; Tit 1,14; 3,9)– todo ello sugiere una cierta forma de ↗ gnosis cristiana con influencias judías (1 Tim 6,20).

En la vinculación exclusiva al apóstol Pablo como garante de la continuidad con los inicios (1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11) y en la obligación impuesta a los discípulos y sucesores instituidos por Pablo de preservar el «depósito» (παραθήκη) recibido (1 Tim 6,20; 1 Tim 1,14) y de confiarlo (παρατιθέναι) a «hombres dignos de confianza» se abre paso una concepción del ministerio que tiende a la sucesión (apostólica). Concuerda con ello la entrega del «carisma» (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6) mediante la imposición de las manos, donde χάρισμα debe ser interpretado en el sentido exclusivo de «gracia del ministerio».

En la distribución de la responsabilidad y de la autoridad entre los diversos titulares –epíscopos (1 Tim 3,1-7, ↗ obispo), ↗ presbíteros (1 Tim 5,7-20) y ↗ diáconos (1 Tim 3,8-13)– el autor se muestra favorable a un solo epíscopo como dirigente de la comunidad (Tit 1,5-9). El rechazo radical de las mujeres en la dirección de las comunidades y en la predicación (1 Tim 2,11-15; cf. 2 Tim 3,6s.) debe explicarse como contraposición al puesto que se les asignaba en las comunidades influidas por la gnosis y como resultado de la orientación de la eclesiología según la metáfora de la casa (1 Tim 3,15): la Iglesia es la «casa de Dios», Dios es «el señor de la casa» (δεσπότης: 2 Tim 2,21), y el dirigente de la comunidad actúa como «administrador de Dios» (οἰκονόμος θεοῦ: Tit 1,7), al que, de acuerdo con esta concepción de «la comunidad como gran familia de tipo patriarcal» (J. Roloff: TRE 26, pág. 63) le corresponde en exclusiva el poder de dirección de la comunidad (cf. 1 Tim 3,4s.12).

3. Cristología

El autor recurre a las confesiones cristológicas tradicionales, asume enunciados de las cartas paulinas y pone en la cristología acentos propios mediante conceptos nuevos. El mensaje de la autoentrega de Jesucristo válida para todos los hombres es interpretado como expresión de la voluntad salvífica universal de Dios (1 Tim 2,3-6; cf. 1,15; 4,10; Tit 2,11). La conexión entre la proclamación de Dios y la cristología (también en 2 Tim 1,8ss.; Tit 3,4-7) explica que se aplique el título de «Salvador» tanto a Dios (1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10, 3,4) como a Cristo (2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6). De esta orientación soteriológica básica se deriva la utilización del concepto ἐπιφάνεια (↗ epifanía), también característica de las Cartas pastorales. La manifestación de la gracia de Dios que salva a todos los hombres implícita en

esta idea (Tit 2,11) puede ser destacada como acontecimiento tanto del pasado (2 Tim 1,10) como del futuro (1 Tim 6,14; Tit 2,13), pero debe ser entendida ante todo, en virtud de la acuñación soteriológica, como clara caracterización del presente (2 Tim 1,9.10).

Las Cartas pastorales expresan la tentativa –condicionada por su tiempo y su situación– de conservar (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14) el evangelio anunciado por Pablo (cf. 1 Tim 1,11; 2 Tim 1,8-11; 2,8), teniendo en cuenta a la vez las diferentes condiciones de las comunidades y la responsabilidad frente a un entorno no cristiano.

◆ Bibliografía: *Comentarios:* C. Spicq (EtB) P [4]1969; V. Hasler (ZBK), Z 1978; A. T. Hanson, *The New Century Bible Comnmentary,* GR 1982; J. Roloff, *1 Tim* (EKK 15), Nk-Z 1988; N. Brox (RTN), Rb [5]1989; H. Merkel (NTD 9/1), Go 1991; G. W. Knight, *New International Greek Testament Commentary,* GR 1992; C. Marcheselli-Casale, *Scritti delle origini christiane,* Bo 1995; L. Oberlinner (HThK 11/2), Fr 1994-1996. ◆ *Estudios:* S. de Lestapis, *L'énigme des Pastorales de saint Paul,* P 1976; P. Redalié, *Paul d'après Paul,* P 1994; U. Wagener, *Die Ordnung des Hauses Gottes,* Tu 1994; K. Läger, *Die Christologie der Pastoralbriefe,* Ms 1996; A. Y. Lau, *Manifest in Flesh,* Tu 1996; W. A. Richards, *Difference and Distance in Post-Pauline Christianity: An Epistolary Analysis of the Pastorals,* NY-Be-F 2002; R. Van Neste, Ray, *Cohesion and Structure in the Pastoral Epistles,* Lo-NY 2004; P. Iovino, *Lettere a Timoteo, Lettera a Tito: Nuova versione, introduzione e commento,* Mi 2005; B. Fiore, *The Pastoral Epistles: First Timothy, Second Timothy, Titus,* Collegeville 2007; R. F. Collins, *1 an 2 Timothy and Titus: A Commentary,* Louisville 2002.

Lorenz Oberlinner

Casa, Casa de Dios

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

El hebreo בַּיִת *[bajit]* designa una casa de construcción estable, a diferencia de אֹהֶל *['ōhæl]*, «tienda (del santuario)»; הֵיכָל *[hēkāl]* señala el «palacio» (1 Re 21,1), o el «templo» (1 Sam 1,9; 3,3; Ag 2,15), y más especialmente el Santo, situado entre el vestíbulo אוּלָם *['ūlām]* y el Santo de los Santos o Santísimo o דְּבִיר *[debīr]*. *Bajit* es ante todo la casa dedicada a vivienda, casi siempre de un solo piso (Gn 33,17). Ya en Am 3,15 surge la polémica contra las viviendas suntuosas. Hallazgos de Meguido testifican, en el s. x a.C., la presencia de «capillas domésticas» en las casas privadas (Jue 17,5). Los templos reciben el nombre de בֵּית אֱלֹהִים *[bēt 'ælohīm]*. Los lugares cúlticos se llaman בָּמָה *[bāmā]* y también «casa en los altos»: בֵּית בָּמוֹת *[bēt bāmōt]* (1 Re 12,31). (1 Re 12,31). A menudo, *bajit* está

unido al nombre de una divinidad, casi siempre Yahveh. Desde el exilio, se construían «casas para la asamblea» (בֵּית כְּנֶסֶת *[bēt kᵉnæsæt]*, en griego συναγωγή) o «casas de oración» (Is 56,7) (בֵּית תְּפִלָּה *[bēt tᵉfillā]*, en griego προσευχή). *Bajit* significa también familia (Gn 7,1; 24,38), dinastía (2 Sam 7), pueblo (בֵּית יְהוּדָה/בֵּית יִשְׂרָאֵל) *[bēt Jehūdā/bēt Jiśrā'el]*, «casa de esclavos» con alusión a Egipto (Éx 20,2), en Qumrán «comunidad» (1QS 5,6; 8,5; CD 3,19).

◆ Bibliografía: BHH 2, págs. 658-661; ThWAT 1, págs. 629-638; THAT[3] 1, págs. 308-313; TRE 14, págs. 474-492; NBL 2, págs. 53-57; F. Braemer, *L'Architecture domestique du Levant à l'âge du fer*, P 1982; H. Weippert, *Palästina in vorhellenist. Zeit*, M 1988; H.-P. Kuhnen, *Palästina in griechisch-römischen Zeit*, M 1990; V. Fritz, *Die Stadt im alten Israel*, M 1990; R. Albertz, *Religions-Geschichte Israel in atl. Zeit*, Go 1992.

Bernd Willmes

2. Nuevo Testamento

El concepto de casa se encuentra 208 veces en el Nuevo Testamento (οἶκος en 114 pasajes, οἰκία 94 veces sin matices especiales), con las variantes de significación, también habituales en el griego profano, de «edificio» y «familia». Los numerosos testimonios reflejan la importancia de la casa en la sociedad antigua. El sintagma «casa de Dios» utiliza ambas variantes de significado, aunque con connotaciones cúlticas. Los evangelios y los Hechos lo emplean para designar el templo (= edificio) como lugar donde Dios reside, recurriendo al uso lingüístico de los LXX (Mc 2,26 par.; Mc 11,17 par.; Lc 11,51; Jn 2,16s.; Hch 7,47.49). La literatura epistolar del ámbito de la tradición paulina utiliza «casa de Dios» en el sentido de ↗ comunidad (= reunión, agrupación de personas: 1 Tim 3,5.12.15; 2 Tim 2,20; Heb 3,2-6; 10,21; 1 Pe 2,5; 4,17). Se dan puntos de conexión con el Antiguo Testamento (Os 8,1; Jr 12,7; Zac 9,8), con el judaísmo temprano (1QS 5,6; 8,5.9; 9,6) y con el cristianismo primitivo (1 Cor 3,16s.; 2 Cor 6,16: templo de Dios; Ef 2,19-22). En Qumrán y Pablo confluye un matiz cúltico que delimita a la comunidad como casa de Dios frente al ámbito profano. Las Cartas pastorales indican, con todo, que la denominación está también influida por experiencias organizativas (↗ comunidad doméstica). Ambos aspectos han condicionado la evolución de la eclesiología.

◆ Bibliografía: ThWNT 5, págs. 122-136 (O. Michel); RAC 13, págs. 854-858, 894ss.; EWNT 1, págs. 1222-1229.

Marlis Gielen

Castidad

1. En la historia de la religión. 2. En la Biblia.

1. En la historia de la religión

La castidad (del latín *castus*, casto, recatado, puro, pudoroso) seña-

la la conducta éticamente adecuada del hombre en su vida sexual y caracteriza a menudo, en conexión con otros preceptos de abstención, una situación de concentración o de ↗ pureza religiosa. La castidad puede ser temporalmente limitada o permanente y abarca también formas existenciales específicas, como las de la ↗ virginidad o el ↗ celibato. En la valoración de la castidad se refleja la posición de las diversas religiones respecto de la ↗ sexualidad y de la existencia terrena. La castidad temporal protege en muchas religiones naturales frente a la pérdida de energía ante tareas importantes (p. ej., la caza o la lucha), porque se experimenta la sexualidad como una fuerza especial. En el hinduismo brahámico clásico, la consecución religiosa de la salvación y la sexualidad son magnitudes mutuamente excluyentes. La castidad es, por consiguiente, un componente esencial del modo de vida ascético de la élite religiosa masculina. Dado que se considera que la sexualidad es cifra y síntesis de la penuria existencial, el budismo obliga a monjes y monjas a una estricta castidad, que también se les pide, por cierto tiempo, a los laicos. En la medida en que el judaísmo y el islam entienden el impulso sexual como parte de la creación, sólo se exige la castidad por tiempo limitado, condicionado por determinadas situaciones coyunturales (p. ej., en tiempos de ayunos o peregrinaciones).

◆ Bibliografía: EncRel(E) 3, págs. 227s. (G. Abdelsasyed); TRE 18, págs. 113-119 (bibliografía) (P. Gerlitz).

Birgit Heller

2. En la Biblia

a) El comportamiento sexual correcto está determinado en el Antiguo Testamento mediante la pureza ritual, que establece una delimitación frente a los paganos y sus cultos (Lv 18). La sabiduría alaba la castidad en el matrimonio (Si 26,14s.; Sab 3,13s.; 4,1; cf. Is 5,65). Son contrarios a la castidad, la ↗ lascivia y el adulterio (Éx 20,14; Dt 5,18).

b) Para Pablo, toda relación sexual extramatrimonial viola la creación de Dios. La única razón para evitarla es la comunión con Cristo (1 Cor 6,12-20). La castidad es, por consiguiente, expresión del estado de salvación del cristiano, cuyo cuerpo es templo del Espíritu Santo y está destinado a la resurrección. De donde se sigue que con la deshonestidad el cristiano atenta contra su propio cuerpo (6,17ss.). Como Cristo, en el bautismo, ha redimido a los cristianos de la esclavitud pagando un elevado precio (1 Cor 6,20), la deshonestidad es desobediencia contra su verdadero dueño, Cristo. Desde aquí se entiende la frecuente amonestación frente a la incontinencia (Hch 15,20.29; 21,25; Rom 1,18-32; 1 Cor 5; Gál 5,16-24; Ef 5s.; 1 Tim 1,10 y otros).

◆ Bibliografía: G. Dautzenberg, *φεύγετε τὴν πορνείαν (1 Cor 6,18): NT und Ethik: FS R. Schna-*

ckenburg, Fr y otros 1989, págs. 271-298; R. KIRCHHOFF, *Die Sünde gegen den eigenen Leib* (STUNT 18), Go 1994.

Heinz Giesen

CASTIGO

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

El ↗ derecho veterotestamentario conoce la pena de muerte (↗ venganza de sangre), prevista, de ordinario, bajo la modalidad de ↗ lapidación, por delitos graves contra la vida o contra las prescripciones del culto (Éx 12,15.19; 21,12-17.29; 19,11s.; 22,17ss.; 30,33.38; 31,15; Lv 7,20-27; 20; 24,17; Nm 15,35; 35,16-21; Dt 19,11s.; 21,21; 24,7), las compensaciones o indemnizaciones por daños (del doble hasta la setena), las penalizaciones monetarias (cuyo importe debía entregarse al dañado o perjudicado: Éx 21,18-22,16; Dt 22,19; 2 Sam 12,6; Prov 6,31) y la flagelación (Dt 21,18; 22,18; 25,1ss. [40 azotes, cf. 2 Cró 11,24]). La mutilación está tan escasamente testificada en el derecho veterotestamentario (cf. para Dt 25,11s. Eslinger; ↗ ley del talión), como el encarcelamiento, aunque pudo aplicarse en la etapa avanzada de la monarquía a personas políticamente no gratas (1 Re 22,27; 2 Cró 16,10; Jr 20,2; 29,26; 37, 15-18; cf. Esd 7,26). La esclavitud por deudas no era un castigo, sino una indemnización, fijada en el derecho civil, del deudor al acreedor cuando no podía pagar la suma debida (Éx 21,2-11; Dt 15, 12-18; Lv 35,39-43; Neh 5,1-13). Es probable que el derecho penal de formulación casuística sólo haya surgido lentamente a partir de un derecho de regulación de conflictos inicialmente carente de sanciones (Otto). Como finalidad punitiva, el Antiguo Testamento conoce, entre otros recursos, la intimidación general: prevención generalizada (Dt 13,2; 17,13; 19,20; 21,21; cf. Éx 22,20-26) y prevención específica de castigos (Dt 21,18) para aumentar la eficacia de la educación.

Las calamidades anunciadas por los profetas son entendidas como castigo divino por acciones injustas (Os 8,13; Miq 3,9-12; Is 5; Jr 22,8s. y otros; cf. Is 40,1s.; Ez 18). La literatura histórica deuteronomista entiende el exilio como castigo divino (Dt 28s.; 1 Re 9,6-9), que debe mover a Israel a la ↗ conversión (Dt 4,29ss.; 30,1-10).

Al igual que en la pedagogía paleooriental y antigua, también en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento figuran los castigos corporales del hijo en el marco de la educación (Prov 22,15; 29,15.17). Se entienden tales castigos como demostración del amor paterno (Prov 13,24), contrapuesto a una indulgencia falsamente entendida, producto de una inclinación sentimental y de temor a los conflictos que deriva, por parte del educando, en egoísmo y abandono (Prov 23,13s.; Si 30,1-13).

Pero no deben ser excesivos (Prov 19,18). A partir del motivo de la «severa educación como expresión del amor» pueden entenderse también las acciones punitivas de Dios (2 Sam 7,14; Jr 30,11; 31,18-22; Prov 3,12; Heb 12,6s.; Ap 3,19).

2. Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento no existe una compilación de cláusulas punitivas parecida a la de los libros jurídicos del Antiguo. Pueden, de todos modos, darse amenazas de castigos o castigos de hecho dentro de la comunidad cristiana (1 Cor 4,21; 5,2-5; 2 Cor 2, 6; 7,11; 10,6; cf. Mt 18,15-18; Hch 5,1-11). Rom 13,1-7 concede a los poderes estatales el derecho a castigar a los malhechores (cf. 1 Pe 2,13s.; Mt 5,25s.). ↗ Juicio de Dios; ↗ infierno.

◆ Bibliografía: AncBD 5, págs. 546-556 (R. Westbrook); R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen*, vol. 1, F ²1964, págs. 255-258; E. Otto, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschafts-Geschichte des «Bundesbuches» Ex XX, 22-XXIII,13*, Le 1988; R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, P 1988; L. Schwienhorts-Schönberger, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33)*, B-NY 1990.

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Catálogo de vicios

En la óptica de la historia de las formas, los catálogos de vicios pertenecen, como los de las virtudes, a la descripción de las cualidades negativas o respectivamente positivas de los individuos (necio, sabio) y desde aquí se evoluciona hasta la enumeración de vicios que son independientes de las personas. La confrontación directa de los catálogos de vicios y los de virtudes, originariamente independientes, cristalizó en un esquema dualista, cuya más clara expresión en el Nuevo Testamento aparece en Gál 5,19-23 que, según la historia de la tradición, se remonta a la doctrina de los dos caminos de la parenesis del judaísmo temprano (TestAs 1,3-9; TestJud 20,1-3; 1QS 4,2-14). Para este género de catálogos sólo hay en el Antiguo Testamento, salvo la excepción de Sab 14,23-26, algunos puntos de arranque (Jr 7,9; Os 4,2), pero son, en cambio, abundantes los testimonios escritos del judaísmo temprano. En el Nuevo Testamento hay catálogos de vicios sobre todo en el *corpus paulinum* (Rom 1,28-31; 1 Cor 5,9ss.; 6,9s.; Col 3,5-9; Ef 5,3ss.; 1 Tim 1,9s. y otros), en 1 Pe (2,1; 4,3.15) y también en Ap y los evangelios (Mc 7,21s. par. Mt 15,19). Por lo que respecta al estilo, las listas neotestamentarias dependen de la diatriba y, en cuanto al contenido, se sitúan cerca de la tradición del judaísmo temprano. Uno de los centros de gravedad típicos es la descripción del estilo de vida pagano (idolatría, lascivia, libertinaje, codicia), del que deben alejarse las comunidades cristianas.

◆ Bibliografía: A. Vögtle, *Tugend- und Lasterkataloge,* Ms 1936; S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT,* B 1959; E. Kamlah, *Die Form der katalog. Paränese im NT,* Tu 1964; RAC 1, págs. 74-79 (A. Vögtle); ANRW II, 25/2, págs. 1088-1092, 1201-04 (K. Berger).

Marlis Gielen

Catálogo de virtudes

a) Origen y evolución ↗ Catálogo de vicios.

b) Datos antecedentes. En la *Stoa* se encuentran, ya desde sus orígenes (Zenón, s. III a.C.), las cuatro virtudes cardinales platónicas (prudencia, justicia, fortaleza, templanza) como elemento central de la enseñanza ética (Plutarco, *Moralia* 441A 1034 C). Los catálogos de virtudes de la filosofía popular de la diatriba cínico-estoica se caracterizan por la aparición de una sistematización estricta y por la ampliación de las secuencias encadenadas asindéticas de los conceptos (Plutarco, *Moralia* 141 E y otros pasajes).

c) En los escritos hebreos del Antiguo Testamento las virtudes se adscriben en primer lugar a Dios: misericordia, gracia, indulgencia, clemencia, fidelidad (Éx 34,6; Nm 14,18; Sal 86,15; 103,8; Neh 9,17.31; Nah 1,3 y otros). Las virtudes divinas, que se orientan a la relación con los hombres, asumen en la tradición profética la función de ejemplo para el comportamiento interhumano (Ez 18,5-9; Zac 7,9s.), pero no aparecen todavía catálogos de virtudes. Entre los escritos más recientes del Antiguo Testamento redactados en griego, 2 Mac 15,12 insinúa algunos contactos con el ideal griego de las virtudes. En Sab 8,7 se menciona un catálogo de este tipo con las cuatro virtudes cardinales en versión estoica. En el Nuevo Testamento figuran catálogos de virtudes únicamente en la literatura epistolar, y más en concreto en la paulina (2 Cor 6,6s.; Gál 5,22s.; Flp 4,8; Col 3,12; Ef 4,2.32-5,2.9; 1 Tim 4,12; 6,11; 2 Tim 2,22; 3,10; 1 Pe 3,8; 2 Pe 2,5ss.). A pesar de ciertas coincidencias parciales en el campo conceptual, los catálogos de virtudes neotestamentarios se diferencian de los de la filosofía popular estoica y los del judaísmo temprano por el hecho de que los primeros sitúan el centro de las virtudes en el amor, no en las virtudes cardinales. No tienen, además, en el centro de la mirada, al individuo obligado a tender a la perfección moral, sino a la comunidad, que ha sido constituida en virtud de la acción redentora de Dios en Jesucristo. Configuran una forma especial de catálogos de virtudes los espejos de los deberes profesionales en las Cartas pastorales (1 Tim 3,1-7.8-13; Tit 1,7ss.), que responden a concepciones ideales ampliamente aceptadas también fuera del cristianismo.

Bibliografía: ↗ Catálogo de vicios.

Marlis Gielen

Cedro

(Hebreo אֶרֶז *['æræz]*), árbol de hasta 40 m de altura, de lento crecimiento, hoja verde perenne, de la familia de las coníferas, ampliamente extendido en la época bíblica sobre todo en las zonas montañosas del Líbano y el Antilíbano (1 Re 5,20; 2 Re 19,13; Zac 11,1s.). La madera de los cedros del Líbano *(Cedrus libani)* –sumamente apreciada (1 Re 10,17; Is 9,9)– fue empleada, tanto en Israel como en todo el Oriente antiguo, sobre todo para las grandes construcciones, como el palacio «Bosque del Líbano» de Salomón (1 Re 7,2ss.), el templo de Jerusalén (1 Re 6,9ss.; Esd 3,7) o la arquitectura naval (Ez 27,5). Las astillas de madera de cedro tuvieron importante aplicación en los ritos de curación y purificación (Lv 14,4ss.48ss.; Nm 19,6). Los cedros fueron las plantas de mayores dimensiones conocidas por los hombres bíblicos (1 Re 5,13) y tuvieron, como árboles de Dios plantados por Yahveh (Sal 80,11; 104,16) significación divina y real. En el lenguaje en imágenes personifican la realeza (Jue 9,15; 2 Re 14,9; Ez 17; 31) y representan la salud, la fuerza, la vitalidad (Nm 24,6; Sal 37,35; 92,13) y también la altanería y la soberbia (Is 2,13; Am 2,9). Escalar los montes de cedros y precipitarse desde ellos es expresión tanto de la arrogancia como de su castigo (Is 14,8; 37,24).

◆ Bibliografía: LÄ 6, págs. 1357s.; BL² 3, págs. 1920s.; BHH 3, págs. 2207s.; F. Stolz, «Die Bäume des Gottesgartens auf dem Libanon», ZAW 84 (1972), págs. 141-156; M. Zohary, *Pflanzen der Bibel*, St 1983.

Peter Riede

Cedrón, valle del

(Hebreo נַחַל קִדְרוֹן *[naḥal qidrōn]*, de *qdr*, «ser sucio», «estar oscuro»; en griego χειμάρρους Κεδρών, arroyo o torrente del Cedrón). El valle separa a la Jerusalén antigua de la cadena del monte de los Olivos, se une por el sur con la ciudad y en la fuente de Rogel con el barranco o valle de ↗ Hinón y fluye, por el *wadi en-nar*, hacia el mar Muerto. La profunda hendidura del valle configuraba una frontera natural cuando se abandonaba la ciudad en dirección este (2 Sam 15,23; 1 Re 2,37; Jn 18,1). El lado opuesto a la ciudad y el templo fue utilizado desde la Edad del Hierro como necrópolis, de lo que dan testimonio, hasta nuestros días, las sepulturas monumentales representativas de la época asmoneo-herodiana en la parte superior. La vertiente del lado de la ciudad, en parte terraplenada, estaba regada por la fuente de ↗ Guijón y destinada a la agricultura (2 Re 23,4; Jr 31,40; cf 2 Re 25,4 par.; Qo 2,5). El Cedrón ha sido permanentemente utilizado como depósito de escombros y basura, de modo que se ha elevado considerablemente el nivel del suelo. En la Biblia está testificada sobre todo la

aniquilación de los objetos del culto de los dioses extranjeros en este lugar (1 Re 15,3; 2 Re 23,4.6.12 y otros). Desde el s. IV d.C., y empalmando con Jl 4,2.12, se sitúa en este valle el escenario del Juicio Final.

◆ Bibliografía: TAVO B 100/3; NBL 2, págs. 471s. (M. Küchler); AncBD 4, págs. 37s. (W. H. Mare). N. Avigad, *Ancient Monuments in the Kidron Valley,* Jr 1954; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* II, P 1933-1938, pág. 296; L. E. Stager, «The Archaeology of the East Slope of Jerusalem and the Terraces of the Kidron», JNES 41 (1982), págs. 111-121; D. Ussishkin, *The Village of Silwan,* Jr 1993.

Christian Frevel

Celesiria

(Κοίλη Συρία = en paralelo con la terminología semita «toda Siria»), denominación oficial, desde el s. IV a.C., de una unidad administrativa con fronteras fluctuantes. En el s. II a.C. designaba el territorio meridional interior (κοῖλος es literalmente «hueco», lo que se encuentra en el hueco, en medio), del reino seléucida (incluida Palestina). Desde el año 111 a.C. fue un reino con capital en ↗ Damasco, gobernado, entre otros, por Aretas III (84-72 a.C.) y Tigranes II (72-69 a.C.), incorporado el año 69 a.C. por Pompeyo a la provincia romana de Siria bajo un στρατηγός (Josefo, ant. XIV, 4,4). La Celesiria romana abarcaba Iturea, Gaulanitis, Batanea, ↗ Traconítide, Auranitis y las ciudades προσθήκη (añadidas) de la ↗ Decápolis.

◆ Bibliografía: AncBD 1, págs. 1075s. (R. W. Smith); F.M. Abel, *Géographie de la Palestine,* P. 1933-1938; vol. I, pág. 311; vol. II, págs. 116, 130-133; M. Sastre, «La Syrie Creuse n'existe pas», en P.-L. Galtier y otros, *Géographie Historique au Proche-Orient* (1988), págs. 15-40.

Robert Wenning

Celibato

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Las creencias veterotestamentarias excluyen prácticamente el celibato voluntario, y no sólo porque los célibes pierden la oportunidad de la mutua complementación sino también, y sobre todo, porque la falta de hijos propios priva de toda posibilidad de orientación hacia el futuro. Así puede comprobarse, por ejemplo, a través de la institución del ↗ levirato, que tiende a garantizar al hombre la descendencia. Para la mujer, permanecer soltera suponía una vivencia de inutilidad difícilmente soportable, dado que el sentido de su existencia venía definido por la procreación de hijos (cf. 1 Sam 1,1-20 y otros). En este contexto, la bendición sobre la fecundad de Gn 1,28 era entendida prácticamente como un precepto.

2. Nuevo Testamento

La orientación escatológica de la fe, referida en un primer momento hacia el futuro de una ↗ parusía que se esperaba para dentro de poco, pudo ser motivo de un celibato libremente elegido «por el reino de Dios», como se desprende de 1 Cor 7. El celibato debe ser, pues, visto en el contexto de la relativización de los vínculos familiares que prestaba su peculiar carácter radical a la proclamación de Jesús (Mt 10,37 par.). La forma existencial del celibato es, por un lado, signo que expresa la total disponibilidad de quien quiere dedicar su vida al servicio del evangelio. En Mt 19,11s. Jesús habla específicamente de que hay personas que «por amor al reino de los cielos» están incapacitadas para el matrimonio. Se está hablando aquí de una incapacidad «existencial» (Schillebeeckx), comparable a la que enuncia el apóstol ante el Consejo Supremo: «No podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído» (Hch 4,20). No «pueden comportarse de otro modo», porque están absolutamente absorbidos por su tarea. Este celibato debe ser entendido como una posibilidad concedida, como un don. Tal vez podrían descubrirse aquí conexiones transversales indirectas con este don o este género de vida en el caso de los titulares de los ministerios (1 Cor 7,32-35; 1 Tim 3,2.12; Tit 1,6.).

◆ Bibliografía: E. Schillebeeckx, *Het ambts-celibaat in de branding,* Bilhoven 1965; HRGF, págs. 503-508 (B. Fraling); H.-F. Richter, *Geschlechlichkeit, Ehe und Familie im AT und seiner Umwelt,* F-Be-Las Vegas 1978; G. Fohrer, *Glaube und Leben im Judentum* (UTB 885), Hd 1979; A. Sand, *Reich Gottes und Eheverzicht im Evangelium nach Matthäus* (SBS 109), St 1982; N. Baumert, *Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Missverständnisses,* Wu 1992.

Bernhard Fraling

Celo de Dios

La afirmación, muchas veces repetida en el Antiguo Testamento, de que Yahveh es un Dios celoso (hebreo קנא *[qn']*) *(pi'el)* no debe ser entendida originariamente como uno de los atributos de Dios. En las formulaciones más antiguas aparece como fundamentación de la exigencia de monolatría en Éx 34,14, donde todavía se percibe el trasfondo de la teología de Oseas (con su espectro de metáforas básicamente matrimoniales), de modo que parece evidente la idea de traducirlo por la palabra «celo» tomada del lenguaje profano. La afirmación se encuentra en conexión con el mandamiento principal (prohibición de dioses extraños y de imágenes), para caracterizar en primer lugar la índole de la relación singular de Yahveh con Israel, marcada por el amor, y, en segundo lugar, para describir, en el horizonte de la confesión monoteísta, el modo y manera de confi-

gurar esta relación de cara al exterior (rechazo de las amenazas contra su pueblo) y hacia el interior (castigo de todos los pecados de Israel). Este segundo aspecto sugiere la idea de una especial intervención divina –en parte escatológico-apocalíptica– que, a veces, puede ser expresada como rasgo característico del «celo». El Nuevo Testamento asume los diferentes aspectos de este lenguaje (p. ej., 2 Cor 11,2, en un contexto de metáfora matrimonial, o Heb 10,27, con la temática del juicio) y señala así la continuidad de las concepciones de Dios.

◆ **Bibliografía:** B. Renaud, «Je suis un Dieu jaloux», LD 26 (1963); Ch. Domen, «'Eifersuchtiger ist sein Name', Ex 34,14)», ThZ 46 (1990), págs. 289-304; ThWAT 7, págs. 51-62 (con bibliografía) (E. Reuter).

Christoph Dohmen

Cena: la última Cena de Jesús

1. Análisis literario de los relatos de la institución. 2. El problema del sentido. 3. El acontecimiento y las tradiciones.

Las fuentes para nuestro conocimiento sobre la última Cena de Jesús son las cuatro redacciones de los evangelios: Mc 14,12-26a = Mt 26, 21-30a = Lc 22,7-28; Jn 13, 1-17,26 y el relato de 1 Cor 11, 13-26. Hay, además, alusiones a la praxis eucarística: Partir el pan, ágapes… y la interpretación de Pablo en 1 Cor 10, 16ss. y en Jn 6,53-57.

1. Análisis literario de los relatos de la institución

a) Dos redacciones: Mc/Mt (*M* = redacción *marcana)* y Pablo/Lc (*A* = redacción *antioquena).* Ambas relatan el mismo acontecimiento, pero de diferente manera. Mt, como testigo de la redacción *M,* se aparta muy poco de Mc (φάγετε εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν). La *redacción A* (Lc y Pablo, pero independientes entre sí) no se apoya en *M,* de la que se aparta claramente: asimetría de las palabras sobre el pan y el cáliz, mención de la cena entre ambas frases… La investigación crítica discute cuál de ellas es la más antigua: Jeremias y otros muchos (Lohse, Benoît, Dupont, Patsch…) anteponen *M,* basándose sobre todo en los semitismos que caracterizan el relato. Otros (Schürmann, Neuenzeit, Merklein…) rebaten estos argumentos: el estilo en *A* es menos hierático, la mención de la cena no puede ser un añadido, el interés de *M* por los elementos en cuanto tales es, con seguridad, de tipo más reciente. El platillo de la balanza se inclina, por tanto, a favor de *A.* – Puede, por consiguiente, proponerse como texto originario en el que se apoyan los textos actuales, según *A,* fundamentalmente el siguiente: τοῦτο ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ πολλῶν διδόμενον, τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου. El ὑπὲρ πολλῶν está más alejado de la admisión en la liturgia que el ὑπὲρ ὑμῶν; διδόμενον parece venir exigido por el giro arameo (Schürmann, Neuenzeit, Merklein).

b) Dos tradiciones han contribuido a la redacción de los cuatro textos: La una, la de la *tradición cúltica,* se manifiesta, entre otras cosas, en las formulaciones «por vosotros» *(A)* y «tomad» *(M),* que insinúan una perspectiva litúrgica. La otra, la de la *tradición existencial,* que podría denominarse testamentaria, aparece en el primer plano en las primeras palabras sobre el cáliz (Mc 14,25 par.). Revela un estilo profético y no indica ninguna conexión de contenido con las precedentes palabras de institución sobre el cáliz. – A partir de estas tradiciones se ha intentado recuperar un relato originario (Lc 22,15-18) de índole histórica (Schürmann) o una catequesis historizante (Patsch) o se ha querido, en fin, mantener, mediante la omisión de las palabras de institución sobre el cáliz, un texto unitario de carácter biográfico (Merklein). ¿Pueden reducirse estas dos tradiciones a un mismo punto de partida unitario? Es seguro que la duplicación no surge debido a la existencia de dos relatos de la Cena, uno que anunciaría la muerte de Jesús y otro que proclamaría una fiesta en el gozo escatológico (Lietzmann). Pero sí pueden descubrirse en estas dos tradiciones dos tendencias que se complementan necesariamente: la de un banquete cúltico y la de una cena testamentaria de despedida. Y ambas son fundamentales para los textos posteriores: Lc 22,7-38 y Jn 13,1-17,26 informan de un «discurso de despedida» después de una «Cena de despedida».

c) Dos perspectivas dirigen la redacción. Una es *litúrgica* y se da a conocer por tres características. El relato paulino (1 Cor 11,23) es de índole etiológica (Neuenzeit): la praxis eclesial no está vinculada a un mito sino a la persona histórica de Jesús de Nazaret. – Con el relato del evangelio pretendían los cristianos proclamar el acto fundacional de su culto. El texto se halla artificialmente inserto en la historia de la pasión (Mc 14,22 repite 14,18; el *hallel* de 14,26 empalma con 14,18). El estilo es hierático, sobre todo en Mc/Mt. – La segunda perspectiva es *biográfica:* se menciona la cena en el centro de las dos sentencias institucionales *(A),* se utiliza una sola copa (Schürmann), la bendición y la fracción del pan recuerdan la costumbre judía. Las palabras de Jesús no interpretan los ritos de los padres en la comida de la ↗ *passah* judía sino los gestos de Jesús mismo (así Neuenzeit, Merklein..., contra Jeremías).

2. El problema del sentido

a) Las palabras sobre el pan. τοῦτο no designa la realidad material del pan sino un alimento al que, en virtud de la bendición, se le ha quitado su carácter profano y se convierte en el fundamento de la unidad entre todos los comensales. La palabra σῶμα, que se corresponde con el בָּשָׂר *[bāśār]* hebreo, designa la persona en cuanto que posee la capacidad de expresarse. Existe controversia sobre el concepto arameo subyacente: algunos (Bonsirven, Jeremias) se

inclinan por *bisra;* otros (Dalman, Schweizer, Hahn) por *guph,* que designa un cuerpo destinado a la disolución, aunque sin significar por ello la ofrenda de una acción sacrificial en virtud de la cual quedan expiados los pecados del mundo. En 1 Pe 2,24 la perspectiva es diferente (J. Betz). – La expresión ὑπὲρ ὑμῶν se interpreta a menudo en sentido cultual como expiación: Jesús se ofrecería a Dios como la verdadera víctima sacrificial, a través de la cual los hombres se reconcilian con Dios, tal como se explicita en Mt 26,28 (Jeremias, Merklein, Giraudo). De todas formas, ὑπὲρ no está necesariamente vinculado al esquema sacrificial veterotestamentario (contra Riesenfeld). Sólo en escasas ocasiones significa «en lugar de» y a menudo no guarda ninguna relación con el «pecado». A nuestro parecer, tiene una significación positiva, en el sentido: «para que vosotros viváis». – El verbo ἐστιν puede significar una sencilla «comparación» (Jeremias) o una identificación, cuya peculiaridad debe determinarse con mayor precisión. Con frecuencia se ha entendido ἐστιν desde el uso lingüístico profético (cf. Ez 5,5). Pero si la identidad expresada en el ἐστιν no es de naturaleza material, esta explicación no basta para aclarar la singularidad de esta identificación. Es imprescindible recurrir a la lingüística. El lenguaje de Jesús no es simplemente «constatativo» sino «preformativo» (Austin). Jesús dialoga con sus discípulos y les invita a comer este nuevo pan: para participar de este pan, el discípulo debe reconocer la «competencia» del que habla. Sin ese reconocimiento (= la fe en el Hijo de Dios) no sucede nada. – A través de estas palabras invita Jesús a sus discípulos a apropiarse del fruto de la muerte a cuyo encuentro él se encamina. No muestra ningún interés inmediato por el elemento del pan, sino que se anuncia a sí mismo como don para ellos.

b) Las palabras sobre la copa admiten una doble explicación: una cúltica y otra escatológica (Mc 14,25). La *explicación cúltica* señala las mismas características que las palabras sobre el pan: en un diálogo de índole profética, las palabras adquieren una significación «simbólica». No hay aquí ningún interés por la copa como objeto que, por lo demás, se identifica directamente con la alianza a través de *A.* Ambas redacciones mencionan la copa (no de la ira, sino de la comunidad), la alianza y la sangre, pero de dos maneras que se apoyan en dos tradiciones veterotestamentarias. La redacción *A* habla, en conexión con Jr 31,31, de una «alianza nueva» que, a través del rodeo de Is 53, es entendida como personificada (el pronombre μου). El vocabulario sigue siendo ritual, pero la significación es personal: en Jesús se cumple la alianza prometida a Israel. Beber la copa significa entrar, a través de la muerte de Jesús, en la alianza. – La redacción *M* empalma con Éx 24,6.8. Aquí se habla originariamente de un sacrificio comunitario que más tarde (cf. el

tárgum) ha sido interpretado como sacrificio de expiación; así lo hacen también Heb 9,19 y Mt 26,28. Al principio, no se derramaba el contenido de la copa como rito de purificación, sino que había que beberlo para alcanzar la vida. La *significación escatológica de las palabras sobre la copa* (Mc 14,25) surge en otra tradición (en diferentes lugares en Mc/Mt y en Lc, y con estilos diferentes). Con estas palabras no hace Jesús una «declaración de renuncia» (Jeremias) sino que confirma su confianza absoluta frente a su cercana muerte. Anuncia a los discípulos que volverán a verse y que les permitirá incluso participar de su destino (que Mt expresa con el «con vosotros» y Jn desarrolla en su discurso de despedida).

c) La sentencia acerca de la conmemoración falta en *M* y se encuentra una vez en Lc y dos en Pablo. Sirve para asegurar el futuro de una acción que debe ser entendida como la institución del culto cristiano. No figura en *M* porque este texto es ya en sí mismo litúrgico, mientras que el texto *A*, con una perspectiva más acentuadamente biográfica, no pedía, en cuanto tal, una repetición cúltica: aquí había que explicitar lo que en *M* se entendía por sí mismo. La mayoría de los exegetas establecen una conexión con Éx 12,24 y no con los «banquetes conmemorativos» de índole helenista (Leclerq, Lietzmann). A partir del acontecimiento (salida de Egipto o muerte en la cruz), el narrador cuenta la anticipación mediante una señal (del ámbito de los banquetes) orientada hacia un futuro cercano (travesía del mar de los Juncos o crucifixión y resurrección) y destinada a un futuro lejano (entrada en la Tierra prometida o salvación definitiva; v. Giraudo). – Εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν no puede traducirse por «para que Dios se acuerde de mí» (Jeremias), sino que responde al לְזִכָּרוֹן *[leᵉzikkarōn]* de Éx 12,24. La celebración significa la actualización de una acción poderosa de Dios. Al creyente se le invita a tomar parte en esta acción divina en la que se hace presente Dios (cf. W. Schottroff, Zirker).

3. El acontecimiento y las tradiciones

a) La acción, en su peculiaridad, tiene su origen en Jesús de Nazaret (Schürmann). Pablo es testigo de una tradición que se remonta al año 40/42 (o incluso al 35). No hay, pues, suficiente espacio de tiempo para la elaboración de una leyenda (Marxsen). El narrador no se refiere ni a banquetes de apariciones (Cullmann) ni a banquetes prepascuales (Lohmeyer), sino a la última Cena de Jesús antes de su muerte. La forma «etiológica» no se contradice con la realidad del evento, que se remite a Jesús. ¿Se trataba de una comida de acuerdo con el rito *passah?* Así lo afirma explícitamente Jeremias (Patsch, Giraudo), pero sin convencer a la mayoría de los exegetas actuales (Neuenzeit, Schenke, Merklein, Blank). La «preparación» de la cena-*passah* (Mc 14,12-16)

no sucedió con la mirada puesta en la realización del rito judío, sino en Jesús, que cumple *su passah* (Léon-Dufour). – Numerosos detalles confirman la historicidad de la cena: una sola copa, la fracción del pan, la bendición, el marco, las fórmulas relativas a la acción de Jesús (Schürmann).

b) Las palabras se remontan, en cuanto a su contenido esencial, a Jesús. Sobre este punto hay unanimidad para Mc 14,25 y para las palabras sobre el pan: su simbolismo sintoniza tanto con la peculiaridad de Jesús como con las palabras con que anunció su muerte durante su actividad pública. Pero lo anterior no es aplicable de esta misma manera para las palabras cúlticas sobre la copa (Mc 14,23). Presentan, en efecto, una repetición respecto a Mc 14,25 y se encuentran, curiosamente, después de la cena. Muchos exégetas entienden que fueron introducidas en este pasaje por la Iglesia primitiva, sobre todo porque es la única vez que Jesús habla de «alianza». En lo que respecta a las palabras sobre la conmemoración, es probable que también hayan sido introducidas con la idea de señalar que debe repetirse el relato para unir a la comunidad con la acción (única) de Jesús en el Gólgota y con su resurrección.

c) La tradición neotestamentaria tiene una larga historia de transmisión. Se inicia con la celebración de la תּוֹדָה *[tôda]* (Lv 7,12-15). Los discípulos, como judíos piadosos, celebran llenos de alegría la gran acción de Dios, que había librado a su Hijo de la muerte y les había abierto a ellos el acceso al reino escatológico No necesitaban para ello ofrecer ningún sacrificio en el templo; les bastaba con reunirse para la cena que seguía al sacrificio y en la que se alababa a Dios, tal como pedía la *tôda* tradicional (Giraudo). Por lo demás, expresaban que mediante la muerte y resurrección de Jesús se había cumplido la alianza y subrayaban que debía conmemorarse litúrgicamente la última Cena de Jesús. – *Marcos* inserta las palabras institucionales en el escenario del relato de los evangelios. Sobre el telón de fondo de las «cuatro noches» del tárgum a Éx 12,42 señala su nueva dimensión *passah*. Al atenerse a la exposición paralela cuerpo-sangre, indica que las dos acciones de Jesús son complementarias: libre aceptación de la muerte y transmisión de la vida a los muchos. – *Pablo* acentúa la vinculación entre la última Cena y la muerte de Jesús (1 Cor 11,26) y pone en claro el significado de la cópula ἐστιν mediante la κοινωνία que une a los discípulos con la carne y la sangre de Jesús (1 Cor 10,16s.). – *Lucas* sitúa las palabras de la institución en el marco de la despedida de Jesús, insinuando así la relación dialéctica entre culto y servicio. – *Juan* omite el relato de la institución no porque rechace el culto (Schweizer) sino para poner mayor énfasis en el servicio de amor al que el culto tiende. Su temática eucarística nos sale

al encuentro en las sentencias que nos hablan de la recíproca relación de inmanencia entre el Hijo y los discípulos (p. ej., 6,56s.)

◆ Bibliografía: J. Reuman, *The Supper of the Lord,* Fi 1985; X. Léon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique,* P. 1982; M. Barth, *Das Mahl der Herrn,* Nk 1987; F. Chenderlin, *«Do this as My Memorial»,* R 1982; G. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica,* Turín 1981; ídem, *Eucaristia per la Chiesa,* Brescia 1989; F. Hahn, «Die atl. Motive in der urchr. Abenmahlsüberlieferung», EvTh 27 (1967), págs. 337-374; J. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús,* Ma 1980; E. J. Kilmartin, *The Eucharist in the Primitive Church,* Englewood Cliffs (N. J.) 1965; H. J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistische Kult,* Ms [2]1986; X. Léon-Dufour, *Abendmahl und Abschiedsrede im NT,* St 1983; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl,* Bn 1926; W. Marxsen, *Das Abendmahl als christologisches Problem,* Gt 1963; H. Merklein, *Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen: Studien zu Jesus und Paulus,* Tu 1987, págs. 157-180; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl,* M 1974; H. Patsch, *Abendmahl und hist. Jesus,* St 1971; R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis,* Fr 1978; L. Schenke, *Studien zur Passions-Geschichte des Markus,* Wü 1971; H. Schürmann, *Der Paschamahl-Bericht,* Ms 1953, [2]1968; ídem, *Der Einsetzungs-Bericht,* Ms 1955, [2]1970; ídem, *Jesu Abschiedsrede,* Ms 1957; ídem, *Die Gestalt der urchr. Eucharistiefeier: Ursprung und Gestalt,* D 1970, págs. 77-99; E. Schweizer, «Das Herrenmahl im NT», ThLZ (1954), págs. 577-592.

Xavier Léon-Dufour

Cena del Señor

Con esta expresión (κυριακὸν δεῖπνον) designa Pablo en 1 Cor 11,20 la celebración de la eucaristía, que incluía una precedente y abundante comida, y critica, en el contexto de 1 Cor 11,17-34, la costumbre de los corintios ricos de apresurarse a consumir su propia cena antes de que llegaran los pobres. Aludiendo a la tradición de la Cena, recuerda en los vs. 23-25 los deberes sociales que implica la recepción de los dones eucarísticos. La ausencia de esta mirada retrospectiva pervierte esta Cena y lleva en sí misma su propia condena. La historia de la tradición sitúa la Cena del Señor en Corinto, entre el marco originario de una comida normal, en la que se incluían las acciones del pan y del cáliz (1 Cor 11,23ss.; Lc 22,19s.) y la posterior separación entre la comida por un lado y la celebración eucarística por otro. La alusión de Pablo a las casas particulares como lugares donde poder comer y beber (1 Cor 11, 22.34) señala ya la tendencia de la evolución.

◆ Bibliografía: H.-J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistische Kult,* Ms [2]1986; X. LÉON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le NT,* P 1982; EWNT 1, págs. 673ss. (J. WANKE).

Marlis Gielen

CENÁCULO

Según Mc 14, 12-15 par. Lc., Jesús celebró la cena en una posada (κατάλυμα) dentro de la ciudad de Jerusalén, y más concretamente en la gran sala del piso superior, provista de cojines (ἀνάγαιον). No se ha conservado ninguna tradición local originaria sobre este lugar. No ha podido identificarse ni la habitación superior (ὑπερῷν) de Hch 1,13 ni la «casa de María, la madre de Juan, por sobrenombre Marcos» de Hch 12,12.

◆ Bibliografía: T. TOBLER, *Topographie von Jerusalem,* vol. 1, B 1985, págs. 97-156; C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien,* Rb [2]1964, págs. 376-387; LASBF 31 (1981), págs. 257-286 (B. BAGATTI y E. ALLIATA); G. KROLL, *Auf den Spuren Jesu* L [10]1988, págs. 312-318.

Max Küchler

CÉNCREAS

Puerto oriental de Corinto, en el golfo de Sarónica. De gran importancia, desde fechas muy antiguas, como centro comercial del Mediterráneo oriental, fue ampliado durante la dominación romana. Contaba con un santuario a Isis con mosaicos parietales que representaban paisajes del Nilo. Rom 16,1 testifica la existencia de una temprana comunidad cristiana, en la que trabajó ↗ Febe como διάκονος. Aquí se embarcó Pablo, una vez finalizada su actividad en Corinto, rumbo a Éfeso (Hch 18,18).

◆ Bibliografía: *Hesperia* 36 (1967), págs. 124-186.

Winfried Elliger

CENIZA

a) La ceniza (hebreo אֵפֶר *['efer]*) se utilizaba para la cocción del pan (1 Re 19,6). Las cenizas de una vaca roja, sin defecto, mezcladas con las de madera de cedro, de hisopo y de hilo escarlata y recogidas por un hombre puro, servían como base para la obtención del «agua de la purificación» (Nm 19,9s.) A ellas se alude en Heb 9,13s. En Berea (Alepo), el sumo sacerdote Menelao fue arrojado a una torre llena de ceniza, castigo habitual para los saqueadores de templos y quebrantadores de juramentos (2 Mac 13,6.8).

b) La ceniza posee un acusado carácter simbólico y alude a la caducidad del hombre o a la carencia de valor de determinados objetos. En este sentido aparecen con frecuencia en paralelo la ceniza y el polvo (אָפָר *[āfār]*) (Gn 18,27; Job 13,12: los discursos de los amigos son pa-

labras sin ningún valor; Is 44,20: «apacentarse de ceniza» como imagen de la necia adoración de un ídolo; Si 40,3: sentarse en el polvo y la ceniza; Job 30,19; 42,6; Ez 28,18; Mal 3,21). Como señal de ayuno o de tristeza, el hombre se cubre de ceniza, camina «en saco y ceniza» (Is 58,5: Dn 9,3; Est 4,1.3 [v. Mt 11,21]) o se sienta en la ceniza (Job 2,8; Jon 3,6); se revuelca en la ceniza (Jr 6,26; Lam 3,16; Ez 27,30), esparce ceniza sobre la cabeza (2 Sam 13,19; cf. Is 61,3). El abatido por el dolor, en lugar de pan come ceniza (Sal 102,10). El fino polvo de la ceniza sirve de expresión simbólica de una región cubierta de escarcha (Sal 147,16).

◆ Bibliografía: RAC 1, págs. 725-730; NBLex 1, págs. 183s.

Dirk Kinet

Censo

1. Antiguo Testamento. 2. En la época neotestamentaria.

1. Antiguo Testamento

Las listas de los jefes de familias y el recuento de los varones adultos varias veces mencionados en el Antiguo Testamento (p. ej., Nm 1; 26; 1 Cró 2,1-9,44) presuponen que los israelitas han sido contados una y otra vez (cf. Is 4,3; Jr 22,30; Ez 13,9). Estos recuentos tenían como objetivo la distribución de la tierra (Nm 26,52-56), aunque las más de las veces había un trasfondo militar. Sólo entraban en ellos, en efecto, los varones de 20 años en adelante, que marchaban con el ejército (aptos para la guerra: Nm 1,3.20-45*). Y así, se habla con frecuencia, al inicio de enfrentamientos armados, de reclutamientos o de revista de tropas, con las cifras correspondientes (1 Sam 13,15; 1 Re 20,15). Cuando era el Señor mismo quien los ordenaba, estos censos no eran peligrosos (Nm 1,1; 26,1). Con todo, según Éx 30,12, cada uno de los censados debía entregar al Señor «el rescate de su propia persona, para que no cayera sobre ellos ninguna desgracia con ocasión del censo». Según 2 Sam 24, de entre los censados, desde Dan hasta Berseba, fueron aniquilados 70.000 hombres. La plaga se extinguió definitivamente cuando David ofreció un sacrificio (v. 25). Las cifras resultantes de los censos son siempre muy elevadas (cf. Nm 1,46; 26,51; 2 Sam 24,9), auque se discute si el término אֶלֶף *['ælæf]* debe ser entendido por «mil» o más bien por un grupo pequeño. En todo caso, lo que se pretendía era demostrar que se habían cumplido las promesas a los padres (Gn 13,16; 15,5; 28,13; Os 2,1).

2. En la época neotestamentaria

Según Tito Livio, en Roma se llevaban a cabo, ya desde el año 435 a.C., censos de los ciudadanos con fines de reclutamiento militar y de comprobación de su capacidad contributiva. El último fue realizado bajo Vespasiano

y Tito, el año 73/74 d.C. El año 27 a.C. Augusto amplió el censo para incluir a los habitantes no romanos de las provincias. El censo provincial fijaba los impuestos básicos y personales, que se enviaban directamente a Roma. El censo de Quirinio mencionado por Lc 2,2 debió tener lugar, según Josefo, bell. Iud II,117 y ant. XVII, 355; XVIII, 1-2 con ocasión de la destitución de Arquelao, etnarca judío hijo de Herodes, y la transformación de Judea en provincia romana, el año 6/7 d.C. En cualquier caso, la descripción lucana de un censo universal por la época del nacimiento de Jesús no cuenta con el apoyo de ninguna otra fuente ni es históricamente verosímil. Herodes el Grande murió el año 4 a.C. y el año 6 d.C. Quirinio no había sido nombrado todavía *legatus pro Caesare* en Siria. No parece probable un censo que afectara a todas las provincias del Imperio en la época de Augusto. Tal vez Lc 2,1-5 fue redactado bajo la impresión de los numerosos censos ordenados por Vespasiano. En Mt 17,25; 22,17.19; Mc 12,14, el préstamo lingüístico κῆνσος se refiere a los impuestos mismos.

◆ Bibliografía: H. Braunert, «Der römische Provincial-Census und der Schätzungsbericht des Lk», Hist 6 (1957), págs. 194-214; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, Lo 1977, págs. 547-556; M. Weinfeld, *The Census in Mari, in Ancient Israel and in Ancient Rome: Storia e tradizione di Israele. FS J. A. Soggin*, Brescia 1991, págs. 293-298; K.-S. Krieger, «Die Historicität des Census des Qurinius», BN 87 (1997), págs. 17-23; E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, I, Ma 1985; C. J. Humphreys, «The number of people in the Exodus from Egypt: decoding mathematecally the very large numbers in numbers i and xxvi», VT 48 (1998), págs. 196-213.

Thomas Kaut – Georg Hentschel

Cesarea Marítima o Cesarea de Palestina

(Καισάρεια = Ciudad del César). Esta gran ciudad de nueva fundación en el mar Mediterráneo no desempeñó ningún papel en la vida de Jesús ni en los evangelios, pero en ella se registraron varios acontecimientos de capital importancia para el desarrollo de la primitiva Iglesia. Tras la predicación de Felipe en esta ciudad (Hch 8,40; cf. 21,8s.), bautizó allí Pedro a Cornelio, el primer cristiano procedente del paganismo (Hch 10, 1-48) y aquí solicitó Pablo ser trasladado a Roma, después de haber permanecido encarcelado del 57 al 59 (Hch 23,23-27,1). – Herodes el Grande transformó la primitiva aldea Torre de Estratón y la elevó a la categoría de puerto internacional. Los siguientes procuradores romanos fijaron en ella su residencia y allí padecieron el martirio, hacia el 300, numerosos cristianos.

◆ Bibliografía: NBL 1, págs. 360s. (bibliografía); AncBD 1, págs.

798-803 (bibliografía); R. L. VANN (dir.), *Caesarea Papers,* Ann Arbor 1992; B. LIFSHITZ, «Césarée de Palestine, son histoire et ses institutions», ANRW 2 (1977), págs. 490-518.

Benedikt Schwank

CESAREA PANEAS O CESAREA DE FILIPO

(Καισάρεια ἡ Φιλίππου), ciudad situada en una de las fuentes del Jordán, que brota de una gran cavidad al pie del Hermón. Recibió el sobrenombre de *paneion* (más tarde *Paneas* o *Panias)* en honor de Pan, dios griego de las fuentes. El año 20 a.C., Augusto regaló la ciudad a Herodes el Grande, que erigió en ella un templo de Augusto. Su hijo Filipo (cf. Lc 3,1) amplió la ciudad a partir del año 3 a.C. y le dio el nombre oficial de *Kaisareia Panias,* aunque, para distinguirla de la Cesarea Marítima, Josefo, ant. XX, 211; bell. Iud. III, 443 y el Nuevo Testamento (Mt 16,13; Mc 8,29) la llaman Cesarea de Filipo. En este lugar se sitúa la confesión de Cristo de Pedro y la promesa de Jesús al apóstol (Mt 16,16-19). Los relatos neotestamentarios no utilizan todavía el nombre de *Neronias* que añadió Agripa II a la ciudad hacia el año 61 d.C. En el actual topónimo árabe Banias sobrevive el nombre primitivo.

◆ Bibliografía: G. DALMAS, *Les itinéraires de Jesús,* P 1930, págs. 269-274; Y. MESHORER, *City-Coins,* Jr 1985, págs. 66-69 (ilustraciones); R. RIESNER, «Caesarea Philippi», *Das grosse Bibellexikon,* vol. 1, Wuppertal 1987, págs. 225s. (bibliografía).

Benedikt Schwank

CIELO

1. EN PERSPECTIVA COSMOLÓGICA. 2. EN PERSPECTIVA TEOLÓGICA. 3. EN PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA.

1. EN PERSPECTIVA COSMOLÓGICA

En las concepciones cosmológicas del Oriente antiguo, con un universo dividido en tres niveles, el cielo es el espacio que se distingue de la tierra y de las aguas del Caos (Éx 20,4; Dt 5,8). Como sinónimo del cielo (שָׁמַיִם *[šamajim]*) puede aparecer el firmamento (רָקִיעַ *[rāqīʿa]*) (Gn 1,8). Por encima del firmamento se encuentra el océano celeste. Este depósito de agua superior (Gn 1,6s.; Sal 148,4) desciende sobre la tierra a través de esclusas o aberturas en forma de lluvia, nieve, rocío (Gn 7,11; 2 Re 7,2.19). También a la atmósfera entre el firmamento y la tierra se le llama cielo, de ahí la expresión «las aves del cielo» (Gn 1,26.28.39). El giro «cielo y tierra» designa la totalidad del cosmos; «los cuatro extremos del cielo» se refieren a los cuatro puntos cardinales (Jr 49,36; Dn 7,2; 8,8).

2. EN PERSPECTIVA TEOLÓGICA

El cielo es en el Antiguo Testamento la morada de Yahveh (Dt 26,15;

Sal 11,4; 2 Cró 30,27). Desde allí ve, habla y actúa (Gn 19,24; Sal 2,4; 18,7-11). Desciende del cielo para entrar en contacto con el mundo y con los hombres (Éx 19,11.18.20) y asciende nuevo (Gn 17,22; 35,13). A diferencia del Oriente antiguo, en Israel no se diviniza el cielo; es una criatura de Yahveh, surgida a consecuencia de la separación de las aguas superiores e inferiores (Gn 1,6ss.). El cielo se convierte en cifra de la trascendencia de Dios (Sal 36,6; Is 57,15; Jr 23,24). Con todo, tampoco el cielo puede contener la grandeza de Dios (1 Re 8,27; 2 Cró 2,5; 6,18). En el Antiguo Testamento no aflora todavía el concepto de la multiplicidad de cielos tal como aparece testificado en la época entre los dos Testamentos y la neotestamentaria (2 Cor 12,2). El genitivo etimológico de intensidad «cielo de los cielos» (Dt 10,14; 1 Re 8,27) designa el cielo en toda su amplitud y majestad. En la época persa, el giro «Dios del cielo» se convierte en uno de los títulos de Yahveh (2 Cró 36,23; Esd 5,12; 6,9s.) y en la era macabaica se le encuentra como sustitutivo del nombre de Dios (1 Mac 4,10.24.55; Dn 4,23). El cielo como dominio de Dios está fuera del alcance de los hombres. Con todo, se habla, en sentido metafórico, de una ascensión al cielo (Job 20,6; Sal 139,8; Prov 30,4; Am 9,2). Sólo en el caso de Elías se menciona a alguien arrebatado al cielo (2 Re 2,1.3.5.11; Si 48,9.12; 1 Mac 2,58). En el caso de Henoc (Gn 5,21-24; Si 44,16; 49,14) no se indica el lugar al que fue arrebatado. La esperanza de una supervivencia dichosa junto a Dios después de la muerte se deja traslucir en Sal 49,16; 73,24; Sab 3,1-9; 5,15s., aunque sin citar el cielo. Dios ha establecido en el cielo un estilo de vida al modo del palacio y la corte de un monarca (1 Re 22,19; Job 1,6; Is 6,11s.; Ez 1,4-28). Los cortesanos desempeñan diversas funciones: alaban a Dios (Sal 103,20; 148,2), sirven de mensajeros (Gn 16,7-13; Jue 2,1-5) y ayudan a los hombres (Tob 3,16-12,22). Al final de los tiempos, el cielo y la tierra se disolverán (Is 34,4; 51,6; Jr 4,23-28) y aparecerá en su lugar una creación nueva (Is 65,16-25; 66,22; cf. 2 Pe 3,13; Ap 21,1). – El Nuevo Testamento asume la concepción del cielo del Antiguo y la prolonga. Dios vive en el cielo (Mt 6,9; 18,10). Tiene allí su trono (Mt 5,34; Heb 8,1; Ap 4,2). El Resucitado ha sido exaltado a la derecha de Dios (Hch 1,10s.; 3,21; Heb 12,2), donde intercede por los suyos (Rom 8,34; Heb 7,25; 9,24). Quien se mantenga fiel, encontrará una morada en el cielo (2 Cor 5,1; Jn 14,2-7) y vida eterna junto a Dios y junto a Cristo (Ap 2,7.10s.17.26ss.; 3,5.12.21).

◆ **Bibliografía:** T. Flügge, *Die Vorstellung über den Himmel im AT,* L 1937; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum,* Tu 1951; G. Rowlans, *The Open Heaven,* Lo 1982;

A. Schmitt, *Kommentar zum Buch der Weisheit*, Wu 1989.

Armin Schmitt

3. En perspectiva escatológica

El cielo significa la participación definitiva, manifiesta e inexpugnable de la creación en la vida del Dios trino («creación reconciliada»). El *modelo de representación* preferido en la nueva escatología para este acontecimiento procede del campo de las relaciones personales: aquí, el cielo no alude a un «espacio» supraterreno (completo y terminado en sí) o a un «estado bienaventurado» en el Más Allá, al que se espera ser llevado después de la muerte, sino a la *consumación plena* de nuestra relación con Dios y con todo el restante entorno creado, de la que participaremos en la muerte en el encuentro inaplazable con el ↗ amor de Dios que «juzga y perdona» (↗ juicio de Dios), purifica y «reconcilia». A esta consumación plena se la puede llamar «cielo» porque en ella encuentra el hombre su identidad última y dichosa, en cuanto que en ella se integran sin limitaciones todas las dimensiones de la condición humana y todas las experiencias de su historia en la relación salvífica con Dios. En esa aceptación global por parte de Dios puede también a la vez asumirse finalmente el hombre a sí mismo y liberarse para una configuración plena de su caracterización como «imagen y semejanza de Dios». Pero con esto de ningún modo se reduce el cielo a un enfrente puramente intersubjetivo entre Dios y un individuo humano. En cuanto acontecimiento de la «nueva creación» (2 Cor 5,17; Gál 6,15), el cielo abarca el universo total, material y biológico, social y cultural del hombre, llamado por Dios, el creador, a la participación de la «libertad y la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8,21).

◆ **Bibliografía:** U. Simon, *Heaven in the christian tradition*, Lo 1958; J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, M 1985; G. Greshake y G. Lohfink, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit*, Fr [5]1986; M. Kehl, *Eschatologie*, Wü [2]1988; J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Rb [6]1990 (trad. esp. *Escatología*, Ba [2]2006).

Medard Kehl

Ciencias auxiliares de la Biblia

1. Objeto e historia. 2. Gramáticas. 3. Concordancias bíblicas. 4. Sinopsis. 5. Léxicos bíblicos.

1. Objeto e historia

Las ciencias auxiliares de la Biblia contribuyen a la comprensión de las Sagradas Escrituras mediante el estudio filológico y lexicográfico de los textos bíblicos para aclarar su sentido. Su conocimiento y utilización forma parte de la propedéutica de los estudios exegéticos. En el desarrollo y la aplicación de las ciencias auxiliares se refleja el nivel de la investigación científica de la Biblia.

Ya desde la Iglesia antigua se han venido empleando en la exégesis bíblica los recursos de estas cien-

cias auxiliares para el análisis de los textos. La decidida orientación hacia las lenguas antiguas y, por tanto, también al hebreo del Antiguo Testamento y al griego del Nuevo Testamento en el s. XVI cristalizó en las primeras concordancias bíblicas hebreas y griegas. Gozó de amplia aceptación para el análisis filológico y estadístico de los textos bíblicos el *textus receptus* elaborado por Erasmo (↗ Biblia 6: Ediciones de la Biblia). La influencia de la historia científica en la teología de los siglos XVIII y XIX y, como resultado de la misma, la crítica bíblica, impulsaron, sobre todo en la teología protestante, el desarrollo y la aplicación de las ciencias auxiliares de aquella época y propició la elaboración de numerosas obras, ya clásicas, de las que en las líneas que siguen se mencionarán las más destacadas. Los textos básicos de que parten las ciencias auxiliares modernas son, para el Antiguo Testamento, la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* ([4]1990) y, para el Nuevo Testamento, *Novum Testamentum graece* (Nestle-Aland, St [27]1993) y *The Greek New Testament* (GNT, St [4]1993). Cf., para la historia de cada una de las ciencias auxiliares concretas, el artículo de J. Schmid en LThK[2] 2, págs. 360-363, 367-370; 9, págs. 1239s.

2. Gramáticas

La traducción y explicación de los escritos bíblicos pide, como primer paso, el análisis gramatical y sintáctico de los textos. Son preceptivas para el texto hebreo: *Hebräische Grammatik* de W. Gesenius, reelaborada por E. Kautzsch ([28]1909; reedición ampliada, Hi 1962, reimpresión Da 1991); *Grammatik des biblischen Hebräisch,* ed. por W. Schneider (M [7]1989); R. Meyer, *Hebräische Grammatik* (4 vols. [3]1966-72, B-NY [4]1992); W. Richter, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik,* vol. 1-3 (St. Ottilien, 1978-80). Para el griego de los LXX deben mencionarse: F. C. Conybeare, *A Grammar of the Septuagint* (Boston [2]1981); para el griego del Nuevo Testamento: F. Blass, A. Debrunner y F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Go [17]1990); J. H. Moulton y N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek* (E 1906-76); E. G. Hoffmann y H. von Siebenthal, *Grieschische Grammatik zum Neuen Testament* (Riehen [Ch] 1985).

3. Concordancias bíblicas

Tanto desde el punto de vista de la historia de la investigación como del sistemático debe distinguirse entre *concordancias reales,* que presentan una consignación alfabética de los conceptos y los temas más destacados de la Biblia y *concordancias verbales,* que enumeran, por orden alfabético, la totalidad (o una parte) de las palabras que aparecen en la Biblia. A los conceptos o temas y a las palabras se les añaden (a veces también con citas) los pertinentes pasajes acreditativos. En la investigación reciente, las *enciclopedias y diccionarios* (cf. *infra* 5b), más eficaces, están desplazando a las concordancias reales.

a) Concordancias de la Biblia latina. La más conocida es la concordancia real de la Vulgata de Hugo de Saint Cher (muerto en 1263), del convento dominico de St. Jacques de París (*Concordantiae Sancti Jacobi),* en la que se basaron numerosas concordancias posteriores. Hoy día son de utilidad las *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta vulgatam versionem,* vols. 1-4, bajo la dirección de B. Fischer (St 1977), que tienen como base de partida la *Kritische Hand-Ausgabe der Vulgata,* vol. 1-2 (St 1969).

b) Concordancias del Antiguo Testamento hebreo, de los LXX y de la literatura del judaísmo temprano. Merecen tenerse en cuenta, para la Biblia hebrea, *Veteris Testamenti concordantiae hebraica atque chaldaica,* vols. 1-2, de Mandelkern (1896), tercera edición bajo la dirección de F. Margolin y M. Gottstein (Jr-Tel Aviv, 1956); *A New Concordance of the Old Testament,* bajo la dirección de A. Even-Shoshan (Jr [2]1993); la tercera edición, corregida por H. P. Rüger (St 1992), de la *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament* (iniciada por L. Rost [1958] y continuada por G. Lisowsky [[2]1966]), incluye el más completo índice de términos hebreos del Antiguo Testamento con su significación en latín, alemán e inglés. Es normativo para los LXX E. Hatch y H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament,* vol. 1-3 (O 1897, reimpresión Graz 1954). Abarcan una gran parte de los escritos del judaísmo temprano C. A. Wahl y J. B. Bauer, *Clavis Librorum VT Apocryphorum Philologica* (Graz 1972); A.-M. Denis, *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament* (Lv 1987).

c) Concordancias del Nuevo Testamento griego. Se basan en las reelaboraciones del texto de Nestle-Aland *The Greek New Testament: A Concordance to the Greek Testament according to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers,* bajo la dirección de H. K. Moulton ([5]1978), (iniciadas por F. W. Moulton y A. S. Geden, E [1897] [5]1963); *Handkonkordanz zum griechischen NT,* bajo la dirección de A. Schmoller ([1869] [15]1973), edición decimosexta, corregida por Köster (St 1989); *Vollständige Konkordanz zum griechischen NT,* 2 vols. (ANTT 4/1-2) dirigida por K. Aland (B-NY 1983, 1987), (recopilación por orden alfabético de *todas* las palabras que figuran en el Nuevo Testamento, con sus formas gramaticales; anotación de las variantes textuales, estadísticas de palabras); *Konkordanz zum Novum Testamentum graece* de Nestle-Aland[26] y del *GNT*[3] (B [1980] [3]1987). – En inglés, a cargo de C. Morrison, se ha editado *An analytical Concordance to the Revised Standard Version of the New Testamentt,* Fi 1979. El Centro de Informática y Biblia de la abadía de Maredsous ha elaborado la *Concordance de la Bible de Jérusalem,* Brepols 1982. Se apoyan asimismo en la Biblia de Jerusalén las *Concordancias de la Biblia. Nuevo*

Testamento, elaboradas por Santiago García (Bilbao 1975).

d) Concordancias de la EÜ (Traducción unitaria). Ofrece todos los pasajes comprobantes, con breves citas, la *Konkordanz zur EÜ der Bibel,* ed. por F.-J. Schierse (St-D [4]1992).

4. Sinopsis

Las sinopsis (en sentido amplio) presentan los textos bíblicos paralelos en columnas o en líneas bien yuxtapuestas o bien una debajo de la otra. Ofrecen textos paralelos del Antiguo Testamento: O. Eissfeldt, *Hexateuchsynopse* (1922, Da [2]1962); A. Bendavid, *Parallels in the Bible,* vol. 1-4 (hebreo) (Jr 1972).

Las sinopsis revisten especial importancia en el caso de los evangelios. Desde los inicios de la investigación se ha intentado, con diversas motivaciones, situar, unos junto a otros, los textos evangélicos paralelos y «verlos juntos», «de una ojeada» (συνοράω). Siguen siendo utilizadas en nuestros días dos obras estándar: la *Sinopsis quattuor Evangeliorum,* elaborada por K. Aland (St [13]1985), con amplio material, aportaciones de los apócrifos, citas de los primeros Padres de la Iglesia y de los evangelios de Juan y de Tomás; junto a él la *Sinopsis der drei ersten Evangelien,* obra de A. Huck y H. Lietzmann, decimotercera edición, completamente reelaborada, a cargo de H. Greeven (Tu 1981), que presenta las opciones textuales críticas divergentes. Merece también una mención la *Synopse der drei Evangelien* de J. Schmid (Rb [9]1983).

5. Léxicos bíblicos

a) Diccionarios filológicos. Documentan y analizan (a veces también teniendo en cuenta escritos extra-bíblicos) el vocabulario de la literatura bíblica y su empleo. – α) *Léxicos hebreos:* Deben destacarse las siguientes obras clásicas, que exponen el origen, la frecuencia y el significado de las palabras del Antiguo Testamento hebreo: W. Gesenius y F. Buhl, *Hebräische und aramäische Handwörterbuch über das Altes Testament* (B [17]1915; reimpresión 1962), decimoctava edición, revisada por R. Meyer y H. Donner (primera entrega B 1971); E. Vogt, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti documentis antiquiis illustratum* (R 1971); (L. Köhler-) W. Baumgartner y J. J. Stamm, *Hebräische und aramäische Lexikon zum Alten Testament,* vols. 1-4 (Le y otros [3]1967-1990, inglés [vols. 1-3] 1993s.). Para la literatura rabínica es necesario seguir remitiendo a obras antiguas (p. ej., Stemberger 111s.). En castellano se dispone del *Diccionario bíblico hebreo español* de L. Alonso Schökel, con la colaboración de V. Morla y V. Collado (Ma 1994). – β) *Léxicos griegos*: Presentan y esclarecen el vocabulario griego del Nuevo Testamento: J. H. Moulton y G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament, illustrated from the papyri and other non-literary sources* (L 1930; reimpresión Lo 1952); W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch* para los escritos del Nuevo Testamento

y de la literatura temprana ([2]1928 -[5]1958; [1]1910 ed. por E. Preussen) 6.ª edición completamente revisada por K. y B. Aland (B-NY 1988); en esta última se recurre ampliamente, como material comparativo, tomando como base de partida el texto de Nestle-Aland[26] y del *Greek New Testament*[3], a la literatura helenista, la griega del judaísmo temprano, la del cristianismo y la patrística. Se tienen asimismo en cuenta las formas gramaticales y las variantes textuales neotestamentarias. Para la literatura griega profana debe mencionarse, como obra clásica, G. Liddell y R. Scout, *A Greek-English Lexicon,* vols. 1-2, continuados por H. St. Jones y R. McKenzie (O [9]1925-40; numerosas reimpresiones; suplementos dirigidos por E. A. Barber [O 1968]); cf. R. Renehan, *Greek Lexicographical Notes,* vols. 1-2 (Go 1975, 1982); para el griego de los LXX: J. L. E. Eynikel y otros, *A Greek-English Lexikon of the Septuagint,* vol. 1 (St 1992). Tiene utilidad práctica para una comprensión directa del texto, *Analysis Philologica Novi Testamenti graeci* de M Zerwick, R 1953.

b) Enciclopedias y diccionarios teológicos. Mientras que las enciclopedias se proponen en primer lugar esclarecer la significación histórica y cultural de los conceptos, los nombres y las cosas de la literatura bíblica e incluyen en su campo de visión todo lo bíblico, los diccionarios teológicos analizan e interpretan el tesoro lingüístico de la Biblia desde el punto de vista de su contenido conceptual teológico en su contexto vetero y neotestamentario. A tenor del plan de cada diccionario, varían sus centros de gravedad o surge una conexión entre las consideraciones filológicas y las teológicas. – α) *Enciclopedias bíblicas generales:* Debe mencionarse en primer lugar, como una de las obras clásicas más destacadas en el campo del análisis científico, el *Dictionnaire de la Bible,* 4 vols., bajo la dirección de F. Vigouroux (P 1895-1912, [3]1926-1928), *Suppl.* de L. Pirot, A. Robert, continuado por H. Cazelles y A. Feuillet (hasta ahora 10 vols.); merecen también atención: *Biblisches Reallexikon* dirigido por K. Galling (Tu 1937, [2]1977); *Biblisch-Historisches Handwörterbuch,* vol. 1-4, dirigido por B. Reicke y L. Rost (Go 1962-1979, [2]1994; *Neues Bibel-Lexikon,* dirigido por M. Görg y B. Lang (Z 1988ss.), (totalmente corregido y ampliado por H. Haag, *Bibel-Lexikon* [[3]1982] a partir del actual nivel de la investigación científica bíblica y arqueológica); sobre esta base elaboró S. de Ausejo el *Diccionario de la Biblia*, Herder, Ba 1967; *Bibeltheologisches Wörterbuch,* dirigido por J. B. Bauer ([1]1959; 4.ª ed. completamente revisada Graz 1994). El Centro: Información y Biblia de la abadía de Maredsous ha editado un *Dictionnaire encyclopédique de la Bible,* Brepols 1987, traducción española complementada con nuevas entradas a cargo de Miquel Gallard y revisada por Isidro Arias, Herder, Ba 1993. – β) *Antiguo Testamento y judaísmo:* Aúnan el análisis filológico con la interpretación teológica de

las palabras hebreas más significativas: *Theologisches Handwörterbuch zum AT,* vols. 1-2, bajo la dirección de E. Jenni y C. Westermann (Z-M [1971, 1976] [4]1984, [3]1984) y, con análisis globales, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament,* hasta ahora 7 vols., iniciado por G. J. Botterweck y H. Ringgren y editado por H.-J. Fabry y H. Ringgren (St 1970ss.). En esta obra se tienen también en cuenta, con criterio restrictivo, los escritos del judaísmo temprano que, como ocurre con el griego de los LXX, apenas habían sido estudiados hasta entonces desde un punto de vista lexicográfico. Ofrecen importante información los manuales de consulta judíos: *Jüdisches Lexikon,* vols. 1-5, edición de G. Herlitz y B. Kirschner (B 1927-1930; nueva edición Königstein 1982; *Encyclopaedia Biblica,* vols. 1-8 (en hebreo: Jr 1955-82); *Encyclopaedia Judaica,* vols. 1-16 (Jr 1971); *New Encyclopaedia* de las excavaciones arqueológicas en Tierra Santa, vols. 1-4, bajo la dirección de E. Stern (Jr 1993). – γ) *Nuevo Testamento:* Ha sido desde varios puntos de vista fundamental H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität* (1867), ed. 10 y 11 bajo la dirección de J. Kögel (Gotha 1915-23). Le menciona explícitamente como precursor el *Theologisches Wörterbuch zum NT,* vols. 1-10, iniciado por G. Kittel y editado por G. Friedrich (St [1933-79] [2]1990). Sus artículos, claramente orientados a los grupos semánticos, ofrece, con una expresión fácilmente comprensible, los resultados de la investigación en el ámbito lingüístico y en la historia de los conceptos, sobre todo a partir del s. xx. En la línea de la tradición del ThWNT –y actualizándola dentro de límites más estrictos– el *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* vols. 1-3, bajo la dirección de H. R. Balz y G. Schneider (St [1980-1983] [2]1992), abarca la totalidad del vocabulario griego del Nuevo Testamento. Se remiten a las palabras o campos semánticos bíblicos más importantes del Nuevo Testamento *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament,* bajo la dirección de L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard (Wuppertal [1967-1971] [9]1993); *Greek-English Lexicon of the New Testament: based on Semantic Domains,* vols. 1-2, dirigido por J. P. Louw y E. A. Nida (NY 1988s., Suppl. 1991); *Lexique Théologique du Nouveau Testament,* dirigido por C. Spicq (Fri [1978] [2]1991); *The Anchor Bible Dictionary,* vols. 1-6, bajo la dirección de D. N. Freedman y otros (NY 1992).

◆ **Bibliografía:** *Ofrecen bibliografía las siguientes publicaciones sobre ciencias bíblicas:* EBB, IZBG, Old Testament Abstracts, NTAB. • RGG[3] 1, págs. 1227-51; TRE 6, págs. 316-409; EKL[3] 1, págs. 450-461. • E. WÜRTHWEIN, *Der Text des AT,* St 1952, [5]1988; K. BACKHAUS y J. ERNST, *Studium NT,* Pb 1986, págs. 80-122; K. y B. ALAND, *Der Text des NT,* St [2]1989; H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT,* Nk [4]1988; H. REVENTLOW, *Epo-*

chen der Bibel-Auslegung I: *Vom AT bis Origenes,* M 1990. • *Sobre el punto 3:* DB(V)² 2, págs. 892-905; RGG³ 1, pág. 1184; LThK² 2, págs. 360-363; J. Luján, *Concordancias del Nuevo Testamento,* Ba ³1991. • *Sobre el punto 4:* LThK² 9, págs. 1239s.; H. Greeven, *The Gospel Sinopsis from 1776 to the present day,* en J. J. Griesbach, *Synoptic and textcritical studies,* C 1978, págs. 22-49. • *Sobre el punto 5:* RGG³ 1, págs. 1191s.; LThK² 2, págs. 367-370; W. Bauer, *Aufsätze und kleine Schriften,* Tu 1967, págs. 61-90; K. Berger, *Exegese des NT,* Hd ³1991, págs. 137-143; J. Lust, «Translation Greek and the Lexicography of the Septuagint», JSOT 59 (1993), págs. 109-120; M. Vervenne, «A Greek-Englisch Lexicon of the Septuagint», EThL 69 (1993, págs. 118-124.

Klaus Scholtissek

Cilicia

Región del sudeste de Asia Menor, entre los montes Taurus, el Amano y el mar Mediterráneo.

a) Historia antigua. Hasta la irrupción de los Pueblos del Mar, h. 1200 a.C., Cilicia fue un reino propio (Kizzuwatna [?] o «país de Adaniya»), con capital en ↗ Tarso e independiente de los hititas. Los textos asirios llaman Que a la llanura oriental (Κιλικία πεδιάς, *Cilicia campestris)* y Ḫillaku a la región montañosa occidental (Κιλικία τραχεῖα, *Cilicia aspera*). Del 713 al 663 a.C. fue provincia asiria. Hubo colonización griega en las costas (Soloi, Kelenderis, Nagidos). Ḫillaku se expandió a continuación, como reino de Cilicia, hasta el Halys y el Éufrates (Jdt 1,7.11). Todos los monarcas de este nuevo reino, que alcanzó una importancia comparable a la de Lidia, Media y Babilonia, llevaban el nombre de Syennesis. A partir del 546 a.C., todo el territorio pasó a ser vasallo del Imperio persa y desde el 401 hasta la conquista de Alejandro Magno (333) fue una satrapía. A continuación estuvo bajo el dominio de los ↗ seléucidas (fundación de Seleucia de Isauria), estrechamente vinculada a Siria (cf. 1 Mac 11,14; 2 Mac 4,36). El año 102 a.C. los romanos crearon en Cilicia occidental una primera zona de operaciones militares «Cilicia» para combatir a los piratas. El año 64 a.C. se convirtió en provincia romana, a cuyo frente estuvo durante algún tiempo Cicerón como procónsul. En la reorganización de Oriente llevada a cabo por Marco Antonio fue suprimida esta provincia, que no fue restablecida hasta el año 72 d.C.

b) Cristianismo primitivo. La expansión del cristianismo en Cilicia fue impulsada por judíos de los que queda constancia escrita. Algunos de ellos regresaron a Jerusalén (Hch 6,9). Entre ellos se encontraba Pablo de Tarso que, hacia el año 40, inició la evangelización de este territorio (Hch 9,30; 15,41; Gál 1,21).

◆ Bibliografía: C. Mutafian, *La Cilicie au carrefour des empires,* 2 vols.,

P 1988; ÍDEM, *Le royaume arménien de Cilicie,* P 1993.

Friedrich Hild

CIRCUNCISIÓN

1. EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES. 2. ANTIGUO TESTAMENTO Y JUDAÍSMO. 3. NUEVO TESTAMENTO.

1. EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

La circuncisión masculina consiste en cortar y quitar el prepucio o piel que recubre el bálano. En Australia se escindía también la uretra. Su forma extrema es la castración. En la femenina se extirpa el clítoris y, en sus manifestaciones más duras, también los labios de la vulva. La masculina se practica entre los judíos, los musulmanes y los cristianos coptos. Por regiones, existe en África, Asia occidental, Oceanía y Australia. La femenina se da en los países árabes, en África, Asia, Sudamérica y Australia. Su práctica puede deberse a preceptos religiosos o a la costumbre. Se circuncida a los niños cuando todavía son pequeños o bien cuando, al igual que las muchachas, han alcanzado la pubertad, en el marco de ceremonias de madurez o de iniciación. Se mencionan varios objetivos: entre los judíos se la considera símbolo de la ↗ alianza que Yahveh pactó con Abrahán. En otras regiones, sólo los circuncisos pueden engendrar hijos. A los incircuncisos se les considera inmaduros y su descendencia es tachada de ilegítima. Donde la pureza religiosa presupone la abstinencia sexual, la castración puede ser conceptuada como una señal externa de obediencia voluntaria.

◆ Bibliografía: F. BRYK, *Circumcision in Man and Woman,* 1930, reimpresión NY 1974; A. E. JENSEN, *Beschneidung und Reif-Zeremonien bei Naturvölkern,* St 1932; J. MORGENSTERN, *Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions among the Semites,* Cincinnati 1966; M. E. SAADAWI, *The Hidden face of Eve. Women in the Arab World,* Lo 1980; S. DINSLAGE, *Mädchen-Beschneidung in Westafrica,* M 1981.

Hans-Jürgen Greschat

2. ANTIGUO TESTAMENTO Y JUDAÍSMO

La circuncisión (hebreo מול *[mûl]*, «cortar», en griego περιτομή, en latín *circumcisio)* significa quitar el prepucio masculino. La circuncisión, inicialmente practicada con un cuchillo de piedra (Jos 5,2ss.), está vinculada al matrimonio y a la virilidad (Gn 34; Éx 4,24ss.; Jue 14,3; 1 Sam 18,17ss.). Además de los israelitas, practicaban también la circuncisión los egipcios, los edomitas, los amonitas, los moabitas y los árabes (Jr 9,24s.), pero no los filisteos (Jue 14,3; 15,18; 1 Sam 14,6; 17,26ss.; 31,4; 2 Sam 1,20; 1 Cró 10,4). Tiene gran importancia la circuncisión en la tradición P, donde se la presenta como la acción de respuesta de Abrahán frente a la promesa de la alianza de Yahveh (Gn 17,24ss.) y como señal de la alianza entre Dios

y el hombre (Gn 17,9-14). La circuncisión, practicada el octavo día después del nacimiento (Gn 17,12; Lv 12,3), con la que se testificaba la pertenencia a Israel (Éx 12,43ss.), fue en la época macabea, junto con la observancia del sábado, señal de la confesión judía (1 Mac 1,60s.; 2,45s.; 2 Mac 6,10). Se habla, en sentido metafórico, de circuncisión del corazón (Lv 26,41; Dt 10,16; 30,6; Jr 4,4; 9,24s. y otros) y también de circuncisión de los labios (Éx 6,12), de los oídos (Jr 6,10), de los árboles frutales (Lv 19,23ss.). – En el judaísmo temprano predominaba la significación de señal característica diferenciadora frente al paganismo. En el judaísmo postalmúdico adquiere relevancia el significado de señal de la alianza. En el judaísmo de la Reforma –y a diferencia del judaísmo ortodoxo– después de la conferencia de rabinos de 1892 en Nueva York no se considera ya necesaria la circuncisión sino tan sólo un baño de inmersión.

◆ Bibliografía: RAC 2, págs. 159-169; TRE 5, págs. 714-724; NBL 1, págs. 276-279; M. Köckert, «Leben in Gottes Gegenwart», JBTh 4 (1989), págs. 29-61; N. J. Mac Eleney, «Conversion, circumcision and the Law», NTS 20 (1973-1974), págs. 319-341; K. Grünwaldt, *Exil und Identität,* F 1992, págs. 6-70 (con bibliografía).

Klaus Grünwaldt

3. Nuevo Testamento

En los evangelios sinópticos la circuncisión no tiene ninguna posición destacada (aunque Lc puede referirse con absoluta naturalidad a la circuncisión de Juan [1,59] y de Jesús [2,21]). Con todo, las relaciones del primitivo cristianismo con el judaísmo estuvieron marcadas por la praxis de la circuncisión. Dada la conexión establecida entre la idea de elección de Israel y la circuncisión, no tiene nada de casual que fuera en este punto donde surgió el primer conflicto dentro del movimiento colectivo pluralista del cristianismo primitivo (Hch 15; Gál 2,1-10). Pablo y el grupo de la misión pagana por él representado rechazaban la circuncisión como condición básica para participar en la promesa de salvación en Cristo. Enfrente, la orientación vinculada a la *torá* circunscribía las promesas hechas a Abrahán a los circuncisos y a los piadosos de la ley. Incluso después de decisión del concilio de los apóstoles (Hch 15; Gál 2,3-10), se vio Pablo en la necesidad de imponer su punto de vista mediante una interpretación de la figura de Abrahán (Rom 4,9-12): El fundamento de la función de Abrahán como portador de la promesa no es su circuncisión sino su fe. Se rechaza radicalmente la conexión judía entre circuncisión y fidelidad a la ley de Yahveh y se elimina, por consiguiente, la circuncisión como criterio de separación entre judíos y gentiles (Gál 5,5s.). Lo determinante no es la circuncisión de la carne sino la del «corazón según el espíritu, no según la letra» (Rom 2,29).

El autor postpaulino de Col exhorta a su comunidad, enfrentada a

ideas de la salvación judeo-helenistas extracristianas, entre las que se incluía la exigencia de la circuncisión, a ver la salvación únicamente en la fe en Cristo y en el bautismo, es decir, en una circuncisión no hecha a mano (Col 2,11; cf. Ef 2,11), frente a la cual exigencias como la de la circuncisión son obra humana sin ningún valor (Ef 2,9s.). En el evangelio de Juan la crítica a la circuncisión se enmarca dentro del contexto de la polémica sobre la observancia del sábado (cf. Jn 7,21-24). Con una alusión a la circuncisión, que se realiza incluso en sábado, legitima el Jesús joánico sus curaciones en ese día.

◆ Bibliografía: LThK² 2, págs. 290s. (J. Schmid); RAC 2, págs. 159-169 (F. Stummer); ThWNT 6, págs. 72-83 (R. Meyer); TRE 5, págs. 716-722 (O. Betz); EWNT 3, págs. 186-189 (O. Betz); E. Ferguson, «Spiritual Circumcision in Early Christianity», *Scott. Journal of Theology* 41 (1988), págs. 485-497; NBLex 1, págs. 276-279 (bibliografía) (W. Kornfeld); R. Hoppe, *Der Triumph des Kreuzes*, St 1994.

Rudolf Hoppe

Cirene

Nombre de la única colonia griega en el norte de África, en la región costera del mismo nombre, entre Egipto y la Gran Sirte. Fue fundada el 630 a.C. por emigrantes de Thera (Santorín). A pesar de las permanentes turbulencias internas, fue una ciudad floreciente, de sólida economía basada en el comercio del *silphion* (gramínea muy utilizada como planta medicinal), y fuerte influencia política, cimentada en la alianza con sus cuatro filiales (Berenice, Ptolemaida, Teukheira y Euespérides: Pentápolis). Desde el año 322 estuvo gobernada por los ptolomeos; el año 96 a.C. pasó, por testamento, a Roma, y el año 74 a.C. fue unida a Creta para formar una provincia romana. Las prolongadas tensiones entre griegos y judíos culminaron el año 115 d.C. en un levantamiento judío en el curso del cual fueron sistemáticamente devastados muchos edificios sagrados. En 2 Mac 2,23 se menciona a un Jasón de Cirene, que habría escrito una historia de los macabeos en cinco volúmenes. Los Hch aluden en varios pasajes a gente de Cirene: 2,10; 6,9; 11,20; 13,1. Cf. Mc 15,21 par.

↗ Simón de Cirene.

◆ Bibliografía: F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, P 1953; E. Kirsten, *Nordafrikanische Stadtbilder*, Hd 1961, págs. 39-48; R. G. Goodschild, *Kyrene und Apollonia*, Z 1971; S. Applebaum, *Jews and Greeks in Ancient Cyrene*, Le 1979.

Winfried Elliger

Ciro

(Griego Κῦρος [también Κόρος], persa *kuruš*, babilonio *kuraš*, hebreo כּוֹרֶשׁ *[kōræš]*), nombre de tres monar-

cas aqueménidas, entre ellos Ciro II *el Grande,* hijo de Cambises I, nieto de Ciro I, fundador del Imperio aqueménida, desde el 559 a.C. rey de Ansham, la región del antiguo Elam habitada por persas. El año 550, tras su victoria sobre Astiages, quebrantó definitivamente el predominio de los medos. Con la conquista de Sardes (545), capital del rey de los lidios Creso, toda Asia Menor se fue incorporando al reino aqueménida. El año 539 marchó contra Nabonid, rey de Babilonia y el 12 de octubre de aquel mismo año la capital cayó en poder de su general Gubaru sin apenas oponer resistencia. La política de Ciro, que toleraba que los pueblos sometidos conservaran su vida nacional, religiosa y cultural («cilindro de Ciro»: TUAT 1,407-410), permitió a los judíos exiliados la reconstrucción del templo de Jerusalén (Esd 6,3ss.), lo que implicaba su regreso (¿tal vez posterior?) (Esd 1,1-4; 2 Cró 36,22s.). Para los judíos deportados, Ciro era el «ungido» (Is 45,1) y el pastor de Yahveh (Is 44,28), el libertador futuro (Is 45,13), llamado por Dios (Is 41,1-4; 44,24-28; 45,1-7; 46,9-13; 48,12-16). Murió en julio del 530 a.C., en el curso de una campaña contra pueblos al otro lado del Yaxartes.

◆ Bibliografía: BBKL 4, págs. 900s. (bibliografía); R. de Vaux, «Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du temple», RB 46 (1973), págs. 29-57; M. A. Dandamaev, *A Political History of the Achaemenid Empire,* Le 1989; A. Laato, The Servant of YHWH and Cyrus, Est 1992; J. Wiesehöfer, *Das antike Persien,* M-Z 1994; Ph. Davies, «God of Cyrus, God of Israel», JSOT.S 195 (1995), págs. 207-225.

Reinhold Bohlen

Cisma

Los cismas (griego σχίσμα, escisión separación) amenazaron la unidad del pueblo de Dios ya casi desde sus inicios mismos y de múltiples maneras.

Fue de trascendental importancia la separación de los reinos del Norte y del Sur bajo Roboán y Jeroboán, aunque se afirma que se produjo por voluntad de Dios (1 Re 12,19-24). De este cisma se derivó, tras el doble ↗ exilio y la pérdida de la unidad plena de la fe, un auténtico cisma entre los judíos y los ↗ samaritanos, históricamente consumado en el inicio del periodo helenista (h. 300 a.C.; 2 Cró 13,4-12; Zac 11,14) o, lo más tarde, en los primeros años de la época macabaica (Si 50,25s.; 1 Mac 6,2).

En el Nuevo Testamento, la historia de los inicios del cristianismo desemboca en una escisión entre los judíos y los cristianos cuyas fechas concretas no es fácil rastrear. Es probable que sólo se llegara a esta situación tras el surgimiento del paganocristianismo. En Jn, las sentencias acerca de las escisiones y divisiones producidas entre los judíos que escuchaban las palabras y presenciaban

las obras de Jesús (7,43; 9,16; 10,19) están inequívocamente formuladas desde una perspectiva postpascual. Según Mt 10,34ss. par. Lc 12,51ss., la misión (escatológica) de Jesús generó divisiones incluso entre sus familiares más directos. También para Pablo, las escisiones en el seno de la comunidad se hallaban bajo la ley del «así debe ser» historicosalvífico (1 Cor 11,18s.). Estas escisiones desgarran al único Cristo (1 Cor 1,10-13) o respectivamente su cuerpo (1 Cor 12,25). Las escisiones y los partidos son obra de la carne (Gál 5,19s.). Según 1 Jn 2,19ss., en ellas se manifiesta el ↗ anticristo (plenamente identificado con los adversarios del autor de la carta y de su grupo).

◆ **Bibliografía:** M. Meinertz, «Schisma und Hairesis im NT», BZ 1 (1957), págs. 114-118; D. Flusser, «Das Schisma zwischen Judentum und Christentum», EvTh 40 (1980), págs. 214-239; H. Paulsen, «Schisma und Häresie», ZThK 79 (1982), págs. 180-211; H.-J. Klauck, *Der Antichrist und das johannische Schisma. Zu 1 Joh. 2,18-19: Christus bezeugen. FS W. Trilling,* L 1989, págs. 237-248; G. Theissen, «Judentum und Christentum bei Paulus», en M. Hengel y U. Hekel (dirs.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58), Tu 1991, págs. 331-359; L. Schenke, «Das johannische Schisma und die 'Zwölf' (Joh 6,60-71)», NTS 38 (1992), págs. 105-121.

Johannes Beutler

Cisterna

Depósito subterráneo para almacenar el agua de la lluvia. Tienen de ordinario forma piriforme o cilíndrica, con capacidades que oscilan desde algunas decenas hasta centenares de metros cúbicos; a veces son a modo de salas con escaleras, pueden almacenar hasta 38.500 m^3 y cuentan con paredes revestidas de piedra, enlucidas o tapiadas. Algunas están provistas de cerraduras y disponen de instalaciones para la eliminación de las impurezas. Pueden ser privadas o públicas. Los más antiguos testimonios en Palestina se remontan al IV milenio a.C. y conocieron una etapa de máxima difusión a partir del s. XI (*tell* en-Nasbe y otros; más tarde también en Qumrán y Masada). Fueron, junto con las corrientes subterráneas y las fuentes, un elemento indispensable para el aprovisionamiento vitalmente necesario de agua. – El hebreo בּוֹר *[bōr]* designa en el Antiguo Testamento las cisternas en este sentido cotidiano, aunque a veces también señala puntos de reunión geográfica o socialmente relevantes (1 Sam 9,22), cárceles (Gn 37,22; Jr 38,6) o lugares donde ocultarse. La posesión de cisternas era indicio de bienestar económico (2 Re 18,31). Por otro lado, su agua se consideraba de inferior calidad comparada con el agua fresca de los manantiales, de donde se sigue, en lenguaje figurado, que cavar cisternas es un alejamiento de Yahveh, que es fuente de aguas vivas

(Jr 2,13). Con este mismo vocablo *bōr* se señala la puerta de entrada al שְׁאוֹל *[šeʾōl]* (↗ mundo subterráneo).
◆ Bibliografía: T. J. JONES, *Quelle, Brunnen und Zisterne im AT,* L 1928; D. C. HOPKINS, *The Highlands of Canaan,* Sheffield 1985.

Uta Zwingenberger

CIUDAD

Los asentamientos urbanos aparecen en la historia en diversos lugares, en diferentes tiempos y con independencia mutua. Ya en el Neolítico surgen protoformas urbanas en Anatolia (Çatal Hüyük) y en el valle del Jordán (↗ Jericó). Los primeros núcleos urbanos se configuran en los valles fluviales como ↗ Uruc en Mesopotamia (desde el 3500 a.C.) o Menfis, en el valle del Nilo (h. el 3000 a.C.). En el Antiguo Testamento se da el nombre de ciudades a los asentamientos fortificados (עִיר *[ʿîr]*; קִרְיָה *[qireja̅];* arameo קִרְיָא *[qirejāʾ].* En la época de la monarquía se convierten en centros culturales, administrativos, militares y económicos y sus puertas son los lugares de administración de la justicia. La valoración de las ciudades o de las formas de vida urbanas ofrece matices. La ciudad puede ser el símbolo de la *hybris* humana (Gn 11,1-9), que atrae sobre sí la crítica y el anuncio del castigo por parte de los profetas (Am 5,9; 6,8; Miq 6,9-16; Is 26,1-6; Ez 6,6; 12,20; Hab 2,12; Jr 4,26; 6,6; Os 11,6; Nah; Sof 3,1s.). Estos castigos no se dirigen contra las ciudades en cuanto tales sino contra el orgullo humano y la confianza puesta en sus murallas (Dt 28,52), menospreciando a Dios, el único que da protección (Sal 127,1; Zac 2,9). Las ciudades se convierten en espacios vitales debido a los hombres que las habitan. Con ↗ Jerusalén como «ciudad de Dios» (Sal 101,8) se vinculan –también y en amplia medida en el Nuevo Testamento– esperanzas escatológicas que confrontan el presente deficitario con la salvación revelada de Dios (Is 1,26; 60,14; Jr 31,38; Zac 1,17; Jl 4,17). Los evangelios informan sobre actividades de Jesús y de sus discípulos en «las ciudades (πόλις) y aldeas (κώμη)» (Mt 9,35) de Galilea y sobre su camino hacia la capital, Jerusalén (Lc 9,51; cf. Mc 10,32s.). El cristianismo se difundió, a partir de Jerusalén, en virtud sobre todo de la misión paulina, en primer lugar en las (grandes) ciudades del universo mediterráneo grecorromano. Prolongando la tradición bíblica, la ciudad tiene entrada en el campo metafórico de la eclesiología y la escatología. «En Cristo Jesús» son los gentiles «conciudadanos» (συμπολῖται) de los santos y de la familia de Dios (Ef 2,12.19). Como quiera que la «ciudadanía» (πολίτευμα) a la que los cristianos pertenecen está en el cielo (Flp 3,20), 1 Pe 2,11 entiende que los cristianos son «extranjeros» (πάροικοι) y «peregrinos» (παρεπίδημοι) en el mundo presente. Esta autocomprensión, de cuño eclesiológico, está especialmente desarrollada en Heb 11,1-12,3; 12,22; 13,14 y Ap 21,1-22,5.

◆ Bibliografía: ThWAT 6, págs. 56-74 (E. Otto); ThWNT 6, págs. 516-535 (H. Strathmann); EWNT 3, págs. 308ss. (U. Hutter); AncBD 1, págs. 1031-1048 (Z. Herzog; J. E. Stambaugh). J. Ernst, «Die griechische Polis – das himmliche Jerusalem – die christliche Stadt», ThGl 67 (1977), págs. 240-258; M. Theobald, «'Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige' (Hebr 13,14)'», ThGl 78 (1988), págs. 16-40; F. S. Frick, *Die City in ancient Israel,* Misssoula 1977; P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jhh,* Tu [2]1989; G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums,* Tu [3]1989; V. Fritz, *Die Stadt im alten Israel,* M 1990; W. A. Meeks, *Urchristentum und Stadkultur,* Gt 1993.

Klaus Scholtissek

Código de santidad

↗ Ley de santidad.

Código de la alianza

↗ Alianza, Libro de la.

Codo

↗ Medidas, pesos y monedas en la Biblia.

Cohélet

↗ Kohélet.

Colecta

Recaudación de dinero o de otros bienes, voluntariamente entregados, con destino al culto o para proyectos de beneficencia de comunidades religiosas.

a) Antiguo Testamento. En Israel y en el judaísmo se recaudaron materiales empleados en la fabricación de objetos sacros, plata para la renovación del templo (Éx 25,2ss.; Zac 6,9ss.; 2 Cró 24,4ss.), dinero y otras dádivas para los pobres y donativos en metálico para sacrificios expiatorios en favor de los difuntos (2 Mac 12,43). Se menciona un arca en el templo de Jerusalén, con un orificio en la tapa (2 Re 12,4ss.) y, en tiempos de Jesús, 13 cajas en forma de trompeta en la cámara del tesoro del templo, accesible a todos (2 Mac 3,6ss.), o un cepillo (Mc 12,41).

b) Nuevo Testamento. En la ↗ comunidad primitiva, las limosnas eran consideradas como expresión del amor y de la solidaridad (Hch 10,2; 11,29s.). En cumplimiento de un acuerdo del ↗ concilio de los apóstoles (Gál 2,9s.), Pablo llevó a cabo en sus comunidades una colecta para ayuda de la primera comunidad de Jerusalén (1 Cor 16,1-4), desarrolló una intensa campaña de promoción (2 Cor 8-9; Rom 15,25-28.30s.) y trasladó personalmente la recaudación a Jerusalén. A esta colecta (λογεία, 1 Cor 16,1s.) le aplica las denominaciones de διακονία (Rom 15,25.31; 2 Cor 8,4; 9,1.12.13)

en el sentido de «prestación de un servicio», χάρις o «don de la gracia» (2 Cor 8,7.19), ἀγάπη, «obra de amor o de caridad» (2 Cor 8,8), εὐλογία, «alabanza» (2 Cor 9,5), λειτουργία, «liturgia» o «servicio cúltico» (2 Cor 9,12), κοινωνία, «obra o acción colectiva», (Rom 15,26). Tal vez la primitiva comunidad entendía esta colecta a modo de contribución obligatoria en un sentido análogo al del tributo del templo o el de las «limosnas por Israel» entre los temerosos de Dios o los prosélitos, o como cumplimiento, en fin, de la prometida peregrinación de los pueblos a Sión. En todo caso, Pablo veía aquí la expresión de la comunión (κοινωνία) con la protocomunidad (Gál 2,9; 6,6; Flp 4,5) de la que había partido el evangelio de Jesucristo hacia los gentiles (Rom 15,16.19).

◆ Bibliografía: BHH 2, págs. 974s.; ThWNT 4, págs. 285s.; LThK² 6, pág. 377; NBL págs. 527s. • E. B. Allo, «La portée de la collecte pour Jérusalem dans les plans de Saint Paul», RB 35 (1936), págs. 529-537; K. Berger, «Almosen für Israel», NTS 23 (1977), págs. 180-204; J. Eckert, *Die Kollekte des Paulus für Jerusalem: Kontinuität und Einheit. FS F. Mussner,* Fr 1981, págs. 65-80; J. Hainz, *Koinonia* (BU 16), Rb 1982, págs. 123-161; H. D. Betz, *2.Korinther 8 und 9,* Gt 1993; D. Georgi, *Die Geschichte des Kollekte des Paulus für Jerusalem,* Nk ²1994.

Paul-Gerhard Müller

Colosas

Ciudad de Frigia, cerca de Hierápolis y de Laodicea, citada por vez primera en Heródoto, VII, 30, destruida el año 60-61 d.C. por un terremoto y más tarde reconstruida. La comunidad cristiana de Colosas fue fundada, según Col 1,7, por Epafras, y aparece mencionada como destinataria de la Carta a los colosenses. De Col 4,9 se deduce que aquí tenía su residencia ↗ Filemón, aunque el origen postpaulino del escrito, unido a la destrucción, por aquella época, de la ciudad, hacen poco verosímil esta localización.

◆ Bibliografía: W. M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia,* vol. 1, O 1895-1997, reimpresión NY 1975, págs. 208-234; PRE 11, págs. 1119s.; N. Merisch, *Kolossä: Tabula Imperii Byzantini,* vol. 7; *Phrygien und Pisidien,* dir. por K. Belke y N. Merisch, V 1990, págs. 309ss.; AncBD 1, págs. 1089s.

Michael Wolter

Colosenses, Carta a los

1. Autor. 2. Destinatarios. 3. Contenido y estructuración. 4. Situación. 5. Objetivo y significación.

1. Autor

Col 1,1 menciona a Pablo como autor de la carta, pero las diferencias estilísticas frente a los *homologumena* (Bujard) hacen muy improbable que el escrito proceda del apóstol. Habla en contra de la hipótesis de que la

carta fue redactada por un colaborador de Pablo durante el periodo en que el apóstol estuvo prisionero en Éfeso (p. ej., Schweizer), la circunstancia de que las sentencias sobre el bautismo de 2,12s. y las concepciones del cuerpo de Cristo de 1,18.24; 2,19 corresponden, desde el punto de vista histórico-teológico, a una época posterior (Rom 6,4-11; 12,5; 1 Cor 12,27). Es, por tanto, probable que la carta haya sido compuesta por un discípulo de Pablo poco después de la muerte del apóstol.

2. Destinatarios

↗ Colosas.

3. Contenido y estructuración

Tras el encabezamiento (1,1s.), el proemio (1,3-23) describe los fundamentos de la existencia salvífica de la comunidad. El centro lo ocupa un *himno* (1,15-20) que celebra a Jesucristo como mediador de la creación y de la salvación. Sigue la *autopresentación del autor* (1,24-2,5), que describe a «Pablo» como el que transmite el conocimiento que lleva a la salvación. El *cuerpo de la carta* (2,6-4,6) consta de dos secciones básicas, cuya disposición está anticipada en 2,6-8: 2,9-23 contiene la *argumentatio* con ayuda de la cual se propone el autor inmunizar a la comunidad contra la llamada «filosofía» (2,8) y que resume en 3,1-4. En 3,5-4,6 sigue la parénesis, en la que se traza un esbozo de cómo ha de considerarse el cambio de vida «en el Señor» (2,6). El escrito finaliza con noticias personales y saludos (4,7-18).

4. Situación

Dio motivo para escribir la carta la confrontación de la comunidad con los propugnadores de una doctrina de salvación que es definida como «filosofía» (2,8). En ella se atribuía a los ángeles una función decisiva para la salvación (2,18.23), porque sólo éstos garantizan el acceso al mundo celeste a quienes pueden demostrar una pureza adecuada y se han liberado de los elementos de este mundo (2,8.20) que sujetan a todos los individuos al cosmos material, mediante el camino de la observancia de los tabúes sobre los alimentos (¿y la sexualidad?) (2,16.21). No se trata en este caso de erróneas doctrinas cristianas, sino de seguidores de un platonismo medio judeohelenista que negaban a la comunidad cristiana el derecho a entenderse como comunidad de salvación.

5. Objetivo y significación

La Carta a los colosenses persigue el objetivo de preservar a la comunidad frente a la inseguridad derivada de la «filosofía» mediante el recurso de transmitirle la certidumbre de su identidad como comunidad salvífica escatológica. En el centro de la argumentación se sitúa la cristología, condensada en el himno de 1,15-20 (cf. también 2,9-15): dado que Jesucristo, mediador de la creación y de la salvación, es superior al mundo, los cristianos que en el bau-

tismo han muerto y resucitado con él (2,12.20; 3,1) han sido liberados de los poderes coactivos del mundo y participan del dominio de Cristo (1,13; 2,10ss.20), de modo que la comunidad cristiana, en cuanto cuerpo de Cristo (1,18.24; 2,19) pertenece ya en el momento presente al mundo celeste de Dios (1,12s.). No se ignoran aquí, con impulso entusiasta, los condicionantes terrenos de la existencia de los cristianos, porque su realidad salvífica actual ha cristalizado en la configuración de su estilo de vida (cf. 3,9s., en el contexto de la parénesis). Su existencia como resucitados es entendida como una realidad de momento oculta con Cristo en el cielo, que se manifestará en la parusía (1,5; 3,3s.). – La significación permanente de la Carta a los colosenses radica en que presenta el acontecimiento Cristo como la única base consistente de la certidumbre cristiana de la salvación y rechaza todos los intentos por asirse a seguridades salvíficas sustitutivas.

◆ **Bibliografía:** *Comentarios:* E. Schweizer (EKK), Nk-Z 1976; E. Lohse (KEK 9/2), Go [2]1977; J. Gnilka (HThK 10/1), Fr 1980; A. Lindemann (ZBK.NT), Z 1983; P. Pokorný (ThHK 10/1), B 1987; M. Wolter (ÖTK 12), Gt-Wu 1993. • P. Lamarche, «Structure de l'Épître aux Colossiens», Bib 56 (1975), págs. 453-463; E. Käsemann, *Ensayos exegéticos,* I Sa 1978 (con particular acento en el «himno» de 1,15-20); D. M. Hay, *Colossians,* Nashville 2000; O. Leppä, *The Making of Colossians: A Study on the Formation and Purpose of a Deutero-Pauline Letter,* He 2003; M. M. Thomson, *Colossians and Philemon,* GR-Cambridge 2006; Ch. H. Talbert, *Ephesians and Colossians,* GR 2007; J. L. Sumney, *Colossians: A Commentary,* Louisville 2008.

Michael Wolter

Comercio

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Aunque las rutas comerciales para el intercambio de mercancías por medio de caravanas estaban ya trazadas en el Oriente Próximo desde el II milenio a.C. (Gn 37,43), Israel sólo participó en el gran comercio y el comercio a grandes distancias de modo vacilante y parcial. El hebreo no dispone de un vocabulario técnico para este campo. Los términos empleados para designar las diversas actividades comerciales han surgido mediante especialización y delimitación de conceptos generales, por ejemplo סֹחֵר *[soḥer],* mercader que viaja de un lugar a otro. Completan este cuadro las agencias comerciales israelitas que otros países (p. ej., Damasco, 1 Re 20,34) debían aceptar y los repetidos intentos de expansión de Israel hacia el Este (2 Re 3,6s.; 14,22.25-28; 16,6), con la finalidad de controlar la importante ruta Norte-Sur *(via regis).* Como en estos casos no se trataba

de mercaderes que transportaban mercancías asumiendo sus propios riesgos, no puede hablarse aún de «comercio». La población campesina veía en las actividades comerciales una peculiaridad cananea, se atuvo a los trueqes de productos naturales («en la puerta», 2 Re 7,1) y vio en la plata que sustituía a las mercancías no tanto una facilidad para los intercambios cuanto más bien el peligro de engaños (Am 8,2). La posesión de tierras no era una mercancía, lo que podría degenerar en conflictos (2 Re 21) que, en determinadas circunstancias, exigían complicadas construcciones jurídicas (Rut 4). El medio de pago fue, en la época preexílica, la plata (כֶּסֶף *[kæsæp]*), pesada en el acto de la transacción (Gn 23,16). La unidad de peso se llamaba שֶׁקֶל *[šæqæl]*. En la época postexílica se comerciaba con monedas de origen persa (dáricos), griego (dracmas) y judío. Con la entrada del comercio en la vida cotidiana (Prov 31,14ss.24) creció en la misma proporción el distanciamiento teológico: Zac 14,27 y Sof 1,11 esperan una Jerusalén sin mercaderes.

2. Nuevo Testamento

El comercio y la economía financiera formaban parte de la vida cotidiana. La abundancia y diversidad de mercancías aumentó aún más a través de los conquistadores romanos. La utilización, sin ningún reparo, de material lingüístico y figurativo del mundo del comercio señala la transición a la sociedad preindustrial. Mt 13,44s. compara la βασιλεία con una mercancía. Lc 19,11-27 par. da por descontada la inversión rentable del capital y la existencia de instituciones bancarias (τράπεζα). Pablo compara su actividad misionera en la comunidad de Filipos con un limpio negocio comercial (Flp 4,17). Se discute acerca del dinero como instrumento del dominio extranjero (Mt 17,24-27; Mc 12,13-17 par.). Pero hay asimismo indicios de una desconfianza básica frente al uso del dinero cuando las formulaciones de la traición (Mt 26,14ss.; cf. Zac 11,12) y de la purificación del templo (Mc 11,15-19; cf. Zac 14,21; Is 56,6; Jr 7,11) se remiten, también en el aspecto lingüístico, a textos veterotestamentarios.

◆ Bibliografía: ThWAT 4, págs. 869-875 ([מכר] E. Lipiński); 5, págs. 814-819 ([סחר] H. Seebass); H. Lemaire, «Les phéniciens et le commerce entre la Mer Rouge et la Mer Méditerranée», StPhoen 5, pág. 1986; H. J. Nissen y otros, *Frühe Schrift und Techniken der Wirtschaftsverwaltung im alten Vorderen Orient,* B [2]1991; J. E. Stambaugh y D. L. Balch, *Das soziale Umfeld des NT,* Go 1992.

Ruthild Geiger

Comma Joanneum

Añadido, de carácter secundario desde el punto de vista de la crítica textual, y carente de unidad en sí mismo, a 1 Jn 5,7s. («*comma*» en el sentido de «parte de la frase»). La versión están-

dar figura en la Vulgata clementina (en cursiva el texto del «comma): «Pues tres son los que testifican *en el cielo, el Padre, la Palabra y el Espíritu Santo, y estos tres son uno. Y tres los que testifican en la tierra:* el Espíritu y el agua y la sangre; y los tres concuerdan en lo mismo». Los Padres orientales no conocen el «comma» hasta la Edad Media. Para su texto griego se aducen, según el actual nivel de nuestros conocimientos, nueve minúsculos, todos ellos de fechas muy tardías, que se hallan además claramente influenciados por la traducción latina. El centro de gravedad del testimonio se halla en la tradición veterolatina. El «comma» se ha desarrollado en el norte de África a partir de una exposición trinitaria de 1 Jn 5,7 (comprobable en Tertuliano y Cipriano entre otros). El primer testimonio indiscutido se encuentra en el *Liber apologeticus* atribuido al teólogo español Prisciliano (consagrado obispo de Ávila h. el 380), o a su discípulo Instancio, que entienden el «Comma» en el sentido del modalismo. Mientras que la revisión antigua de la Vulgata excluía deliberadamente el «Comma», en épocas posteriores fue admitido en las impresiones del Nuevo Testamento griego de la Edad Moderna y en la edición de Erasmo, a partir de su tercera reimpresión, como *textus receptus.* La mayoría de los reformistas rechazaron este añadido, pero sólo en el s. XVII, y a remolque de la crítica histórica, se abrieron en un amplio frente las dudas sobre su autenticidad. Las modernas traducciones de la Biblia sitúan este añadido a pie de página, como texto secundario.

◆ **Bibliografía:** T. AYUSO MARAZUELA, «Nuevo estudio sobre el 'Comma Joanneum'», BIB 28 (1947), págs. 83-112, 216-235, 29 (1948), págs. 56-76; W. THIELE, «Beobachtungen zum Comma Iohanneum», ZNW 50 (1959), págs. 61-73; H. J. DE JONGE, «Erasmus und das Comma Iohanneum», ETHL 56 (1980), págs. 381-389; H.-J. KLAUCK, *Der 1. Johannesbrief,* Z-Nk 1991, págs. 303-311 (con bibliografía).

Hans-Josef Klauck

COMPASIÓN

↗ Misericordia.

COMUNIDAD

a) El *Antiguo Testamento* dispone de una amplia terminología, en la que los vocablos קָהָל *[qāhāl]* y עֵדָה *['edāh]* alcanzan singular importancia para la configuración teológica del concepto. Otros términos aluden a concretos aspectos parciales: consejo común (סוֹד *[sōd]*, עֵצָה *['eṣāh]*) y banquete comunitario (מַרְזֵחַ *[marzeaḥ]*; griego θίασος, τὸ κοινόν).

qāhāl (LXX: ἐκκλησία) –con la significación fundamental de «asamblea» o «reunión de personas convocadas»– como concepto general para designar el instrumento legislativo y ejecutivo del pueblo de Israel como un todo (Willi), es básicamente pos-

terior; en el Pentateuco sólo está testificado en P (↗ Escrito sacerdotal); fuera de aquí, aparece en la Obra histórica cronista (↗ Crónicas) y en Esd-Neh y también (aunque escasas veces), en los profetas. La expresión *qehal JHWH* designaba ya en la época preexílica la comunidad religiosa y cultual reunida para el servicio litúrgico (Dt 9,10; 10,4), en el que, en épocas posteriores, también participaban las mujeres (Jr 44,15) y los niños (Neh 10,1) (para las condiciones de asistencia cf. Dt 23,2-9).

'edāh (LXX: συναγωγή) –con la significación básica de «asamblea convocada»– es la denominación técnica de la comunidad jurídica y cúltica del pueblo. Se articula en tribus, linajes y casas paternas y, en virtud de su estructura esencialmente democrática, desempeña múltiples funciones como instancia decisoria en asuntos institucionales, jurídicos y militares. En lo que respecta a sus orígenes, la comunidad designada como *'edāh* tal vez se remonte hasta la época de la monarquía. Pero en cuanto concepto, el término se aplicaba, sobre todo en P, a la comunidad postexílica (tras la disolución del Estado monárquico; véase el esquema de constitución deuteronómico de Dt 17ss.). Más adelante, designaba a la asamblea local de la sinagoga, mientras que a la comunidad total o global le daba el nombre de כְּנִשְׁתָּא *[keništā']*.

En el uso lingüístico griego, ἐκκλησία tiene la significación (política) de «asamblea del pueblo (de los ciudadanos con capacidad jurídica») y sólo en los LXX adquiere una connotación religiosa, al trasladar el hebreo *qehal JHWH* por ἐκκλησία κυρίου.

b) En el *Nuevo Testamento* el término ἐκκλησία tiene una doble significación, a saber, como iglesia en el sentido de comunidad total o global y también como una comunidad singular y concreta, sin que a veces sea posible fijar una delimitación exacta. Tiene la primera acepción en Mt 16,18 y la segunda en Mt 18,17. El término aparece además con el significado de ↗ comunidad doméstica (1 Cor 16,19; Flm 2; Col 4,15). Es probable que el concepto protocristiano de *ekklesia* haya tenido su fundamento en la comunidad de Jerusalén. En Hch aparece ἐκκλησία tanto en singular como en plural, pero no en el sentido de que la Iglesia se desintegre en comunidades parciales o singulares. Más bien –también en Pablo– cada comunidad concreta representa a la ↗ Iglesia total que se realiza en cada lugar concreto (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1). La inserción en la comunidad se lleva a cabo mediante el bautismo y se confirma en el banquete del Señor (1 Cor 11-12). La comunidad se estructura según unos determinados servicios (1 Cor 12,28). Para Pablo, la comunidad reunida constituye el ↗ cuerpo uno y único de Cristo (1 Cor 12,12-27; Rom 12,4-8). En la época posterior se configuran cada vez más las estructuras de la comunidad, con ministerios estables (presbíteros, epíscopos, diáco-

nos: Hch 20,17.28; 1 y 2 Tim; Tit) y el enfrentamiento con la gnosis desemboca en la constitución episcopal de la comunidad.

Συναγωγή en el sentido de «reunión, asamblea» nunca tiene un carácter meramente profano, aunque sólo en contadas ocasiones (Sant 2,2) se emplea como autodenominación de la primitiva Iglesia.

◆ Bibliografía: EB(B) 6, págs. 83-89 (J. Liver); NBL 1, págs. 778-781 (A. Sand); ThAT 2, págs. 609-619 (H.-P. Müller); ThWAT 3, págs. 595-603; 5, págs. 775-782 (H.-J. Fabry); 5, págs. 1079-1093 (J. Milgrom y otros); 6, págs. 1204-22 (L. Hossfeld y otros); ThWNT 3, págs. 502-534 (K. L. Schmidt); 7, págs. 802-806 (W. Schrage); TRE 12, págs. 316-319 (C. Möller); EWNT 1, págs. 998-1011 (J. Roloff). • W. Schrage, «'Ekklesia' und 'Synagoge'», ZThK 60 (1963), págs. 178-202; K. Berger, «Volksversammlung und Gemeinde Gottes», ZThK 73 (1976), págs. 167-207; H.-J. Fabry, *Studien zur Ekklesiologie des AT und der Qumran-Gemeinde,* Bn 1979, págs. 200-212; F. L. Hossfeld, *Volk Gottes als «Versammlung«; Unterwegs zur Kirche,* dir. por J. Schreiner (QD) 110), Fr 1987, págs. 123-142; T. Willi, «Kirche als Gottesvolk?», ThZ 49 (1993), págs. 289-310; M. Marcheselli, *«Avete qualcosa da mangiare?» Un pasto, il Risorto, la comunità,* Bo 2006.

Heinz-Josef Fabry

Comunidad doméstica

La base de la sociedad antigua es la casa como comunidad autárquica de vida y de producción. A esto responde su significación como fundamento material y organizativo de las primitivas comunidades cristianas (1 Cor 16,15s.). Es el lugar del culto a Dios (Rom 16,23; 1 Cor 11,17-34) y de la hospitalidad para los hermanos en la fe que se encuentran de paso (Rom 16,1s.); ofrece a los misioneros un punto de apoyo (Rom 16,23; Flm 22); los miembros de las casas cristianas cultivan el contacto entre las comunidades y sus fundadores (1 Cor 16,17; Flp 2,25). Hasta mediados del s. iii d.C. la vida de la comunidad cristiana se desarrollaba exclusivamente en las casas privadas, de modo que la comunidad era siempre una comunidad familiar o doméstica. Se discute si de Rom 16,5.23; 1 Cor 14,23; 16,19; Flm 1s.; Col 4,15 puede deducirse que la casa actuaba como una forma de organización subordinada de la comunidad *total* (Klauck y otros) o no (Gielen).

◆ Bibliografía: H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum,* St 1981; M. Gielen, «Zur Interpretation der pln. Formel ἡ κατ᾽οἶκον ἐκκλεσία», ZNV 77 (1986), págs. 109-125. G. Schöllgen, «Hausgemeinden, οἶκος ἐκκησία-Ekklesiologie und monarchische Episkopat», JAC 31 (1988), págs. 74-90.

Marlis Gielen

Concepción virginal

1. En la historia de las religiones. 2. En la Biblia.

1. En la historia de las religiones

El concepto de concepción virginal se inserta en el esquema de los relatos míticos que hablan de la generación biológica de algunos reyes divinos (p. ej., los faraones egipcios) o de personas –fingidas o reales– engendradas por los dioses en mujeres de la raza humana (p. ej., de Alejandro Magno, de quien se decía que había sido engendrado por Júpiter Amón), o bien representan alegorías acerca de una Edad de Oro pacífica asociada al nacimiento de un niño salvador divino (Virgilio: «Empieza de nuevo la gran hilera de los siglos. Ya vuelve la virgen, el reino de Saturno vuelve. Ya se nos envía una nueva raza del alto cielo. Únicamente a este niño que nace, con quien terminará por fin la edad de hierro y surgirá la edad de oro... Él tendrá la vida de los dioses...», *Bucólicas,* IV, según traducción de Bartolomé Segura Ramos). Los mitos políticos acerca de fundaciones están influidos por la ideología paleoegipcia de la realeza, que considera que el rey es «hijo de los dioses» porque «un espíritu divino se acerca a una mujer y deja en ella algunas semillas del devenir» (Plutarco, *Vidas paralelas,* Numa 4). En el texto de las bendiciones del dios Ptah para Ramsés II se dice: «Yo [Ptah] soy tu padre, yo te engendro, de modo que tu cuerpo entero es de naturaleza divina... Yo habité en el vientre de tu madre».

La pregunta acerca de paralelos y dependencias del relato del nacimiento de Jesús se interroga sobre la existencia de posibles influencias históricamente comprobables y se plantea, además, el problema hermenéutico fundamental del valor de los ejemplos comparables que aparecen en la historia de las religiones. D. F. Strauss interpretaba la «historia de Jesús» como un mito. Según él, el nacimiento de Jesús de una virgen es simplemente una variante en «la evolución de ideas protocristianas, formada en la saga poética inintencionada». En el universo cultural egipcio y grecorromano (o en las religiones extrabíblicas, por ejemplo el nacimiento de Buda de un elefante), habría un esquema para explicar la eficacia de las grandes figuras históricas en virtud de su «generación por los dioses» y para presentarlos como «hijos de Dios». Algunos representantes de la Escuela de la historia de las religiones (E. Norden, M. Dibelius, págs. 3-79) y otros (R. Bultmann, C. G. Jung, Brunner-Traut, págs. 31-59), se esforzaron por apuntalar esta tesis. Pero las comparaciones en el ámbito de la historia de las religiones no pueden dar por supuestas precipitadas dependencias sin tener en cuenta y respetar el contexto, histórica y objetivamente inconmensurable, del mensaje historicosalvífico bíblico (idea de Dios, concepción de la historia, intelección amitológica de la realidad en la teología de la creación).

Actúa también a menudo soterradamente la concepción dualista del mundo (oposición entre los hechos objetivos empíricamente comprobables y los esquemas de interpretación subjetiva), así como la idea teísta de Dios y la interpretación mecanicista del universo, en la que no puede darse una intervención histórica de Dios o bien se la describe con las categorías de la causalidad física.

2. En la Biblia

Dado que la cristología de Mt y Lc no se inicia (como ocurre en Pablo y Juan) con la misión y la encarnación del Hijo preexistente, sino con el misterio de la persona de Jesús en su biografía en la historia, han situado al principio de su exposición la tradición –que se remonta a los orígenes mismos de la protocomunidad de Jerusalén, de la que formaban parte María y algunos familiares y parientes de Jesús (Mc 3,21.31; 6,3; Hch 1,14) – acerca de la concepción de Jesús, llevada a cabo en la virgen María por el poder del πνεῦμα o la δύναμις de Dios (Lc 1,35), sin intervención de su esposo José, y la han antepuesto a su documentación literaria (Mc y *Q)* (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38). La coloración aramea que todavía se vislumbra en el texto griego y el mundo conceptual veterotestamentario aluden a la época de la vida de Jesús en la tierra o respectivamente a la de la protocomunidad palestina (Mussner, 73-96). A partir de la confesión de Cristo ya plenamente desarrollada h. el 80/90 d.C., Mt y Lc quisieron presentar el origen no humano de Jesús en Dios, su Padre, como acontecimiento causado por el Pneuma de Dios. Aquí Dios no es (como en el mito) el Padre biológico del que surgiría un ser humano-divino o una naturaleza humana físicamente divinizada, sino que es Padre en un sentido analógico, en cuanto que mediante una acción creadora que se identifica con su esencia ha sustituido las causas creadas de la generación natural (cf. Gn 1,28; Sab 7,1s.) y ha constituido de esta manera al hombre Jesús, en virtud de una relación inmediata con él, en «Hijo del Altísimo» (Lc 1,32). El género literario del relato de la anunciación de Mt y Lc se distingue del material narrativo sinóptico que se inicia con la descripción de las actividades públicas de Jesús. Pero son, en todo caso, relatos que forman parte de los evangelios, que quieren, con sus afirmaciones centrales sobre la concepción y el nacimiento, atribuir la existencia humana del Mesías a una acción específica de Dios. Las prehistorias de Mt y Lc no son leyenda, *midrash* o mito. En el marco del género literario ↗ evangelio como unidad de historia y kerigma, la mejor definición sería la de «homologuesis Cristo» (Schürmann, 20s.). La promesa de Is 7,14 no debe ser entendida como la causa de la confesión de la concepción virginal de Jesús sino como cita reflexiva y como alusión, en el sentido de los LXX (παρθένος), a Jesús. El hijo

de María se llama «Hijo de Dios» (Lc 1,35). Aquí se trasciende, tanto en los sinópticos como en Q, la intelección meramente mesiánica del «Hijo de Dios», es decir, la relación de filiación que encierra el ser humano de Jesús remite a la realidad relacional interna de «Padre, Hijo y Espíritu» (cf. Mt 11,25; 28,19; Lc 2,49; 10,21ss.). Ciertamente, ya en el Antiguo Testamento la eficacia creadora de Dios desborda varias veces los límites de la fecundidad humana (esterilidad, ancianidad), para hacer posible una concepción natural (Gn 18,14; Jue 13,1-25; 1 Sam 1,9ss.; Jr 32,27; Lc 1,5-25). Pero en la concepción de Jesús se produce una superación absoluta y total de la ausencia de potencialidad creada (Lc 1,34: «¿Cómo va a ser eso, puesto que yo no conozco varón?»): es engendrado un hombre por el poder de Dios para quien «nada hay imposible» (Lc 1,37; 18,27; cf. Gn 18,14; Jr 32,27; Mc 10,27). En los enunciados sobre la sombra de Yahveh y el «quedar envuelta en la sombra del Espíritu» (Lc 1,35) no existe ninguna connotación sexual; lo que aquí se enuncia es el poder creador de Dios (Gn 1,2) y su gloria, que brilla a través de la «nube» con la que guía a Israel a lo largo del camino de la salvación (Éx 24,12-18). ↗ Hermanos y hermanas de Jesús.

◆ **Bibliografía:** P. Gächter, *Vida de María en la tierra,* Bilbao 1955; D. F., Strauss, *Das Leben Jesu,* vol. 1, Tu 1830, reimpresión 1984; E. Norden, *Die Geburt des Kindes,* L 1924; M. Dibelius, *Jungfrauenssohn und Krippenkind,* Hd 1933; K. S. Frank y otros, *Zum Thema Jungfrauengeburt,* St 1970; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah,* NY 1977; G. L. Müller, *Was heisst: Geboren von der Jungfrau Maria?,* Fr [2]1991; ídem, *Dogmática,* Herder, Ba 2006, págs. 498-504; F. Mussner, *Maria die Mutter Jesu, in NT,* St. Ottilien 1993, págs. 73-96.

Gerhard Ludwig Müller

Concilio de los apóstoles

Se definen con este término las deliberaciones que Pablo y Bernabé, comisionados por la comunidad de Antioquía, llevaron a cabo con la comunidad de Jerusalén, los ↗ apóstoles y los ↗ ancianos (Hch 15,1-29; Gál 2,1-10) hacia el año 49 d.C. Proporcionó ocasión para la consulta el debate acerca de si los gentiles que abrazaban el cristianismo tenían la obligación de circuncidarse. Según Hch 15, Pedro rechazó esta exigencia, porque la salvación se produce «por la gracia del Señor Jesús» (v. 11). También Santiago defendía este punto de vista, aunque lo apoyaba en una prueba de la Escritura y reclamaba para la convivencia pacífica de las comunidades mixtas la observancia de las llamadas «cláusulas de Santiago» (v. 20), que entraron en el ↗ Decreto de los apóstoles. En Gál 2 Pablo no las menciona e insiste en que se admitió la validez de su evangelio y que lo único que les

pidieron fue que «nos acordáramos de los pobres» (2,10). La exposición paulina está más cerca del acontecimiento orientador subyacente en el fondo que la lucana.

◆ Bibliografía: Cf. los comentarios a los Hechos y a Gálatas. F. HAHN, *Die Bedeutung des Apostelkonvents für die Einheit der Christenheit einst und jetz: Auf Wegen der Versöhnung. FS H. Fries,* Fr 1982, págs. 15-44; A. WEISER, «Das «Apostelkonzil», BZ 28 (1984), págs. 145-168; W. RADL, *Das Gesetz in Apg 15: Das Gesetz im NT,* dir. por K. KERTELGE, Fr 1986, págs. 169-175; M.-E. BOISMARD, «Le 'Concile' de Jérusalem», EthL 64 (1988), págs. 433-440.

Alfons Weiser

CONCUPISCENCIA

El concepto de concupiscencia (griego ἐπιθυμία, latín *concupiscentia*) pertenece al campo de la antropología y de la ética teológica, ciencias que reflexionan sobre ella como situación fundamental antecedente a la autorrealización humana y es, por consiguiente, inderogable. En los escritos bíblicos se la describe como una manifestación del dominio universal del mal en el hombre. El Antiguo Testamento conoce la idea de un poder que cualifica negativamente al hombre y de un deseo o una apetencia innata que impulsa hacia el pecado y empuja a la oposición contra Dios (Gn 3,7; 8,21; Jr 17,9). En la literatura sapiencial aparece el concepto de un «impulso malo» (Prov 15,14) al que puede entregarse el hombre hasta la enajenación. Con todo, esta perversa inclinación, interpretada como magnitud antropológica o incluso (en el judaísmo temprano) demoniaca, no se identifica inmediatamente con la sensibilidad o la sensualidad, sino que está siempre referida al hombre como un todo de cuerpo y alma.

En el Nuevo Testamento, Pablo describe el conflicto interno en el hombre como una rebelión de los deseos de la carne contra el poder liberador del pneuma, punto en el que si bien los malos impulsos pueden manifestarse de modo especial en la esfera corpórea sensible (Gál 5,13ss.; Ef 2,3), son entendidos, una vez más, de acuerdo con la concepción unitaria bíblica, como autoafirmación hostil a Dios del hombre total. Pablo ve una interconexión de deslizamiento dinámico entre el pecado y la concupiscencia, lo que le permite, por un lado, retrotraerla hasta el ↗ pecado original de Adán (Rom 7,8) y admitir, por otro lado, que actúa eficazmente incluso en el hombre ya justificado (Rom 7,5; 8,8; 13,14; Gál 5,24). El hombre redimido, muerto por el bautismo a la ley del pecado y de la muerte (Rom 8,1), sigue viviendo todavía en el desgarramiento interior, cuya superación por el poder de la gracia es la meta de una «competición» mantenida con el esfuerzo cotidiano (1 Cor 9,24-27) y cuya reconciliación definitiva es objeto de la esperanza escatológica del cristiano

en la concesión del «premio de la victoria» al final de la vida terrena.

◆ Bibliografía: B. STÖCKLE, *Die Lehre von der erbsündl. Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos,* Ettal 1954; CH. BÖTTIGHEIMER, *Der Mensch in Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Die ökumenische Relevanz der Erbsündenlehre,* St. Ottilien 1994.

Eberhard Schockenhoff

CONFESIÓN

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

La confesión, tal como fue configurada en la época postexílica, incluye por un lado una alabanza y acción de gracias y, por otro, una declaración de fe y de culpa. En la confesión se suplica a Yahveh la salvación en una situación de angustia personal o colectiva, y para ello se le dirigen alabanzas y acciones de gracias. Este tipo de confesión se manifiesta en el lenguaje de las lamentaciones individuales (Sal 7,18; 28,7; 35,18 y otros) y se articula en los cantos de lamentación popular como promesa de alabanza (Sal 44,9; 79,13; 106,47), y en la fiesta de la *toda* como cántico de acción de gracias (Is 12,1; 25,1; Sal 9,2 y otros). Después del exilio pasa a ser uno de los elementos constitutivos del culto regular del templo. La confesión de la culpa tiene su lugar en el ritual cultual de la expiación, en la oración penitencial colectiva y en los procesos penales. Puede percibirse la presencia de confesiones de fe ya en la época deuteronómica: en Dt 26,5-9 y en el *shema Israel* (compilación a partir de Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41). Debe añadirse que el *shema* es para el judaísmo, hasta nuestros días, la confesión central acreditativa de identidad de la singularidad de Yahveh.

2. NUEVO TESTAMENTO

Sobre el telón de fondo de la confesión veterotestamentaria de Dios admitida como evidente, la confesión se orienta en el protocristianismo primariamente a Jesús. De él confiesa la comunidad en los actos de culto que «Dios le ha resucitado de entre los muertos» (Rom 9,10). Le aclama como a su Kyrios exaltado, presente en la comunidad (Rom 10,9; 1 Cor 12,3; Flp 2,11). Los inicios de la confesión cristológica aparecen en la aclamación litúrgica o respectivamente en la *homologia* por un lado y, por otro, en las fórmulas de resurrección, entrega y muerte como síntesis de todo el acontecimiento de la salvación (Wengst). En el contexto del rechazo y de la persecución aflora la promesa de que quienes reconocen a Jesús serán reconocidos por el Hijo del hombre ante el Padre (Lc 12,8s.). Jesús es la «bella confesión» que se solicita en el buen combate de la fe (1 Tim 6,12). En los enfrentamientos con las sectas heréticas, la confesión de Jesús como el Cristo se convierte en el criterio de pertenencia a la comunidad y a la ortodoxia (1 Jn 2,22s.; 4,3s.; 4,15; 2 Jn 8). Al

fondo de Heb 10,23 (cf. Heb 3,1; 4,14) y de Ef 4,5 puede percibirse, en la época postneotestamentaria, la presencia de una confesión bautismal de Cristo como Señor único que debe ser preservada y mantenida y firmemente acreditada. El Nuevo Testamento conoce también, en fin, la confesión de los pecados, que debe hacerse en presencia de la comunidad y remite a su comunión (1 Jn 1,9; Sant 5,16).

◆ Bibliografía: O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes,* P ²1948; M. LODS, *Préface eucharistique et confession de foi,* RHPhR, 1979; ÍDEM, «Les mots qui introduisent les confessions de foi», POSTLUTH (1981), págs. 97-112; 121-142; H. STEUBING (dir.), *Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnis-Texte aus 20 Jhh,* Wuppertal 1970; KELLY G. y R. BLEISTEIN, *Kurzformel des Glaubens,* 2 vols., Wu 1972/1973; TRE 13, págs. 384-446 (bibliografía); PH. SCHAFF, *The Creeds of Christendom,* 3 vols., GR 1977; E. ARENS, *Bezeugen und Bekennen,* D 1989 (bibliografía); J. DRUMM, *Doxologie und Dogma,* Pb 1991.

Gerhard Ludwig Müller

CONFESIÓN DE FE

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

Las confesiones de fe de la Iglesia antigua no tienen correspondencia, en sentido estricto, en el Antiguo Testamento ni como expresión formal (estructura creo/creemos en...) ni en lo que respecta a la reclamación ministerial. No puede demostrarse la existencia de un *género literario* de «confesión». Los paralelos literarios son predicados de Dios («Yahveh es... ha ... hecho»), sumarios de las acciones divinas a favor de su pueblo (Gn 15,13-16; Nm 20,14s.) y «autodefiniciones de Dios» (Éx 3 y 34). Junto al raro verbo hebreo אמן *['mn]* = creer (Is 7,9), el término ידה *[jdh]* = «confesar a Dios en alabanza y acción de gracias» (Sal 18,50; 35,18, cf. los paralelos הלל *[hll]*: הַלְלוּ־יָהּ *[halᵉlū-jā]* = «alabad a Dios»), sirve a menudo como denominación del acto de la confesión, junto con זכר *[zkr]* = «recordar, rememorar» (Is 48,1; Jos 23,7; Sal 77) y ידע *[jd']* *nifal* y נגד *[ngd]* = «anunciar», «proclamar» (Is 12,4-6). La diversidad terminológica refleja la pluralidad de las motivaciones o de las ocasiones para la confesión (especialmente en el culto público y privado, cf. los salmos).

La confesión de fe veterotestamentaria se refiere a una experiencia (individual o colectiva) histórica (no primordialmente a la existencia o a la esencia de Dios), interpretada como acción de Dios (de una manera didáctica refleja en Tob 12). Tuvieron una importancia determinante las experiencias de fe acumuladas en las tradiciones del éxodo, de Sión y de David (Os 12,10 y otros) y el reconocimiento de Yahveh como Dios de Israel (Jue 5; Sal 68; Éx 29,45s. y

otros). La interpretación metafórica del acontecimiento pasado posibilita el análisis teológico de la experiencia futura.

En el nuevo esquema deuteronómico-deuteronomista de Israel como «comunidad discente» se lleva a cabo una sistematización de los contenidos tradicionales de la fe con profundas repercusiones: concentración en el primer mandamiento, el ↗ decálogo como «ley fundamental», la categoría de la ↗ alianza (Dt 29,12), la cultura del recuerdo/conmemoración (Dt 5s.31s.). Las confesiones de fe de Dt 26,5-10 (von Rad: «pequeño credo histórico»), Dt 6,20-24 y Jos 24,2-13 son consideradas en amplia medida en nuestros días básicamente como formaciones jóvenes (deuteronómicas o deuteronomistas), que reorganizan la materia de una larga historia de tradiciones con la ayuda de esquemas o modelos narrativos elementales (p. ej., situaciones calamitosas y superación de las mismas). El monoteísmo explícito a partir del tiempo del exilio y las cambiantes condiciones sociopolíticas postulan reformulaciones de la confesión (cf. Dt 4; Is 45,6s.; 2 Mac 7), que actúan, junto con las *señales* de pertenencia como la circuncisión y el sábado (observancia de la *torá*), como fundadoras y fundamentadoras de comunidad.

El reciente debate sobre el canon (Childs y otros) considera el texto canónico final de la biunidad de Antiguo y Nuevo Testamento (y no los peldaños concretos) como dato hermenéutico determinante y como acuñación normativa de la confesión de la correspondiente comunidad de recepción o de fe.

◆ **Bibliografía:** NBL 1, págs. 264s.; THAT 1, págs. 187-193, 513-518, 674-682, 695; 2, págs. 36s.; ThWAT 1, págs. 320-333; 2, págs. 571-593; 3, págs. 456-474; TRE 13, págs. 386ss. M. Lods «Les mots qui introduisent les confessions de foi», PosLuth (1981), págs. 97-112; S. Kreuzer, *Die Früh-Geschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des AT* (BZAW 178), B 1989 (bibliografía); C. Dohmen y F. Mussner, *Nur die halbe Wahrheit?*, Fr 1993, págs. 60-74.

Georg Steins

2. Nuevo Testamento

«Creer» (πιστεύειν) y «confesar» (ὁμολογεῖν) son ratificaciones fundamentales de la autoconcepción protocristiana (Mt 10,32 par.), pero en el sentido de la crítica de los géneros la literatura neotestamentaria ofrece confesiones sólo en la fase de formulación incipiente de las mismas. La ↗ comunidad primitiva presupone la tradición del Antiguo Testamento y del judaísmo temprano sobre la ↗ confesión del Dios de Israel y tematiza su propia fe concentrando de manera flexible las intervenciones salvíficas divinas en las acciones de Jesucristo. A través de predicados expresados bajo la forma de fórmulas vinculadas a los títulos de «Cristo» y de ↗ «Hijo de Dios», la

comunidad reconoce la persona de Jesús (p. ej., Mc 8,29 par.; Jn 1,34). Las aclamaciones litúrgicas en concreto se dirigen a la dignidad presente del ↗ Kyrios exaltado (1 Cor 8,6; 12,3; Flp 2,11). Ya en un nivel temprano de la tradición de la comunidad arameoparlante se alcanzan expresiones que condensan los contenidos de fe cristológicos. Los puntos de anclaje teológicos de estos enunciados de fe ya acuñados son la resurrección de Jesús (la *fórmula de resurrección:* por ejemplo Rom 8,11; 10,9.; 2 Cor 4,13s.), unida a la espera de la parusía (1 Tes 1,9s.) y la muerte expiatoria salvífica y vicaria de Jesús (la *fórmula de entrega:* Rom 8,32; Ef 5,2.25), y la *fórmula de la muerte:* Rom 5,6.8; 2 Cor 5,14. Estas breves fórmulas prepaulinas aparecen también en forma ampliada y combinada (Rom 4,25; 1 Cor 15,3ss.). Las confesiones de este tipo sirven básicamente en la época neotestamentaria para ayudar a definir la identidad cristiana. Así, Heb presupone una ὁμολογία de la comunidad claramente delimitada y de marcado carácter cristológico a cuya preservación exhorta con insistencia (Heb 3,1; 4,14; 10,23; cf. también 1 Tim 6,12). Tan sólo en Jn adquiere además la confesión la significación de una norma de crítica intraeclesial para distinguir entre la ortodoxia y la heterodoxia (docetista) (1 Jn 4,15; 5,5). El siguiente peldaño de la evolución –la suma de controversias teológicas y de contenidos de fe en sentencias desarrolladas en el curso de la historia– no se alcanza, en la fase neotestamentaria temprana, hasta Ignacio de Antioquía.

◆ Bibliografía: O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes,* P [2]1948; H. SCHLIER, *Die Anfänge des christologischen Credo: Zur Früh-Geschichte der Christologie,* dir. por B. WELTE (QD 51), Fr 1970, págs. 13-58; H. VON CAMPENHAUSEN, «Das Bekenntnis im Urchristentum», ZNW 63 (1972), págs. 210-253; F. HAHN, *Bekenntnisformeln im NT. Unterwegs zur Einheit. FS H. Stirnimann,* Fri-Fr 1980, págs. 200-214; TRE 13, págs. 392-399 (bibliografía) (K. WENGST).

Knut Backhaus

CONFIRMACIÓN

Documentación bíblica. Forman parte de la incorporación a Cristo no sólo el baño de agua (↗ bautismo) sino también otros signos que explican a quienes llegan a la fe el sentido de la donación del Espíritu. Entran aquí la ↗ imposición de las manos de Hch 8,17s.; 9,17; 19,6; Heb 6,2; 1 Tim 4,14 como gesto de iniciación o como signo de reconciliación o de encargo de una misión. También la unción mesiánica con el espíritu (Is 61,1; Lc 4,18) pudo pasar a formar parte, desde fechas tempranas, de la liturgia bautismal (2 Cor 1,20ss.; 1 Jn 2,18-27; Hch 11,26). El sello (2 Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30; Ap 7,2-8) se convierte en señal indestructible

de acreditación y de protección. Lo que el rito del agua (Hch 1,5; 11,16; 1 Cor 11,13; Tit 3,5s.) o los mencionados símbolos expresan es la convicción de que «ha sido dado» el Espíritu (Jn 20,22; Hch 1,38; 2 Cor 1,22). La donación del Espíritu tiene como objetivo el testimonio en favor de Cristo (Lc 24,48; Jn 15,25; Hch 1,8), la capacidad de tributar alabanza a Dios (Hch 2,4; 10,46; 19,6), la comunidad de fe (Rom 8,9; 1 Cor 11,13) y de verdad (Jn 16,13; 1 Jn 2,20), la gracia de la redención o respectivamente la plenitud escatológica (Jn 3,5; Ef 1,14; Heb 6,4; Tit 3,7). La comunicación del Espíritu requiere sus propios signos, pero no se subordina exclusivamente a ellos.

◆ Bibliografía: B. Botte, «Le vocabulaire ancien de la confirmation», MD 54 (1958), págs. 5-22; E. Hutsch, *Salbung als Rechtsakt im AT und im alten Orient,* B 1963; H. Mühlen, «Die Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbsüberlieferung des Geistes Christi», ThGl 57 (1967), págs. 263-286; J. Hanimann «'Nous avons été abreuvés d'un seul Esprit'. Note sur 1 Cor 12,13b», NRTh 94 (1972), págs. 400-405; O. C. Edwards, «The Exegesis of Acts 8,4-25 and Its Implications for Confirmation and Glossolalia», AthR 55 (1973), págs. 100-112; B. Kleinheyer, *Die Feiern der Initiation in der Alten Kirche,* Gdk 7/1, Rb 1989, págs. 20-35.

Josef Zerndl

Conjuro

1. En la ciencia de la religión. 2. En la Biblia.

1. En la ciencia de la religión

Conjurar a alguien significa rogarle con insistencia. Conjurar a seres sobrenaturales quiere decir pedirles algo con ahínco. En muchas religiones de África, Asia, América, el Mar del Sur y algunas regiones de Europa, y en los cultos neopaganos se cree que a través de determinados acontecimientos se puede actuar con ayuda supraterrena. Donde un conjuro obtiene éxito, los racionalistas se esfuerzan por descubrir sus causas «naturales». Si no encuentran ninguna, hablan de conjuro «mágico», es decir, inexplicable desde un horizonte de intelección científico-natural. En otras culturas se cree conocer la interconexión entre conjuro y acontecimiento en virtud de una larga experiencia y se da por segura la presencia de poderes sobrenaturales que actúan en este mundo. Ahora bien, para esta actuación el Más Allá necesita el «vehículo» del Más Acá. Se considera que unas determinadas personas, objetos o sonidos son portadores de poderes sobrenaturales. Forman parte del conjuro un locutor y sus palabras. El conjuro actúa o bien únicamente a través de este poder o bien haciendo que actúe una persona espiritual. Los iniciados consideran que son secretas las palabras eficaces ante el Indisponible. El conjuro logrado proporciona satisfacción a quienes lo hacen y sufrimiento a sus enemigos. El conjuro

puede mantener alejados a los vecinos malvados y ser utilizado como arma en la guerra.

◆ Bibliografía: F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion,* St 1961, págs. 314-317 (bibliografía): G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie,* B 1969, págs. 8-10; G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion,* Tu ³1970, págs. 480-484.

Hans-Jürgen Greschat

2. EN LA BIBLIA

Sobre el trasfondo de la copiosa literatura paleooriental acerca de los conjuros, llama la atención que en la Biblia no se hayan transmitido textos que pertenezcan, en sentido estricto, a este género literario. Esta circunstancia depende del hecho de que el conjuro presupone una concepción politeísta del mundo, de donde se sigue una actitud de rechazo en los textos de la Biblia debido a su tendencia a negar toda capacidad de acción a los seres demoniacos (Éx 22,17; Lv 19,26.31; 20,6; Nm 23,23; Dt 18,9-14; 1 Sam 28,3-25; Is 8,9; cf. Gál 4,8s.). Aun así, el Antiguo Testamento conoce varias fórmulas de conjuros (Éx 7, 11; 1 Sam 16,14-23; 2 Re 9,22; 17,17; 21,6; 23,24; Is 2,6; 3,2s.; 47,9.11s.; Jr 27,9; Nah 3,4; Mal 3,5; Tob 6,16ss.; 8,2s.; serpientes de conjuro Jr 8,17; Sal 58,6; Qo 10,11; Si 12,13). Hay ecos formales y causales de los conjuros de oración en los «salmos de lamentación» (oraciones de súplica) de individuos particulares. Las ↗ bendiciones y ↗ maldiciones encierran la concepción inmanente al conjuro de la posibilidad de configurar la realidad mediante palabras mágicas. En los sacrificios expiatorios por el pecado y la culpa se perciben ecos de la praxis de purificación de numerosos conjuros. Hay asimismo reminiscencias de conjuros en las expulsiones de demonios de Jesús (Mc 1,21-28.32ss. par.; 3,7-12 par.; 5,1-20 par.; 7,24-30 par.; 9,14-27 par.), en los que, a diferencia de los exorcismos paganos, se articula la conciencia de la irrupción del reino de Dios y de la pérdida última y definitiva de poder del mal. ↗ Demonio, ↗ exorcismo, ↗ diablo.

◆ Bibliografía: TWNT 5, págs. 465s.; E. S. GERSTENBERGER, *Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament,* Nk 1980; THWAT 4, págs. 375-385 (G. ANDRÉ); L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Saul bei der Totenbeschwörerin von En Dor (1 Sam 28)», BILI 61 (1988), págs. 264-267.

Ludger Schwienhorts-Schönberger

CONOCER. CONOCIMIENTO

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

(Griego γνῶσις, νόησις, latín *intellectus;* alemán *Erkennen,* inglés *knowledge;* francés *connaissance;* italiano *cognizione*).

1. ANTIGUO TESTAMENTO

Para expresar la idea de conocer o de conocimiento, el Antiguo Testa-

mento recurre casi siempre a la raíz ידע *[jd']*, «conocer», «saber», «comprender». El texto masorético ofrece 1.058 testimonios (además de 42 en Si y 51 en el texto arameo). Junto a 948 formas verbales (más 29 en Si y 47 en arameo), se dan 110 formas nominales (más 13 en Si y 4 en arameo). Los LXX traducen *jd'* 490 veces por γινώσκειν, 185 por εἰδέναι y el resto con otras raíces. Junto a las formas *qal* (822 veces), las formas *hifil* y *nifal* (71 y 42 veces) tienen también el significado de conocimiento/reconocimiento laudatorio por parte del hombre de los grandes hechos de Dios (Is 12,4). La forma nominal más frecuente es דַּעַת *[da'at]* (90 veces, más 9 veces en Si y 4 en arameo). También en los nombres personales se emplea *jd'*, por ejemplo en Joadá (2 Cró 22,11). – En el lenguaje profano, *jd'* significa percepción de la situación real (p. ej., Gn 9,24), ordenación y clasificación general de las observaciones particulares y también toma de conciencia mediante la reflexión. La sede de estos procesos es el corazón (Dt 8,2). El término *jd'* puede aplicarse también a las personas entendidas, a quienes tienen experiencia práctica, por ejemplo en la artesanía (2 Cró 2,6), en la caza (Gn 25,27), en la navegación (1 Re 9,27). *jd'* incluye el conocimiento total, que supera al intelectual, un conocer personal, amoroso, marcado por lo emotivo, sobre todo en el ámbito del amor sexual o respectivamente matrimonial. – La fórmula «conocer el bien y el mal» (Gn 3,5; en conexión con el árbol del Paraíso Gn 2,9.17; cf. Dt 1,39) no tiene una significación inequívoca: se refiere a la capacidad de discernimiento ético, pero también a la prudencia o la sagacidad global en el sentido de un saber universal que es monopolio de Dios y es, por tanto, impíamente anhelado por el hombre cuando le impulsa el deseo de igualarse a Dios. – Aplicado a Dios, *jd'* significa además, y más allá de la omnisciencia (Sal 44,22), también una intervención en favor de la salvación de los hombres, cuyos caminos Dios vigila (Sal 1,6). El conocimiento de Dios que pone a prueba al hombre escudriña amorosamente hasta la más honda intimidad (Sal 139,1.23). *jd'* significa también la acción selectiva de Dios (Gn 18,19). Conoce a los suyos por su nombre (Éx 33,12), les revela sus sendas (Sal 25,4) y sus decisiones (Ez 20,11). – También, y a la inversa, *jd'* señala la vinculación confiada del hombre con Dios que desemboca en el reconocimiento divino. El desconocimiento de Dios se manifiesta, por el contrario, como pecado y lleva a la perdición (Is 1,3). El conocimiento de Dios se utiliza como sinónimo de sabiduría, de recta conducta existencial y de temor de Dios, un temor que se da a conocer como soporte único de toda vida (Is 11,2). Aunque Qo 1,16ss. contempla con escepticismo el conocimiento humano, es, en definitiva, don de la bondad y de la fidelidad de Dios (Sal 100,3). En el fin de los tiempos todos conocerán a Dios (Jr 31,34). Entonces será rea-

lidad plena tanto para Israel como para los paganos la fórmula muchas veces empleada en el Antiguo Testamento: «Conoceréis que yo soy el Señor» (Ez 6,7 y otros): todos contemplarán las acciones salvíficas de Dios y reconocerán con gratitud su poder liberador (Sal 59,14; Bar 2,15). «El país estará lleno del conocimiento de Yahveh» (Is 11,9), lo que significa: todos estarán inseparablemente unidos, mediante el amor, con Dios, su creador y redentor.

◆ Bibliografía: LThK² 3, págs. 996-1000 (bibliografía) (R. Schnackenburg); THAT 1, págs. 682-701 (W. Schottroff); ThWAT 3, págs. 479-512 (bibliografía) (J. Bergmann, G. J. Botterweck); NBL 1, págs. 563ss. (M. Oeming, M. Görg); 928s. (B. Lang); B. Bultmann, *Connaître,* G 1967; F. Gaboriau, «Enquête sur la signification biblique de connaître», Ang 45 (1968), págs. 3-43; ídem, «La connaissance de Dieu dans l'A. T.», Ang 45 (1968), págs. 145-183; ídem, *Le thème biblique de la connaissance,* P 1969; P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres,* Ba 1972; A. Lenzi, *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel,* He 2008.

Otto Wahl

2. Nuevo Testamento

Existen en los escritos neotestamentarios múltiples y variados testimonios sobre el objeto y las modalidades del conocimiento. Los significados abarcan desde el conocimiento cotidiano basado en la experiencia (Mt 12,33 par.; Mc 13,28ss. par.) hasta el conocimiento de Dios por medio de la revelación (Mt 11, 27 par.), desde los movimientos corporales (Mc 5,29s.) hasta las relaciones sexuales (Mt 1,25; Lc 1,34). En la tradición de Jesús de los sinópticos, el Revelador intenta mantenerse en el anonimato (Mc 5,43; 7,24; 9,30), pero sabe bien lo que los demás piensan (Mc 2,8 par.) y de lo que hablan (Mc 12,15 par.). Por su mediación, el misterio de Dios (Mt 11,27 par.) o de su reino se convierte en objeto de conocimiento aportador de salvación (Mc 4,11 par.). Quien no conozca ahora los signos de los tiempos (Mc 16,3 par.), tampoco será reconocido por Jesús el día del último Juicio (Mt 7,23 par.). La ignorancia de la hora última, que sólo el Padre conoce (Mc 13,32 par.), fundamenta la exhortación a permanecer vigilante (Mt 24,43s. par.). Los creyentes reconocen al Resucitado cuando les parte el pan (Lc 24,35).

La terminología gnoseológica desempeña un importante papel en la tradición joanea. El rechazo del enviado de Dios por parte de los representantes de la incredulidad (el mundo, los judíos) se expresa como un no-conocer (Jn 1,10; 8,27; 17,25). Su incredulidad se manifiesta también en el hecho de que no entienden el lenguaje de Jesús (Jn 7,29; 9,24). Puede abrirse un camino de acceso a la fe mediante el descubrimiento de la propia realidad (Jn 4,18.19.39), pero el reconocimiento y la confesión

exigen confiar en su palabra (Jn 6,69) y permanecer con él (Jn 17,24s.). En Jn se insiste en el conocimiento del Revelador con mayor énfasis que en los sinópticos (1,47s.; 2,24s.; 5,6; 6,6.15-64; 13,1; 18,4; 19,28). En 1 Jn el lenguaje muestra una acuñación algo diferente de la del evangelio de Juan. Aquí el conocimiento de Dios es inseparable de la observancia de los mandamientos (1 Jn 2,3ss.), mientras que el pecado hace imposible este conocimiento (3,6). El conocimiento forma un todo con el amor (4,7s.), que se manifiesta, por una parte, en el envío y la entrega del Hijo (1 Jn 3,16; 4,16) y al que, por otra parte, debe dar respuesta el creyente en el amor por los hermanos. En la cristología aparece en el primer plano el aspecto de la confesión verdadera (1 Jn 4,2). El fundamento de la confianza plena es que Dios lo conoce todo (1 Jn 3,21).

En la teología paulina, el conocimiento de Dios forma parte del conjunto de la cruz y del misterio de Cristo (1 Cor 1,18-25). A todos los hombres se les ha concedido la posibilidad de llegar a conocer a Dios (Rom 1,19ss.), pero esto no significa que le hayan conocido de hecho (1 Cor 1,21; Rom 1,28). Hay un conocimiento del pecado transmitido por medio de la ley (Rom 7,7) en el que se refleja la situación de perdición del hombre privado de la gracia (Rom 7,15). La polémica paulina contra los entusiastas de Corinto insinúa la ambivalencia del conocimiento, un conocimiento que no elimina sino que más bien acentúa la referencia al Espíritu (1 Cor 2,6-16). Pero el conocimiento puede también ser vano (1 Cor 8,1; 13,2). En todo caso, es fragmentario y está subordinado al amor (1 Cor 13,8s.). «Conocer a Cristo» expresa la referencia creyente al Señor exaltado (2 Cor 5,16; Flp 3,10). Por otro lado, el creyente se sabe «conocido por Dios» (1 Cor 8,3; 13,12; Gál 4,9). En virtud de este conocimiento, puede confiar con certeza en su amor redentor (Rom 8,29). La tradición paulina habla del conocimiento en el contexto de la revelación del misterio (Col 2,2s.; Ef 3,19). 1 Tim 6,20 polemiza contra el «pretendido conocimiento» y es el primer testimonio de una ulterior evolución de este concepto.

◆ Bibliografía: ThWNT 1, págs. 688-719 (R. Bultmann); H. Schlier, «Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Joh.-Evangelium», en ídem, *Besinnung auf das NT,* Fr 1964, págs. 279-293; ídem, «La connaissance de Dieu d'après les épîtres de Saint Paul», CoFi 37 (1969), págs. 207-251; EWNT 1, págs. 596-604 (bibliografía) (W. Schmithals).

Horacio E. Lona

Conocimiento de Dios

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

El conocimiento de Dios no es una actitud teórica, sino un saber nacido de la experiencia y de la confian-

za que reclama todas las fuerzas del hombre: confesión y reconocimiento de Dios como respuesta a su dominio y a su voluntad en la praxis total de la vida (1 Re 18,36s.; 1 Cró 28,9; Sal 36,11; 119, 125), de modo que existe una estrecha relación entre el conocimiento, el ↗ temor de Dios (1 Re 8,43; Is 11,2.9; Prov 1,7; 2,5) y la ↗ fe (Is 43,10) y puede ser equiparado a las buenas obras y a la justicia (Jr 22,15s.), mientras que allí donde el conocimiento de Dios no existe o desaparece reinan la infidelidad, el delito y el vicio (Jue 2,10s.; Os 4,1-6; 5,4; Jr 2,8; 4,22; 9,1-5). Aunque no falta el elemento cognoscitivo, lo esencial es que el conocimiento de Dios se fundamenta en los hechos históricos de Yahveh, en sus acciones de elección, salvación y juicio, acciones cuya meta última consiste en que lo revelado, lo recordado y lo nuevamente esperado llevan al conocimiento de la divinidad de Yahveh en Israel, entre los gentiles y, finalmente, entre todos los pueblos de la tierra (Éx 6,7; 7,5.17; 10,2; 14,4; 18,8-11; Dt 4,32-40; 7,8s.; 11,2; 1 Re 18,37ss.; 2 Re 5,15; Os 13,4; Jr 16,21; Sal 78,3s.; Si 36,4s.; la fórmula «Entonces conoceréis que yo soy Yahveh» [y sus variantes] recorre todo el libro de Ezequiel). Con el descubrimiento de la historia como lugar del conocimiento de Dios se rompe la orientación mítica originaria: la explicación del nombre de Dios de Éx 3,14s. remite a acciones futuras de Yahveh. En las sentencias de comprobación proféticas, el conocimiento de Dios aparece vinculado al cumplimiento del suceso anunciado (1 Re 20,13-30; Ez 6,7.10; 20,42ss.). Con su fe en la creación, el Deuteroisaías da el paso decisivo desde la monolatría al ↗ monoteísmo explícito (Is 40,12.21-28; 44,6ss.; 45,3-7.18) y traslada el reconocimiento universal de la divinidad única y exclusiva de Yahveh al futuro del fin de los tiempos (Is 40,5; 49,22-26; 52,10; cf. 60,2s.19s.; Ez 36,22s.). A partir de la fe en la creación, se maravillan los salmos ante el orden y la perfección de lo creado (Sal 8,2; 19,2-7; 104; 139,14), mientras que la literatura sapiencial busca en la percepción sensible del acontecer cósmico el conocimiento para el correcto comportamiento ante Dios (Prov 2; 8; Qo 8,16s.; Sab 7-9). Frente al politeísmo helenista, se testifica el conocimiento del Dios verdadero (Sab 12,27; 14,21s.; 2 Mac 7,28; Jdt 8,20). En Sab 13,1-9 se abre la discusión acerca de la posibilidad de llegar al conocimiento de Dios, donde en el v. 5 (la conclusión de que la belleza de las obras lleva a su Hacedor) modifica motivos estoicos.

2. Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento actualiza la concepción veterotestamentaria global con la mirada puesta en el contenido y la situación de su mensaje: el conocimiento de Dios concedido por medio de Jesucristo y alcanzado en el Espíritu abarca el universo de los afectos personales, el arrepentimiento, la fidelidad y la obedien-

cia activa (Jn 8,31s.; Rom 6,6s.; 2 Cor 2,14; 8,7ss.; Gál 4,9; Flp 1,9ss.; 3,8; Col 1,9s.; 2 Pe 2,20; 1 Jn 2,3s.) y tiene el mismo sentido y el mismo alcance práctico que la fe (Jn 6,69; 1 Jn 4,16; Tit 1,1). Sólo en las cartas posteriores se perciben acentos con mayor carga cognitiva y doctrinal (Ef 4,13; 1 Tim 6,3; 2 Tim 2,24ss.; 2 Pe 1,3; 2,20s.). Se acercan a la mentalidad apocalíptica las sentencias que hablan de los misterios ocultos eternamente en Dios y ahora revelados (Rom 16,25ss.; 1 Cor 2,7ss.; Col 1,26s.; 2,2s.; Ef 3,3-9; Mt 13,11 par.; Mt 11,25 par.). En el enfrentamiento con la ↗ gnosis que se refleja en amplias secciones del Nuevo Testamento (en Tim 6,20 se previene frente a la «pretendida ciencia» mientras que Jn evita el sustantivo «gnosis»), perfila Pablo su concepción del conocimiento de Dios: consiste, en primer lugar, en un «ser conocido» (= ser elegido) por Dios, al que se responde con un «amar a Dios» (1 Cor 8,3; Gál 4,9), un «conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Cristo» (2 Cor 4,6) causado por el Espíritu y, a una con ello, un conocimiento de Jesucristo como Señor, que se hace realidad en el servicio y en el seguimiento en virtud del poder de su resurrección (Flp 3,8.10). Comparada con este conocimiento, se desvanece la supuesta superior libertad de los adversarios: «El conocimiento infla, mientras que el amor construye» (1 Cor 8,1), aunque todavía está pendiente la consumación escatológica del conocimiento de Dios (1 Cor 13,12). Según Hch 14,15ss.; 17,22-31, Pablo alude críticamente a las experiencias religiosas de los paganos. Rom 1,19ss. los declara inexcusables porque reprimieron y corrompieron lo que puede conocerse de Dios y lo que Dios les reveló: su eterno poder y divinidad, perceptibles mediante la razón desde la creación del mundo a través de las cosas creadas. Con terminología en parte gnóstica, pero con puntada antignóstica, explicita Juan la mediación del conocimiento de Dios en el ↗ Logos encarnado (Jn 1,14): puesto que nadie ha visto a Dios (Jn 1,18), el conocimiento de Dios sólo es posible como conocimiento de su Enviado (12,45; 14,7ss.; 17,8), que es «uno» con el Padre (10,30; 6,46). Este conocimiento se hace realidad, en virtud del Espíritu recibido (14,17), como comunión del conocimiento y del amor mutuos, que se corresponde con la comunión del Hijo con el Padre en la que se fundamenta (Jn 10,14s.; 17,21-26); y dado que el amor del Padre se ha dado a conocer en el envío del Hijo al mundo (3,16) como amor concordante con el del Hijo (Jn 15,9), se acredita como amor al prójimo: «El que no ama, es que no ha conocido a Dios» (1 Jn 4,8). Pero también el mundo ha de alcanzar ese conocimiento, que significa «vida eterna» (Jn 17,3.23), porque ha sido hecho por el Logos y, por consiguiente, aunque no ha conocido al Logos encarnado, no obstante, es propiedad del Logos (Jn 1,10s.): «Creado por él y para él» (así Col 1,16) y destina-

do «al profundo conocimiento del misterio de Dios, Cristo, en quien se encuentran, escondidos, todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col 2,2s.; cf. 1 Tim 2,4).

◆ Bibliografía: TBLNT 1, págs. 241-258; NBL, págs. 928-931; TRE 13, págs. 708-784; F. Van Steenberghen, «Connaissance divine et liberté humaine», RTL (1971), págs. 46-68; E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt,* Tu 1977, págs. 55-306; H. Verweyen, *Gottes letztes Wordt,* D 1991; X. Zuribi, *Naturaleza, Historia, Dios,* Ma 1944; Th. Pröpper, *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik: Dogma und Glaube. FS W. Kasper,* Mg 1993, págs. 165-192.

Thomas Pröpper

Conocimiento de Dios, posibilidad del

1. El problema. 2. La Sagrada Escritura.

1. El problema

Para la religión bíblica, la existencia de Dios y, a una con ello, la posibilidad de conocerla, es *el* evidente presupuesto fundamental. Pocas veces, y sólo en textos tardíos, se habla en la Biblia del «conocimiento de» Dios, de su posibilidad (p. ej., 1 Cró 28,9; Os 8,2; Dn 11,32; Jdt 8,20; Jn 17,3; Tit 1,16) o respectivamente –y casi siempre en tono inculpatorio– de su imposibilidad (Jdt 8,14; Rom 1,28; 1 Cor 1,21). La posibilidad está, por el contrario, frecuentemente incluida en el comportamiento existencial: orar a Dios, darle gracias, servirle, amarle, alabarle, buscarle y encontrarle... Según Jn 4,7s. conoce a Dios aquel que le ama; Gál 4,9: el que es conocido por Dios; Ef 1,17: aquel a quien Dios se lo concede. ¿Estuvo acaso la reflexión acerca de la posibilidad de conocer a Dios provocada por una precedente negación de Dios (p. ej. Sal 10,14; 14,1)? Es seguro que la invocación de esta posibilidad a partir del cosmos visible estuvo influida por el entorno helenista. Está ya así dado, para el problema de la posibilidad de este conocimiento, el planteamiento filosófico al que ofrecen respuesta las diversas pruebas de la existencia de Dios.

2. La Sagrada Escritura

Según Sab 13,1-9, son «por naturaleza vanos los hombres» que, teniendo delante de los ojos todo el bien y toda la belleza del universo, fueron tan ciegos que «tomaron estas cosas por dioses» en lugar de deducir la existencia del Artífice divino de todas ellas. – En Rom 1,18-20 Pablo ve descender la ira de Dios sobre los hombres impíos y perversos porque «está manifiesto en ellos lo que puede conocerse de Dios», pues «desde la creación del mundo están claramente visibles a la inteligencia (νοούμενα καθορᾶται), a través de sus obras, las perfecciones invisibles (τὰ ἀόρατα) de Dios, tanto su eterno poder como su deidad, de suerte que no tienen excusa» (cf. también Rom 2,14s.). El discurso del

Areópago (Hch 17,22-28) habla del Dios a quien los atenienses «veneran sin conocerle», que creó todas las cosas y en el que «vivimos, nos movemos y somos». A este Dios deben todos los hombres «buscar, a ver si a tientas dan con él y lo encuentran».

◆ Bibliografía: H. Küng, *Existiert Gott?* M-Z 1978 (trad. castellana; *¿Existe Dios?*); W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi,* Mg 1982; K. Kremer (dir.), *Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlichen Gotteserkenntnis,* Le 1985; E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt,* Fr 1985; H. de Lubac, *Auf den Wegen Gottes,* Ei 1992 (nueva edición); X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios,* Ma 1944; ídem, *Hombre y Dios,* Ma 1984; B. Weissmahr, *Philosophische Gotteslehre,* St [2]1994; M. Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien,* Herder, Ba 2009, especialmente págs. 439-455.

Walter Kern

Consejos evangélicos

Una vida a partir del espíritu de los llamados consejos evangélicos: ↗ pobreza, ↗ castidad ↗ obediencia, presupone la voluntad de ↗ seguimiento en un régimen de vida en comunidad según el modelo de la comunidad de Jesús o de la ↗ comunidad primitiva. Así lo entienden también los textos bíblicos que se aducen como «testimonios» de estos consejos. Con su exigencia de castidad, Jesús no impone el ↗ celibato a todos (cf. Mt 10,29 par.; Mt 10,37; Lc 14,26; 18,29), lo fundamenta en el reino de Dios (Mt 6,24.33; 7,13) y ve en este estilo de vida un don de Dios (Mt 19,11s.). En este mismo sentido valora Pablo su propio celibato como un ↗ carisma (1 Cor 7,8: «Es bueno...»). Quien quiera aducir como fundamento del consejo de la pobreza el texto de Mt 19,21 no debe ignorar que todos están llamados a la pobreza, cada uno a su propia manera. La llamada de Dios al hombre rico (Mc 10,17-22) afecta a la posición y la disposición personal de este hombre concreto no como consejo sino como mandamiento que debe cumplir: («Una cosa te falta...»: Mc 10,21). Pero tiene sentido y justificación un consejo para atenerse a esta conducta. Respecto de la obediencia, figura en el primer plano la disposición a la obediencia frente a Dios como modelo para todos los que abrazan el seguimiento de Jesús. Se discute que puedan darse diversas posibilidades de prestaciones de obediencia. Es aplicable a todos los casos poner en práctica la sentencia de Jesús: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió» (Jn 4,34). Jesús asumió el celibato, la pobreza y la obediencia no en virtud de una ética del rendimiento ni para su autorrealización personal, sino de acuerdo con el plan salvífico de Dios. Por eso no puede darse para sus seguidores y seguidoras algo que vaya más allá de lo que Dios pide o espera, algo así como una «obra singular», una especie de «superestructura».

◆ Bibliografía: R. Schnackenburg: «Vollkommenheit und Nachfolge Jesu ('Evangelische Räte')» en ídem, *Christliche Existenz nach dem NT,* vol. 1, M 1967, págs. 147-155; C. Bamberg, *Vom Sinn klösterlichen Existenz – biblisch und theologisch gesehen: Frauenorden vor der Gegenwart,* Friedberg 1967, págs. 9-32; M. Riebl y J. Salmen, *Ja zu Liebe, Leben, Freiheit, Ehelosigkeit, Armut, Gehorsam – Sinn und Praxis,* I, 1982; F. G. Untergassmair, *Ordensleben im Sinn der Bibel,* I, 1994.

Franz Georg Untergassmair

Conservación del mundo

La concepción extensiva de la idea de la creación, habitual ya, mediante el sintagma «creador y conservador», en la piedad cósmica del mundo antiguo (sobre todo en la Stoa, que se remite a Platón y Anaxímenes), figura tanto en textos poéticos como filosóficos (Cicerón: *Natura deorum* II, 86). Como «palabra primigenia» de la religiosidad antigua, la conservación se inserta en la concepción de un universo ordenado en el que la permanencia del cosmos debe ser entendida como un elemento necesario de su generación. Desde este trasfondo deben interpretarse, a pesar de que su contexto externo alude al pasado remoto, las sentencias, de parecido tenor, del Antiguo Testamento en los salmos (Sal 104,3; 146,6-9), los profetas (Is 40,28) y en la literatura sapiencial (Qo 3,14; Sab 1,7; 11,24ss.) – es decir, a modo de reacuñaciones que permiten descubrir una nueva intervención histórica personal y presente del Dios salvador en su ↗ creación. Otro tanto cabe decir a propósito del Nuevo Testamento que, contrariamente a la concepción cosmológica naturalista, entiende la conservación como providencia personal y paternal de Dios respecto de cada individuo concreto, incluidos los más pequeños (Mt 6,25-34; Lc 12,22-31), complementa la concepción cosmológica estoica (Hch 17,28) con la idea de la función creadora de Cristo (Col 1,17; Heb 1,3), la vincula con su acción salvífica (Jn 5,7) y la encamina a su plenitud escatológica (Ap 1,8; 21,6; 22,13).

◆ Bibliografía: L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung* (HDG 2/2A), Fr 1963; ídem, *Einführung in die Schöpfungsslehre,* Da ³1987; H. Hommel, *Schöpfer und Erhalter,* B 1956.

Leo Scheffczyk

Consolar, consuelo

(Griego παρακαλέω, παραμυθέομαι, hebreo נחם *[nḥm],* fortalecimiento del espíritu en una situación sin esperanza). Según la concepción bíblica, Dios mismo consuela a su pueblo a través de las palabras de sus profetas (Is 40,1; 49,13), pero sobre todo mediante el envío del ↗ Mesías (Lc 2,25). Para los cristianos, toda experiencia consoladora es obra del ↗ Espíritu Santo (Jn 14,16).

◆ Bibliografía: ERE 4, págs, 71-74; DSp 2, págs. 1612-34; TBLNT 2, págs. 1235ss.; THAT 2, págs 59-66; EWNT 3, págs. 54-67; 75s.; THAT 4, págs. 430s.; 5, págs. 366-384 • W. Schmückle, «Ein Mensch braucht Tröst», *Theologische Beiträge*, 26 (1995), pág. 97; U. Bach, «'Siehe, um Tröst war mir ser bange...'», WzM 48 (1996), págs. 410-422; G. Langenhorts, *Trösten lernen?*, Ostfildern 2000.

Georg M. Eisenstein

Conversión

1. Datos básicos. 2. Antiguo Testamento. 3. Nuevo Testamento.

1. Datos básicos

Israel conoce desde fechas tempranas formas rituales de conversión (práctica de los días de penitencia), pero no un término genérico con el que expresar de una manera global el hecho mismo de la penitencia. En la profecía se desarrolla, mediante el empleo del verbo שׁוּב *[šūb]*, un lenguaje perfilado con un acento propio contra los actos de penitencia meramente extrínsecos. שׁוּב «volverse», «retroceder», en el sentido de abandonar el camino seguido hasta ahora para retornar al punto de partida, se utiliza para calificar una decisión vital general que no se lleva a cabo tan sólo de forma extrínseca o en el nivel del culto, sino que marca la existencia total. Se tiene aquí ante la mirada la «vuelta a la relación originaria con Yahveh» (Wolf, pág. 134). Esta intelección determina también el neotestamentario μετάνοια, aunque aquí el campo semántico tiene más en cuenta, desde su trasfondo griego, el acto de «cambio de *sensibilidad/mentalidad*».

2. Antiguo Testamento

En la profecía, שׁוּב tiene como objetivo una in-versión existencial del hombre o un alejamiento del camino erróneo y un cambio o giro hacia el Dios vivo. Los enunciados incluyen siempre una severa crítica a la obcecada certidumbre de la salvación del pueblo, que cree que no necesita ningún tipo de ↗ penitencia y de conversión general:

a) Amós ve que –dado que no se ha producido en Israel una conversión generalizada– el pueblo incurre en el castigo y que tal vez se perdonará sólo a un «resto» (Am 4,6-12; 8,2). En términos parecidos juzga también Isaías (Is 6,10; 9,12s.). Se destaca aquí con mayor relieve la idea del «resto» del que Dios se compadece (1,21-26; 6,13; 7,3; 31,6). La conversión a que se incita a Israel, pero que no pone en práctica, consiste en emprender una orientación incondicional hacia Yahveh y un alejamiento de todos los dioses extranjeros o de todas las ayudas humanas (10,20).

b) Oseas llama a Israel a una conversión que implica un retorno a las relaciones con Dios como en la época del desierto (Os 2,8s.). Aquí, como quiera que el pueblo es incapaz de

convertirse por sus propias fuerzas, es Dios mismo quien crea, junto con la salvación, la posibilidad de conversión (5,4; 7,10; 11,4s.).

c) Mientras que en Amós, Oseas e Isaías debe entenderse la conversión en el sentido de una estricta orientación hacia Dios, Jeremías y Ezequiel acentúan con más firmeza el sentido de un alejamiento –provocado por la propia gracia de Dios– de todo pecado, de todo lo malo y lo contrario a la divinidad (Jr 26,3; 31,18; 36,3; cf. Lam 5,21). La exigencia de conversión encierra aquí «algo más concreto y más constrictivo que el abstracto 'convertirse a Yahveh'» (Wirthwein, pág. 982). Ezequiel entiende la conversión sobre todo en un sentido individual, «para él la conversión es en primera línea la conversión del individuo» (ibídem, 984), que se expresa en niveles éticos, es decir, en el abandono del estilo de vida pecaminoso (Ez 3,19; 33,12.14.19).

d) En la época postexílica la idea de la conversión aparece más firmemente vinculada con la Ley.

3. Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento, la concepción procedente de la profecía se ha vertido en el campo semántico μετάνοια/μετανοεῖν, aunque con diferente peso en los diversos escritos. Mientras que en la literatura joanea retrocede claramente el discurso sobre la conversión (aunque el contenido de esta idea se expresa a través de otros esquemas conceptuales) y también en Pablo aparece sólo en contadas ocasiones (pero véase el concepto paulino de la fe), tiene gran importancia en otros contextos:

a) El Bautista enlaza de una manera singularmente densa con el mensaje profético de conversión. Ve delante de sí un Israel que se cree a salvo y que está, sin embargo, amenazado por el ↗ castigo (Mt 3,7-10 par.). Sólo una conversión auténtica, que es alejamiento decidido del anterior género de vida y vuelta a Dios con confesión de los pecados y el «bautismo de conversión» (Mc 1,4), puede todavía preservar del castigo (Mt 3, 11 par.) y abrir un camino hacia la salvación.

b) En Jesús, el discurso sobre la conversión pasa a un segundo plano. Con todo, también su predicación está marcada por el alejamiento incondicional de la vida anterior y la orientación decidida a Dios. En todo caso, la llamada a la conversión se sitúa totalmente en el horizonte de la proclamación de la *basileia* (cf. la posterior síntesis de la proclamación de Jesús en Mc 1,14s.). Conversión significa para Jesús la orientación total al don del ↗ reino de Dios y el inicio de una nueva vida impulsada por la búsqueda de Dios (Mt 13,44s.; Lc 15,11-32).

c) En los evangelios, es en los escritos de Lc donde la idea de la conversión adquiere singular relevancia: Lc insiste en el aspecto ético de la conversión (como presupuesto para el ↗ perdón de los pecados) y lo coordina con el bautismo, el perdón de los

pecados y la recepción de la salvación llegada con Jesús, en una secuencia que debe representar el camino hacia el ser-cristiano (Hch 2,38; 3,19; 5,31 y otros). En Lc aparece además un aspecto historicosalvífico expansivo: Ahora, a partir de Pascua, la conversión en nombre del Mesías Jesús debe predicase «a todas las naciones» (Lc 24,47). La conversión abarca los dos aspectos: «Apartarse de la anterior ignorancia... a partir de la acción atestiguadora de Dios en Jesús (Hch 3,17.19; 17,23.30»)) (Merklein, pág. 1029) y, en sentido positivo, la fe en Dios y en el Señor Jesucristo (Hch 20,21 y otros).

d) Heb pone acentos especiales en lo concerniente a la conversión: en 6,1s. remite el autor a una confesión inicial evidentemente usada en las comunidades con la que los antes paganos podrían haber expresado su fe. En ella se menciona en primer lugar el «arrepentimiento de las obras muertas» (↗ idolatría) y «fe en Dios». La conversión es aquí, en general, distanciamiento de los cultos paganos que tiene su correspondencia positiva en la orientación al único Dios. Presenta aquí una singular problemática teológica la afirmación de que para un cristiano que ha abandonado la fe no es posible una segunda «conversión» (Heb 6,4ss.; 10,26-31; 12,16s.). Las secciones correspondientes tienen un acento parenético y se orientan ante todo a mantener a los cristianos alejados de toda apostasía. En todo caso, presentan una acentuación de la idea de la conversión tan profunda como no se encuentra en ningún otro pasaje del Nuevo Testamento.

e) Se habla con relativa frecuencia de la conversión en Ap (sobre todo en las cartas circulares: 2,5.16.21.22; 3,3.10). El autor insiste en ella especialmente en las comunidades que «han abandonado el primer amor» (2,4). Les pide una conversión que se concreta sobre todo en la ruptura de todas las relaciones con los sacrificios cultuales paganos, que implica también la terminante separación frente a los grupos que, dentro de las comunidades, no quieren renunciar a la participación en comidas en las que se consumen carnes sacrificadas a los ídolos. Quien no lleve a cabo esta conversión, incurrirá en el castigo (2,5.16.22; 3,3).

◆ Bibliografía: ThWNT 4, págs. 972-1004 (J. Behm, E. Würtwein); HThG 2, págs. 719-724 (P. Hoffmann); EWNT 2, págs. 1022-1031 (H. Merklein); THAT 2, págs. 884-891 (J. A. Soggin); TRE 7, págs. 433-451 (bibliografía) • H. W. Wolff, «Das Thema 'Umkehr' in der alt. Prophetie», ZThK 48 (1951), págs. 129-148; W. L. Holladay, *The Root subh in the Old Testament,* Le 1958; W. Trilling, *Metanoia als Grundforderung der ntl. Lebenslehre: Einübung des Glaubens. FS K. Tillmann,* Wu 1965, págs. 178-190; E. Haag, *Umkehr und Versöhnung im Zeugnis der Propheten: Dienst der Versöhnung* (TThSt 31), Tréveris 1974, págs. 9-25; A. Tosato, «Per una revisione degli studi sulla metanoia neotestamentaria», RivB 23 (1975),

págs. 3-45: J. GIBLET, «Les dimensions chrétiennes de la conversión», LV(F) 37 (1982), págs. 47-57).

Klaus-Peter März

CORAZAÍN / CORAZÍN / COROZAÍN

Localidad de Galilea, unos 4 km al norte de Cafarnaún, mencionada por primera vez en el Nuevo Testamento: por ella, y por Betsaida y Cafarnaún, se lamenta Jesús, porque no se convierten (Mt 11,20-24; Lc 10,12-16). Las excavaciones han sacado a la luz una sinagoga, construida, como toda la localidad, sobre basalto. Fechada al principio en los s. II-III d.C., ahora, debido al hallazgo de monedas bajo el suelo, se fija su datación un poco después del año 300.

◆ Bibliografía: Abel, *Géographie de la Palestine* II, págs. 299-300, P 1933-1938; Z. YEIVIN, «Excavations at Khorazinn» (hebreo), *Eretz Israel* 11 (1973), págs. 144-157; NEAEHL 1, págs. 301-304 (Z. YEIVIN); Z. YEIVIN, «Korazim 1983/1984», *Excavations and Surveys in Israel* 3 (1984), págs. 66-71.

Günter Stemberger

CORAZÓN

(Hebreo לֵב, לֵבָב *[lēb, lēbāb]*, griego καρδία), concepto antropológico nuclear que desempeña una importante función en la descripción de las vivencias espirituales y anímicas. Dado que los afectos fuertes se dejan sentir también físicamente en el corazón, apenas hay un proceso orgánico que no esté relacionado con él. El corazón es la sede de los sentimientos (1 Sam 1,8; 2 Sam 17,10; Jn 14,1), manifiesta anhelos y deseos (Sal 21,3; Rom 10,1). También las habilidades, tanto las manuales como las espirituales, son cosa del corazón (Éx 28,3; Prov 2,10). Como lugar de la capacidad de juicio y de las decisiones (Prov 16,23; 1 Cor 7,37), puede ser incluso identificado con la conciencia (Gn 20,5s.; 1 Sam 24,6; 1 Jn 3,19). Dado que es en el corazón donde se encuentra la raíz más profunda de las acciones humanas (Hch 8,21; 1 Tim 1,5), pueden aplicársele afirmaciones que toman la *pars pro toto* para expresar la situación total del hombre: el corazón flaquea (Ez 21,20), se desmaya (Jos 2,11), se acongoja (Dt 28,65). Las palabras o los hechos pueden revelar el corazón de una persona, pero pueden también encubrirlo (Prov 26,23-26; Lc 8,15). Sólo Dios no se deja engañar por las apariencias (1 Sam 16,7); habla a su pueblo al corazón; pone a prueba y somete a juicio los corazones (Jr 17,10; 1 Tes 2,4), desenmascara la mentira del corazón (Is 29,13s.) y en el juicio futuro pondrá al descubierto los designios ocultos de los corazones (1 Cor 4,5). Cuando, pues, el pecador «pone en juego su vida» para acercarse a Dios (Jr 30,21) deberá presentarse ante él con corazón contrito y afligido, para suplicar la pureza del corazón (Sal 34,19; 51,19).

En la parénesis bíblica se invita siempre en primer lugar al corazón a amar a Dios (Dt 6,4s.; Lc 10,27). Pero, por otra parte, el corazón también se puede endurecer (Éx 4,21; Jr 5,23; Mc 6,52), ser incircunciso (Lv 26,41), estar dividido (Os 10,2) y demostrar así una radical incapacidad para poner en práctica el ideal exigido del reconocimiento de Dios (Dt 4,29). Son aquí especialmente la profecía y la parénesis deuterómico/deuteronomista quienes atacan la *hybris* y la ineptitud del corazón humano (Os 13,6; Jr 17,9; 18,12). Dado que el mensaje profético ya no llega hasta el corazón del pueblo, de modo que es cada vez mayor la obstinación y el alejamiento de Yahveh, la única consecuencia de todas las exhortaciones proféticas es el ↗ endurecimiento del corazón (Is 6,9s.) y, con ello, el juicio y el castigo de Dios. El cambio sólo puede producirse mediante una iniciativa salvífica divina. Y así, hay toda una serie de pasajes en los que se habla también del corazón de Dios, que no sólo elige a los hombres que son según su corazón (1 Sam 13,14; Jr 3,15; Hch 13,22), sino que le duelen en el corazón los pecados de los hombres (Gn 6,6) y lleva a cabo el castigo sin alegría del corazón (Lam 3,33). Según Os 11,8, el corazón de Dios es la sede de aquella planificación en virtud de la cual Dios se revela al hombre para su salvación y lleva a cabo este designio (1 Jn 3,19s.). Sólo cuando Dios concede al hombre un corazón nuevo y escribe sus preceptos en los corazones humanos (Jr 31,31-34; Ez 36,26; Heb 8,10) puede el hombre responder verdaderamente a la voluntad de Dios y puede, por consiguiente, ser incitado a corresponder a esta nueva posibilidad de vida que se le otorga y hacerse un nuevo corazón (Ez 18,31).

Con referencia a Cristo, que es manso y humilde de corazón (Mt 11,29), y en el que se ha cumplido la nueva alianza como concordancia del corazón humano con Dios y con su proyecto en la historia (Heb 8,8-12), el corazón del creyente se mantiene firme e irreprochable (1 Tes 3,13; Heb 13,9; Sant 5,8), se convierte en un centro del temor de Dios y de la alabanza a Dios (Ef 5,19; Col 3,16), en el que mora Cristo y por cuyo medio actúa la fe. Van así en aumento las virtudes de la humildad según el modelo de Cristo (Mt 11,29), de la sencillez y la obediencia (Ef 6,5) y, sobre todo, del amor a Dios y al prójimo (Mt 22,37; Mc 12,33; Lc 10,27).

◆ Bibliografía: ThWAT 4, págs. 413-451 (H. J. Fabry); ThWNT 3, págs. 609-616 (F. Baumgärtel, J. Behm); NBL 2, págs. 137-141 (J. Wehrle, R. Kampling). • W. Eichrodt, *Theologie des AT,* vol. 2, Go [6]1974, págs. 93ss.; H. Brunner, *Das hörende Herz: Das Herz als Sitz des Lebengeheimnisses* (OBO 80), Fri 1988, págs. 3-41; B. Couroyer, «La tablette du coeur», RB 90 (1983), págs. 416-434.

Renate Brandscheidt

Corbán

(Hebreo y arameo קָרְבָּן *[qorbān]*), «ofrenda» (Lv; Nm; Ez; Qumrán; Josefo, ant. IV, 73). Desde el s. I d.C. también fórmula para un ↗ *voto:* se declara que algo es «donación al templo», «ofrenda al templo», liberándolo así de cualquier otra reclamación, para seguir utilizándolo casi siempre en beneficio propio (Mc 7,11 [κορβᾶν]). En Mt 27,6 (cf. Josefo, bell. Iud. II, 175) «corbán» designa el *tesoro del templo.*

◆ Bibliografía: ThWNT 3, págs. 860-866; BHH 2, pág. 987; EWNT 2, pág. 762; AncBD 1, pág. 1134; ThWAT 7, págs. 165-171; NBL 2, pág. 533. • E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to Mishnah,* Lo 1990, págs. 53-57.

Christoph Heil

Cordero de Dios

La designación de Jesús como Cordero de Dios (Jn 1,29.36) es uno de los enunciados cristológicos característicos del evangelio de Juan. Los anteriores intentos por remontar esta denominación a una expresión histórica del Bautista se basaban en el doble sentido del término en arameo-palestino: טַלְיָא *[ṭaljā']* que, además de «cordero», puede significar también «siervo». Según esto, Juan Bautista se habría referido a Jesús, con alusión a Is 52,13-53,12, a la vez como ↗ Siervo de Yahveh y como Cordero (Jeremias). Pero el tárgum no emplea en este lugar el término *ṭaljā'.* Parece, pues, más indicado para la interpretación de ambos pasajes partir de su contexto en el evangelio de Juan. El cuarto evangelio sitúa la sentencia del Bautista en conexión con Jn 1,19-34, introducido con la cita de Is 40,3 LXX (y, según una *lectio varia,* con la designación de Jesús como el «elegido de Dios», cf. Is 42,1 LXX). Se descubre así el entorno más inmediato de los textos del Deuteroisaías sobre el Siervo de Yahveh. En la formulación, Jn 1,29 recuerda a Is 53,7, donde se compara al Siervo con una oveja o un cordero (ἀμνός), al igual que en los vs. 4 y 12 de este mismo capítulo, donde se dice que este Siervo «lleva» o «ha aceptado sobre sí» «nuestros pecados» o los pecados de los «muchos». Jn habría asumido esta idea y habría introducido una ligera reformulación: Jesús toma el pecado (en singular) «del mundo» sobre sí y lo lleva, es decir, lleva a cabo una reconciliación universal. Hay una confirmación de este punto de vista en Jn 12,20-43, texto que forma un corchete con Jn 1,19-51 (Beutler). Jesús aparece aquí como el que «será exaltado y glorificado» (Jn 12,23-36; cf. Is 52,13 LXX). En el contexto inmediato (Jn 12,38) se cita a Is 53,1, en el cuarto canto del Siervo de Yahveh, y sigue a continuación, en el v. 40, una nueva cita de Is (6,10), con la triple mención del nombre del profeta. Jn enmarca con estas dos secciones de los caps.1 y 12 el camino de Jesús antes de la pasión y lo interpreta, desde Isaías, en sentido cristológico-so-

teriológico. Es también posible una alusión al cordero de pascua (Éx 12) en virtud de un nuevo corchete literario, con el que Jn 1,29.36 queda vinculado a la historia de la pasión (cf. Jn 18,28; 19,14.36; 1 Cor 5,7). Se discute hasta qué punto puede derivarse de Jn 1,29.36 el «Cordero» de Ap (28 veces) como designación cristológica. La diferencia terminológica (ἀρνίον en vez de ἀμνός) no habla, en todo caso, en sentido contrario, porque el evangelio de Jn conoce también esta expresión del Ap (ἀρνίον) (Jn 21,15: Whale).

◆ Bibliografía: ThWNT 1, págs. 342ss.; 5, pág. 700 (J. Jeremias); J. Jeremias, «Ἀμνὸς τοῦ θεοῦ/ παῖς θεοῦ (Joh 1,29.36)», ZNW 34 (1935), págs. 115-123; I. de la Potterie, «Ecco l'Agnello di Dio», BeO 1 (1959), págs. 161-169; J. E. Wood, «Isaac Typology in the New Testament», NTS 14 (1967-1968), págs. 583-589; García-Moreno, «Jesucristo, cordero de Dios», en L. Mateo-Seco (dir.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre,* Pamplona 1982, págs. 269-297; P. Whale, «The lamb of John», JBL 106 (1987), págs. 289-295; J. Beutler, «Greks Come to See Jesus (John 12,20s.)», Bib 71 (1990), págs. 333-347.

Johannes Beutler

Cordero pascual

El sacrificio y la comida de un cordero joven, sin defecto (Éx 12,1-30), formaba parte, ya en la época preisraelita, de la fiesta de la ↗ *passah.* Todo el rito tiene una significación apotropeica y fortalecedora de los vínculos de la comunidad en una situación de transición (¿cambio de pastos?). En fechas posteriores se le añadió una interpretación historicosalvífica (Éx 12,23). La intelección de la muerte y ↗ resurrección de Jesús a la luz de la tradición de la *passah* judía desembocó en la interpretación alegórica del cordero como referido al sacrificio de Cristo (1 Cor 5,7).

◆ Bibliografía: ThWNT 5, págs. 899s. (J. Jeremias); A. Rose, «Jesus Christ, Agneau de Dieu», BVieChr 62 (1965), págs. 27-32; HWDA 6, págs. 1339s.

Guido Fuchs

Coré

(Hebreo קֹרַח *[qoraḥ],* «cabeza calva»). Nombre de personas y de clanes, descendientes de ↗ Esaú o de ↗ Edom (Gn 36; 1 Cró 1,35ss.) y de Caleb (1 Cró 2,43). Llevaban también este nombre los partidarios benjaminitas de David (1 Cró 12,7) que configuraron el linaje levítico de los coraítas (hebreo בְּנֵי קֹרַח *[b^e^nē qoraḥ],* «hijos de Coré») sólo testificado en textos postexílicos. Fue probablemente miembro de ese linaje levítico el Coré que en Nm 16-17 se rebeló contra Moisés y Aarón. A los coraítas se les presenta etimológicamente en Éx 6,16-25; Nm 16,1; 26,57-61; 1 Cró 6,4-9 como descendientes de Queat, hijo de Aarón. El texto (sacerdotal tardío)

de Nm 16s. puede tal vez reflejar discusiones por cuestiones de rango entre los diversos grupos que actuaban en el segundo templo de Jerusalén en diferentes ámbitos (músicos y servicios del orden) y más en particular la fracasada tentativa de los coraítas por ascender al nivel superior del estamento sacerdotal. De acuerdo con las indicaciones de las inscripciones de algunos salmos (Sal 42-49; 84-85; 87-88), los coraítas eran, junto con los ↗ asafitas (cf. Sal 50; 73-83), los principales coros de cantores o comunidad coral del templo, que a partir del s. V a.C., fueron desplazando cada vez más a los asafitas de su posición dirigente. Parece evidente que desde el s. III fue el grupo concreto coraíta de Hemán el que asumió la jefatura. Pero, en conjunto, es discutible que puedan aducirse como documentos históricos para la reconstrucción de la historia del personal postexílico asignado al culto las informaciones sobre esta materia de Esd, Neh o 1 Cró (Gese), o si no ocurre, más bien, y a la inversa, que estas informaciones se han inspirado en las inscripciones (más antiguas) de algunos salmos (Steins). Los salmos 42-49; 84-85; 87-88, atribuidos a los coraítas, encuadrados, bajo el aspecto de la composición, en torno a los salmos de Asaf (51-71; 72), tienen un perfil lingüístico, poético y teológico tan unitario que parece indicado atribuirlos a una común corriente teológica. Aquí la secuencia de los salmos 84-85; 87-88 imita la composición (más antigua) de los salmos 42-49. La composición misma, cuyo núcleo está formado por los «salmos nosotros» 44-48 o respectivamente 85; 87, sigue el esquema lamentación-himno-lamentación y se cierra en cada caso con un «salmo yo» de cuño sapiencial (49; 88). Actúan a modo de preludios «salmos yo» (42/43; 84) inspirados en la teología de la peregrinación. En conjunto, los salmos coraítas están entretejidos con las concepciones típicas y los motivos concretos de la teología de Sión (caos-cosmos, montaña del mundo, ciudad de Dios, ataque de los pueblos, concepción del santuario, Dios como luz liberadora y como refugio; la tierra entera como horizonte de los acontecimientos).

◆ **Bibliografía:** H. HESE, «Zur Geschichte der Kultsänger am Zweiten Tempel», en ÍDEM, *Vom Sinai zur Zion,* M 1974, págs. 146-158; U. SPERLING, *Das theophanische Überlegenheitslied,* F 1991; E. ZENGER, «Zur redaktionsgesch. Bedeutung der Korach-Psalmen», en ÍDEM y K. SEYBOLD (dirs.), *Neue Wege der Psalmen-Forschung* (Herders Biblische Studien 1), Fr [2]1995, págs. 175-198.

Erich Zenger

CORINTIOS, CARTAS A LOS

1. LA PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS. 2. LA SEGUNDA CARTA A LOS CORINTIOS.

Las cartas canónicas a los corintios ocupan casi la mitad del volumen total de los escritos epistolares reco-

nocidos como auténticamente paulinos. El número de estas cartas sería aún mayor si se admite que la «carta precedente» mencionada en 1 Cor 5,9s. y la «carta intermedia» que parece deducirse de 2 Cor 2,1-4; 7,8s.12 («carta de las lágrimas») son escritos independientes. El hecho de que resultara difícil admitir la pérdida de cartas apostólicas fue uno de los motivos más importantes para proceder a la descomposición crítico-literaria de las cartas canónicas.

La *comunidad de Corinto* fue fundada por Pablo en el curso de su segundo viaje misional, entre el 49 y el 51 (↗ Galión) (1 Cor 4,15; Hch 18,1-18). La comunidad se componía básicamente de cristianos procedentes del paganismo (1 Cor 12,2), aunque también incluía judeocristianos y ↗ temerosos de Dios (1 Cor 1,14; Hch 18,2.7s.). Las personas mencionadas por sus nombres (cf. Rom 16; Hch 18) permiten asignarles en su máxima parte un estatus social y económico elevado (Crispo, Gayo, Estéfanas, ↗ Febe, Erasto, ↗ Áquila y Priscila, Ticio Justo), pero la mayoría de la comunidad pertenecía a la clase social baja (1 Cor 1,26-29; cf. 11,17-22; contra la tesis de la congruencia estructural con la sociedad urbana [Meeks, Malherbe]). Los miembros mejor situados tenían una singular importancia para la vida de la comunidad (Theissen) a causa de sus posibilidades financieras y su disponibilidad de espacios. En cuanto al número, cabe pensar en un círculo de entre 50 a 200 personas. Según Rom 16,23, la comunidad podía reunirse en una casa (↗ comunidad doméstica). Los múltiples y variados problemas de la comunidad corintia no tenían su origen en una agitación procedente del exterior (así especialmente 2 Cor 10-13), sino en enfrentamientos internos. Pugnaban entre sí diversos modelos de identidad cristiana y de integración comunitaria. Los impulsos espirituales de estas divergencias procedían de la especulación sapiencial judeo-helenista, de la filosofía popular grecorromana, de las experiencias pneumáticas y del mensaje paulino de la libertad. Es menos probable la influencia de la gnosis (Schmithals).

1. La Primera carta a los corintios

a) Articulación. Tras la mención de los destinatarios, el saludo y la acción de gracias (1,1-9), siguen cuatro secciones básicas: α) Relación de la comunidad con sus heraldos a la luz de la sabiduría del Crucificado (1,10-4,21); β) Pureza y santidad de la comunidad (caps. 5 y 6: incesto 5,1-13; procesos ante los tribunales paganos 6,1-11; relaciones con prostitutas 6,12-20); γ) Reglas para la vida de la comunidad (caps. 7-14: matrimonio y celibato 7; carne sacrificada a los ídolos y participación en banquetes cultuales paganos 8,1-11,1; cuestiones acerca de las celebraciones litúrgicas 11,2-14,40 [mujeres profetisas 11,2-6; Cena del Señor 11,17-34; carismas y hablar pneumático en las asambleas de la comu-

nidad caps. 12-14]); δ) resurrección de los muertos (cap. 15). Cap. 16: noticias y conclusión.

b) Unidad del escrito y circunstancias del origen. La hipótesis acerca de la falta de unidad del escrito se apoya, además de «en la carta anterior» (5,9s.), en una serie de observaciones textuales (resumen en Sellin: ANRW II, 25/4, págs. 2964-2968): carácter cerrado de los caps. 1-4; tensiones entre los caps. 8; 10,23-11,1 y 10,1-22; posición desplazada de 11,2-34; diferencia formal y de contenido entre el cap. 13 y los caps. 12 y 14; el cap. 15 no encaja con la «carta de respuesta» con que se inicia 7,1; los caps. 5 y 6 aparecen inesperadamente entre los caps. 1-4 y 7-14. Pero la distribución no es convincente ni en la perspectiva semántica ni en la pragmática, de modo que debe mantenerse la unidad del escrito (Merklein, 1987, págs. 345-375). Además, sólo trabajosamente encajan con 5,9s. los pasajes atribuidos a la «carta anterior» que, por consiguiente, debe darse por perdida. Debe además ponerse aparte, como glosa, 14,33b-36 (Dautzenberg 1975, págs. 257-273). En 1 Cor pueden descubrirse diversas fuentes de información. 7,1; 8,1; 12,1 son respuestas a preguntas presentadas por escrito. La respuesta estaba ya tal vez previamente preparada cuando Pablo recibió nuevas noticias de viva voz (1,11), por ejemplo acerca de las disputas entre bandos (caps. 1-4) y tal vez también sobre los problemas analizados en los caps. 5, 6 y 15. La ordenación de los materiales responde básicamente a criterios temáticos. La carta está redactada a comienzos del año 54, o el 55, y en Éfeso.

c) Centros de gravedad teológicos. En el punto central de 1-4 figura el Crucificado, al que sólo puede accederse mediante la obediencia de fe (1,18-25) o el conocimiento pneumático (2,6-16). El Crucificado es el fundamento y el criterio de la proclamación auténtica (3,11) y de la identidad cristiana (3,23). Los conflictos de autoridad y las disputas teológicas no tienen ninguna relevancia soteriológica. Quienes se dejan guiar por estas pretensiones pervierten la sabiduría divina (disputas entre bandos: caps. 1-4). Dada la dimensión eclesiológica de la identidad cristiana, el *ethos* paulino de la libertad subraya tanto (como delimitación frente al exterior) la santidad del sacramento (10,1-22) y de la comunidad (caps. 5 y 6) como también (en la conducta intracomunitaria) la responsabilidad frente al hermano (cap. 8; 11,7-34). La existencia cristiana no se realiza en la uniformidad (de tal modo que todos tengan que aspirar a la glosolalia), sino en la diversidad carismática del cuerpo de Cristo (cap. 12). El amor es el mejor camino en el deseo de los dones del Espíritu (cap. 13). El amor promueve los ↗ carismas con eficacia edificante, sobre todo el de la ↗ profecía, que tiene su lugar en los servicios del culto (cap. 14) y es ejercida por un igual por hombres y mujeres (11,2-16). Entra a formar

parte de la identidad del hombre su corporeidad, que es el medio de la vinculación pneumática con Cristo (6,12-20). Pablo se opone, por tanto, a las tendencias de la ascesis sexual radical, aunque siente una preferencia personal por el ↗ celibato (cap. 7). A los corintios que negaban la resurrección (de los cuerpos) les contrapone el concepto de una corporeidad pneumática (cap. 15).

2. La Segunda carta a los corintios

a) Articulación. Tras el saludo y la alabanza (1,1-11), siguen tres secciones básicas: α) Apología del ministerio apostólico (2,14-7,4), inserta entre observaciones conciliadoras acerca de la relación del apóstol con la comunidad (1,12-2,13; 7,5-16); β) Aclaraciones acerca de la ↗ colecta por Jerusalén con dos tipos de argumentación (caps. 8 y 9); γ) lucha por la comunidad y ajuste de cuentas con los adversarios (caps. 10-13): enfrentamiento con las acusaciones de los enemigos 10,1-18, «discurso de la insensatez» 11,1-12,13, preparación de la tercera visita 12,14-13,10); conclusión de la carta: 13,11ss.

b) Unidad del escrito y circunstancias del origen. A la vista de las tensiones, sobre todo entre los caps. 1-9 y 10-13 (Hausrath), resulta inevitable la hipótesis de que nos hallamos ante una carta compuesta. Los caps. 10-13 dan por supuesta la existencia de un grave conflicto. A esta situación conflictiva se orienta también en parte la apología de 2,14-7,4 (así, por vez primera, Halmel; cf. Weiss, Bultmann). Pero aquí, el tono sosegado parece responder mejor a un estadio anterior al conflicto (Bornkamm), o es parte de la carta de reconciliación que abarca los caps. 1-8 (Klauck, Lang, Dautzenberg: ANRW). Es posible que en 6,14-7,1 haya una glosa (cf. Furnish, págs. 371-383) y que el cap. 9 sea parte de un escrito independiente (de recomendación [?]) que tal vez estuvo al principio de la correspondencia epistolar. La evolución de esta correspondencia puede describirse del siguiente modo: en el curso de una visita intermedia, Pablo fue gravemente ofendido (2,5; 7,12). Parte de viaje y envía a ↗ Tito con la «carta de muchas lágrimas» (redactada en Éfeso) (caps. 10-13: fragmentaria), que permite conocer que la más honda causa del distanciamiento debe buscarse en una agitación provocada desde el exterior. Se trataba probablemente de misioneros judeocristianos (11,5.22s.) que, como repercusión del conflicto de Antioquía (Gál 2,11-21), se oponían a Pablo y consiguieron enajenarle una parte de la comunidad (11,4.19s.). Tras el cambio de actitud de la comunidad y el regreso de Tito (2,13; 7,6.13), sigue la carta de reconciliación, caps. 1-8 (desde Macedonia). En términos cronológicos toda esta correspondencia apenas ocupó un año (según 1 Cor). En la composición redaccional de las cartas originariamente independientes pasó a un segundo plano la referencia a las situaciones concretas: los caps. 1-7 se convierten en testimonio

permanente del servicio del apóstol; los caps. 10-13 promueven de manera ejemplar la obediencia a la proclamación apostólica y amonestan frente a la seducción de falsos apóstoles.

c) Centros de gravedad teológicos. Lo primero que se desprende de la apología es la alta responsabilidad del servicio apostólico, al que le ha sido confiada la palabra de Dios que decide sobre la vida y la muerte (2,14-17). Con todo, el servicio no fundamenta ninguna autoridad formal que el apóstol podría reclamar frente a la comunidad. El esfuerzo por hacerse comprender señala más bien que el servicio al evangelio es inseparable de la aceptación del servicio apostólico (cf. 1,12ss.; 6,11-7,4). El discurso acerca del servicio de la «alianza nueva» y su contraposición tipológica con el servicio de Moisés (3,4-4,6) no pretende negar ni la validez ni el valor de la «alianza antigua». Lo que a Pablo le interesa es la calidad escatológica de su servicio: es el Espíritu el que da vida al hombre (se alude al *homo peccator*), mientras que la letra (la ley) le condena a muerte (3,6). Es presupuesto objetivo del servicio de la reconciliación la acción salvífica divina, que ha convertido a Cristo vicariamente en este *homo peccator* para que los pecadores reciban de él la identidad de los justificados ante Dios (5,14-21). Es justamente en la existencia mortal del apóstol donde se revela la vida de Jesús (4,7-18). Éste es también el tono básico (13,4) con el que Pablo se enfrenta en los caps. 10-13 a la acusación de debilidad y ridiculiza las pretensiones de sus adversarios.

◆ Bibliografía: *Comentarios:* H. LIETZMANN y W. G. KÜMMEL (HNT 9), Tu 1909, [5]1969; F. LANG (NTD 7), Go 1986. • J. WEISS (KEK 5), Go 1910; reimpresión 1970; C. K. BARRET (BNTC), Lo 1968, [2]1971; H. CONZELMANN (KEK 5), Go 1969, [2]1981; E. FASCHER y CH. WOLF (THHK 7/1-2), B 1975, 1981; [2]1982; H.-J. KLAUCK (NEN 7), Wu 1984; G. D. FEE (NIC.NT), GR 1987; W. SCHRAGE (EKK 7/1-2), Nk-Ei 1991-1995; H. MERKLEIN (ÖTK 7/1), Gt-Wu 1992. • H. WINDISCH (KEK 6), Go 1924; reimpresión 1970; K. PRÜMM, *Diakonia Pneumatos,* vol. 1-2, R y otros 1967; C. K. BARRET (BNTC), Lo 1973; R. BULTMANN (KEK vol. especial), Go 1976 (dir. por E. DINKLER); H.-J. KLAUCK (NEB 8), Wu 1986; V. P. FURNISH (ANCB 32a), GC 1984; CH. WOLF (THHK 8), B 1989; F. COLLANGE, *Enigmes de la deuxième épître aux Corinthiens,* C 1972; J. C. HURD, *The Origin of I Cor,* Lo 1965; W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth,* Go [3]1969; G. BORNKAMM, «Die Vor-Geschichte des sog. zweiten Korintherbrief», en ÍDEM, *Geschichte und Glaube,* vol. 2, M 1971, págs. 162-194; G. DAUTZENBERG, *Urchristliche Prophetie,* St y otros 1975; G. LÜDEMANN, *Paulus, der Heiden-Apostel,* 2 vols., Go 1980-1983; W. SCHMITHALS, *Die Briefe des Paulus in ihrer urspr. Form,* Z 1984; G. SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung des Toten,* Go 1986;

ANRW II, 25/4, págs. 2940-3044 (G. Sellin), 3045-66 (G. Dautzenberg); G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums,* Tu [3]1989; J. Murphy-O'Connor, *The theology of the Second Letter to the Corinthians,* C y otros 1991; NBL 2, págs. 535ss. (G. Dautzenberg); D. R. Hall, *The Unity of the Corinthian Correspondence,* JSNT 251, Lo-NY 2003; R. A. Horsley, *Wisdom and Spiritual Trascendence at Corinth: Studies in First Corinthians,* Eugene 2008.

Helmut Merklein

Corinto

Ciudad griega que, debido a su situación extremadamente favorable, en la ruta Este-Oeste entre Asia Menor e Italia, se convirtió, desde fechas muy tempranas, en próspero centro comercial, con un puerto en el golfo de Corinto y otro en el golfo de Sarónica (↗ Céncreas). El emplazamiento, destruido por los romanos el año 146 a.C., fue reconstruido por César, el año 44 a.C., como colonia romana y recuperó rápidamente, a través del comercio y de la artesanía, su antiguo esplendor. Fue la urbe más populosa de toda Grecia y desde el año 27 a.C. capital de la nueva provincia romana de ↗ Acaya.

La estrategia de Pablo de irradiar su actividad misional desde las ciudades predestinaba a Corinto como centro misionero. El apóstol fundó aquí, en su segundo viaje misional, una comunidad que experimentó un rápido florecimiento (1 Cor 3,6). Según Hch 18,11, Pablo permaneció en este centro 18 meses (del otoño del 49 a la primavera del 51, y tal vez incluso un año más). Siguieron nuevas visitas (según Hch 20,3, estancia de tres meses en Grecia en el tercer viaje misional) o fueron al menos proyectadas (2 Cor 12,14; 13,1s.). En todo caso, Pablo se mantuvo en estrecho contacto con la comunidad corintia, en parte mediante un vivo intercambio epistolar y en parte por medio de sus colaboradores Timoteo (1 Cor 4,17; 16,10s.) y Tito (2 Cor 8,6.23). Ambos desarrollaron sus actividades, junto con Pablo y Apolo, en esta ciudad.

Los problemas sociales y éticos mencionados en las cartas surgían en gran parte como consecuencia de las peculiares condiciones de una ciudad portuaria con fuerte mezcla de población, en la que era muy profundo el foso de separación entre pobres y ricos, también en el seno de la comunidad (cf. 1 Cor 1,6 con Rom 16,23 o con Hch 18,18). La corrupción de costumbres de Corinto era proverbial: κορινθιάζεσθαι («corintizar») era sinónimo de libertinaje sexual. Las cuestiones prácticas a las que Pablo tuvo que enfrentarse (matrimonio y celibato, incesto, carne sacrificada a los ídolos, tribunales eclesiásticos) hacen pensar en una comunidad de acuñación greco-helenista, donde también estaban fuertemente representados los espíritus entusiastas o libertinos («iluminados») que, invocando ideas de la escuela cínica, ha-

cían hincapié en su «conocimiento» y su libertad (1 Cor 2,6; 6,12 y otros). En esta dirección avanzaban los predicadores ambulantes judeocristianos, contra los que el apóstol se vio forzado, en 2 Cor, a trazar su autodefensa (11,22 y otros). El incidente del tribunal del procónsul ↗ Galión (Hch 18,12-17) permite concluir una fuerte hostilidad por parte de los judíos (el βῆμα mencionado en 18,12 es la tribuna de los oradores, situada en el centro del foro).

◆ **Bibliografía:** F. J. de Waele, *Les antiquités de la Grèce: Corinthe et Saint Paul,* P 1961; J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth,* Wilmington 1983; W. Elliger, *Paulus in Griechenland,* St [2]1987, págs. 200-251 (bibliografía).

Winfried Elliger

Coronación de espinas

Según Mt 27,31 y Mc 15,16-20, a Jesús, tras haber sido condenado a muerte por Poncio Pilato, los soldados le pusieron un manto de púrpura y una corona de espinas y le sometieron a burlas y vejaciones. Según Jn 19,2ss., la coronación tuvo lugar después del castigo de los azotes. A diferencia de los azotes, ordenados por Pilato, la parodia de la pleitesía no era la ejecución de una sentencia jurídica, sino una acción burlesca de los soldados romanos como expresión de su menosprecio hacia aquel inerme «rey de los judíos». La exégesis del cristianismo primitivo ofrece varias perspectivas para la interpretación de la coronación: sufrimiento y humillación, alusiones tipológicas a los cardos y espinas de los campos maldecidos de Adán (Gn 3,18) y a la zarza ardiendo (Éx 3,2), revelación de la verdadera naturaleza del reino de Cristo, vencedor de la muerte.

◆ **Bibliografía:** RKD 4, págs. 315-326 (E. von Witzleben); LCI 2, págs. 511-516 (E. Lucchesi Palli, R. Hausherr).

Genoveva Nitz

Corrección fraterna

Para referirse a la corrección fraterna, el Nuevo Testamento emplea los términos νουθετέω, con el significado de «palabra de exhortación», con trasfondo de cura pastoral (limitado a las cartas paulinas o respectivamente pseudopaulinas: Rom 15,14; 1 Tes 5,14; Col 3,16) y ἐλέγχω, en el sentido de «reprender» y también de «denunciar la trasgresión e invitar a la conversión» (Mt 18,15; Ef 5,13; 1 Tim 5,20; 2 Tim 4,2; Tit 1,9.13.15; 2,15). Como telón de fondo aparecen concepciones helenistas, veterotestamentarias (Lv 19,17s.; Si 19, 13-17) y del judaísmo rabínico (ARN 29; Tamid 62[a]; Tan 94[b]; DtR 1 [195[c]]; Shabat 119[b]; Bill 1, 787-790), con un amplio espectro semántico. Pablo eleva hasta el plano de la conciencia el servicio fraterno de la exhortación mutua como expresión y consecuencia de la pertenencia a la comunidad. En Mt, el servicio del

amor ha cristalizado en un procedimiento institucionalizado. En el llamado «reglamento interno de Dios» (Mt 18,15-20) se da, de acuerdo con los criterios de los paralelos de Qumrán (1QS 6,1; CD 9,2ss.), un procedimiento escalonado en una «secuencia de instancias» (A. Vögtle), desde el diálogo a solas, pasando por la exhortación semipública ante dos o tres testigos (Dt 19,15), hasta el proceso formal y oficial ante la comunidad (la *ekklesia*). De acuerdo con una teoría literaria evolutiva que goza del favor de la investigación exegética, el texto se fundamenta en una regla de la comunidad del cristianismo primitivo cuya meta es la reconciliación (Lc 17,3b.4). La orden de expulsión, introducida más tarde en Mt por la redacción para los casos de obstinado endurecimiento (Mt 18,18), insinúa ya un procedimiento jurídico, como consecuencia del paulatino establecimiento de un ordenamiento eclesial. En el contexto de la parábola de la oveja perdida (Mt 18,12ss.) y de la exhortación al perdón (Mt 18,21s.), se subraya de pasada la tendencia por la que debe guiarse la pastoral eclesial. La corrección fraterna es, en el conjunto neotestamentario, el fruto de la *koinonía* de una comunidad fraterna, expresión de la común pertenencia al ↗ «cuerpo de Cristo» y resultado de los carismas espirituales de todos, pero sobre todo de los dirigentes de la comunidad. Pablo entiende sus exhortaciones apostólicas (paraclesis, parénesis) como aliento y confortación que consuela, ayuda y suplica (Rom 12,1s.; 2 Cor 2,7; 1 Tes 3,7; 4,18; cf. Hch 20,12 y otros) y están referidas a la «comunión en Cristo» (Flp 2,1) o respectivamente «en el Señor» (1 Tes 4,1; cf. 2 Tes 3,12), o a la común pertenencia «en nombre de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 1,10) o «por medio de nuestro Señor Jesucristo y el amor del Espíritu» (Rom 15,30). A este mismo servicio fraternal están llamados los colaboradores del apóstol (1 Tim 5,1; 6,2; Tit 2,6 y otros; cf. también Heb 3,13; 10,25). El tema de la corrección fraterna tiene un amplio entorno ético y parenético, con una rica paleta de motivaciones fundamentadas en el amor (Gál 6,1: espíritu de mansedumbre; Sant 5,19s.: salvar de la perdición y de la muerte; 2 Tes 3,14s.: avergonzar, pero con espíritu de fraternidad).

◆ **Bibliografía:** J. M. Bover, «Si peccaverit in te frater tuus», EstB 12 (1953), págs. 195-198; G. Barth, «Auseinandersetzungen um die Kirchenzucht im Umkreis des Matthäus-Evangelium», ZNW 69 (1978), págs. 158-177; W. Doskoch, *Der Bann in der Urkirche*, M 1958, págs. 30-38. Cf. también ↗ atar y desatar.

Josef Ernst

Correctorios de la Biblia *(epanorthotae)*

Cuando las copias de la Biblia se hacían a mano, surgían inevitablemente muchas variantes textuales,

debidas bien a fallos y distracciones de los copistas o bien a modificaciones intencionadas. En el caso de la Vulgata hubo además mezclas con formas textuales paleolatinas. En la época carolingia, Alcuino y Teodulfo de Orleáns se esforzaron por conseguir un texto uniforme. En el s. XIII se crearon en París y Roma amplios correctorios de la Biblia bajo la dirección del dominico Hugo de St. Cher y de los franciscanos William Brito, William de La Mare y Gerard de Huy. En el s. XV se creó la Revisión de la Vulgata de los agustinos de Windesheim. Con la invención de la imprenta, los correctorios perdieron su razón de ser y su importancia.

◆ Bibliografía: H. DENIFLE: «Die Hss. der Bibel-Correctorien des 13. Jh.», ALKGMA 4, págs. 263-311; 471-601; C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge,* P 1944, págs. 165-172; B. FISCHER, *Lateinische Bibel-Hss. im frühen MA,* Fr 1985, págs. 101-403; G. DAHAN, «La connaisssance de l'hébreu dans les correctoires de la Bible du XIII[e] siècle», RTL 23 (1992), págs. 178-190.

Otto Wahl

COSECHA, FIESTA DE LA

Los conceptos de קָצִיר *[qāṣîr]* y θερισμός indican sobre todo la cosecha o recolección de la cebada y el trigo (Jl 1,11). Tras la cosecha del lino en marzo (fechas ya en el calendario de Guézer, KAI nº 182), se recolectaba la cebada, dependiendo de los climas, desde mediados de abril hasta finales de mayo. Poco después se procedía a la cosecha del trigo (Rut 2,23), que abarcaba cuatro procesos laborales: segar con hoces (Jl 4,13), trillar, para lo que se empleaban varas (Is 28,27), trillos provistos de ruedas o de cuchillas (2 Sam 24,22 y otros) o animales (Is 28,28; Os 10,11), que desgranaban las espigas; a continuación se aventaba, arrojando a lo alto la parva con bieldos, para que el viento separara la paja del grano, más pesado (Jr 4,11; Mt 3,12 par.). Todos estos trabajos se llevaban a cabo en la era (Rut 3,2s.). Venía, por fin, la criba del grano con cedazos para eliminar pedrezuelas y otras impurezas. Todos estos procesos han proporcionado abundante material para metáforas sobre el ↗ juicio de Dios que recaerá sobre Israel y sobre los demás pueblos y que aparecen asimismo en el Nuevo Testamento (segar: Is 17,5; Jr 9,21; Jl 4,13; Mc 4,29; trillar: Miq 4,12s.; aventar: Jr 15,7; Os 13,3; Mt 3,12; cribar: Am 9,9). En julio/agosto se llevaba a cabo a la recolección (קַיִץ *[qajiṣ],* Jr 8,20 y otros) de las frutas del verano (higos [moras], granados, etc; cf. Nm 13,23) y la vendimia (בָּצִיר *[bāṣîr]:* Is 32,10; Jr 48,32), y en octubre la aceituna. La manutención de los jornaleros (Rut 2,9.14) y el pago inmediato de los jornales (Sant 5,4) corrían a cargo del propietario. El precepto de rebusca intentaba garantizar alimentos a los que carecían de propiedades (Lv 19,9s.; 23,22ss.; cf. Dt 23,25s.; 24,19). La cosecha

proporcionaba por sí misma un motivo de alegría (Is 9,2), su pérdida, a consecuencia, por ejemplo, de las guerras, significaba una calamidad (Is 16,9; Jr 5,17; 12,13; Miq 6,15). Por esta razón, la cosecha proporcionaba, también fuera del marco del culto a Yahveh, ocasión de fiestas de acción de gracias que estaban asociadas a la entrega de las ofrendas de las ↗ primicias. Las fiestas principales de Israel fueron en su origen fiestas de cosecha y de recolección: la fiesta de los panes ázimos al inicio de la cosecha que, más adelante, y como consecuencia de la conmemoración del éxodo, que tenía lugar aquel mismo mes, acabó por confundirse con la ↗ *passah* (Éx 23,15; 34,18; Dt 16,1-8), la fiesta de las Semanas al principio de la vendimia (Éx 34,22; Lv 23,15-22) y la posterior fiesta de las Tiendas, cuando llegaba a su conclusión la recolección de la fruta (Éx 23,16; Lv 23,33-36.39-44; Dt 16,13ss.).

◆ Bibliografía: ThWAT 7, págs. 26-29; 106-112; O. Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel*, Winona Lake 1987; NBL 1, págs. 578ss.; F. Crüsemann, *Die Tora*, M 1992; P. von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im NT und seiner Umwelt*, Fri-Go 1993.

Eberhard Bons

Cosmología bíblica

La concepción del universo tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento se apoya plenamente en la visión mítica del Oriente antiguo –a menudo modificada bajo la influencia de la astronomía antigua, de la filosofía y de la gnosis– que contempla un espacio cósmico dividido en tres ámbitos (↗ cielo, tierra, ↗ mundo subterráneo). La cosmología bíblica sólo se sirve del ↗ mito y de sus símbolos con finalidad figurativa y está además esencialmente condicionada por la ↗ revelación historicosalvífica de Dios. Así por ejemplo, en el merismo «cielo y tierra» (Gn 1,1) con el que se abarca la totalidad del cosmos *(universum)*, el cielo es simplemente una bóveda (firmamento) que sirve para separar el agua superior del océano cósmico y las aguas inferiores (Gn 1,6), equipado con los astros indispensables para el orden de la naturaleza y el cambio de las estaciones (Gn 1,14-18), mientras que sobre las aguas inferiores del océano cósmico emerge la tierra como espacio vital para todas las criaturas (Gn 1,9-12), y bajo sus profundidades se extiende el mundo subterráneo como reino de los muertos y contrapolo de la vida (Sal 88,4-7.11-13). El orden del mundo está orientado –tal como enseña el esquema de los siete días acuñado por la tradición del sábado en el relato de la creación (Gn 1,1-2,4a) – a una consumación que Dios llevará a cabo, según testifica la profecía apocalíptica, en el curso de una teofanía escatológica final que sacudirá la totalidad del cosmos, bajo la forma de un nuevo cielo y una tierra nueva (Is 65,17;

Ap 21,1; ↗ apocalíptica); TRE 23, págs. 625-644) (W. H. SCHMIDT), 644-650 (T. HOLTZ).

◆ Bibliografía: O. KEEL, *Die Welt der altoriental. Bildsymbolik und das AT,* Z-Nk 1972; C. WESTERMANN, *Genesis* (BK.AT 1/1), Nk 1974; J. VERMEYLEN, «Création et ordre du monde dans l'Ancien Testament», *FoiTemps* 11 (1981), págs. 499-521; TRE 23, págs. 625-644 (W. H. SCHMIDT); págs. 644-650 (T. HOLTZ).

Ernst Haag

COSMOS

La Biblia hebrea no dispone de una correspondencia exacta del concepto de cosmos como designación del universo. En Nuevo Testamento se acomoda en este punto a los usos lingüísticos del judaísmo temprano helenista, donde puede significar «orden» y «ornato» (1 Mac; 2 Mac; Si; cf. 1 Pe 3,3), aunque se le encuentra también, como denominación del mundo, en las secciones más recientes de los LXX (p. ej., Sab; 2 Mac; 4 Mac) y en las obras de autores judíos (p. ej., Filón de Alejandría). Para la fe judía en la ↗ creación era importante que el cosmos fuera entendido como criatura de Dios (Sab 9,9) y que Dios fuera designado como Señor del universo (2 Mac 7,9.23; 12,15; 13,14; 4 Mac 5,25). En el Nuevo Testamento es frecuente una valoración positiva o neutra del cosmos, en la que se solapan el mundo de las cosas y el universo humano. Pero resulta más importante una semántica escéptica distante que se nutre tanto del pensamiento apocalíptico como de influencias platonizantes. No se renuncia a la idea del cosmos como creación (Mt 13,35; 25,34; Lc 11,50; Jn 1,9s.; Hch 17,24), que sigue siendo el lugar de la redención (Mt 5,14; 13,38; Mc 16,15; Jn 1,29; 3,16s.; 4,42; 6,33.51; 8,12; 9,5; 10,36; 11,27; 12,46s.; 17,6.21.23; 2 Cor 5,19; 1 Tim 1,15; 1 Jn 2,2; 4,9.14; Ap 11,15), pero son también numerosos los pasajes que lo entienden como pecador y hostil a Dios (p. ej., Jn 3,19; 7,7; 8,23; 14,17; 16,8; 17,11.13.16.25; 18, 36; Rom 3,6; 1 Cor 1,20s.27s.; 2,12; 7,31.33s.; 2 Cor 7,10; Gál 4,3; Ef 2,2; Col 2,8.20; Sant 1,27; 3,6; 4,4; 2 Pe 2,20; 1 Jn 2,15; 4,1.4s.). El diablo es el príncipe de este mundo (Jn 12,31; 14,30; 16,11; Ef 6,12; 1 Jn 5,19). Nunca se utiliza este término para designar al nuevo mundo redimido. En perspectiva religioso-sociológica este modo de hablar está fundamentado en la amenaza existencial que pendía sobre una insignificante minoría rechazada en el mundo hostil (Jn 16,33) del Imperio romano y apenas se le puede trasladar, por tanto, a la situación de la Gran Iglesia.

◆ Bibliografía: EWNT 2, págs. 765-773 (H. BALZ); ThWNT 3, págs. 867-898/H. SASSE); HWP 4, págs. 1167-73 (M. GATZEMEIER); R. J. CLIFFORD y J. J. COLLINS (dirs.),

Creation in the Biblical Traditions (CBQ Monogr. Ser. 24), Wa 1992.

Joachim Kügler

Creación

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) En contra de la opinión, antes muy difundida, según la cual el tema de la creación no tendría «dentro del universo de las creencias de fe veterotestamentarias, ningún peso teológico específico» (Preuss, pág. 271) y de que «la fe en la creación sólo habría sido contemplada en Israel en dependencia con el círculo de ideas soteriológico» (v. Rad, [2]1961, pág. 146), hoy día se le concede a la teología de la creación una función fundamental en la tradición israelita. Este cambio de acento ha sido provocado por los siguientes factores: α) La modificación de la perspectiva de la historia de Israel y la datación posterior, vinculada a ella, de los esquemas histórico-teológicos globales han demostrado que es sumamente problemática la secuencia –antes interpretada como una línea histórica evolutiva– de fe en la redención – fe en la creación. β) La argumentación a partir de la teología de la creación, que tiene una presencia masiva en la teología profética de la época del exilio, presupone ya una teología de la creación preexílica evolucionada. γ) La valoración cada vez más positiva de la teología sapiencial, que presenta la creación como el lugar de un testimonio específico de Dios, libera a esta teología de su carácter de marginalidad y supera la tradicional dicotomía entre acción de Dios en la historia y su acción en la naturaleza. La fe bíblica en la creación y en la redención son los dos lados de la misma medalla.

b) La teología de la creación recuerda que la creación del universo y de los hombres fue originariamente buena (cf. la llamada «cláusula de aprobación» de Gn 1: el cosmos tiene su origen en la bondad del Creador) y establece la indestructible conexión de la vida con Dios como creador y soberano de «su» mundo (Gn 1,1; Sal 93; 104). Aquí no se trata primordialmente del ↗ principio en perspectiva temporal o causal desde la óptica de la producción por y en permanente dependencia de Dios. La afirmación de que Dios ha creado el mundo «de la nada» no responde a ninguna concepción paleooriental ni israelita. No pueden invocarse como testimonio bíblico a favor de una *creatio ex nihilo* los pasajes de 2 Mac 7,28 y Sab 11,17. La idea subyacía, con todo, en la consecuencia de la fe bíblica en la libertad y la soberanía del creador. Más que la oposición Nada-Algo, lo que ocupaba y preocupaba a los hombres de Israel y de su entorno en el contexto de la creación eran las contraposiciones ↗ Caos-Cosmos y ↗ muerte-vida. Lo que a los hombres bíblicos les interesaba no era *que* se había creado algo, sino *qué, por qué*

y para qué. Para situar estos interrogantes al alcance de la comprensión bosquejaron imágenes y narraciones de un «mundo antes de la creación» con las que poder describir, como en contraste con él, el cosmos en cuanto creación de Dios, y más específicamente como su «principio». Son en este sentido clásicas las imágenes del Caos de Gn 1,2 según las cuales hay cuatro «elementos» que, en cuanto previamente dados, no deben su existencia al Dios creador, sino que Dios ha reelaborado creadoramente: la tierra *tohuwabohu* (es decir, el mundo hostil a la vida, cf. Sal 107,40; Job 6,18), la tiniebla como poder funesto y amenazante (cf. Job 3,5; 10,21s.), el océano primordial (Sal 69,3.16; Jon 2,6) y «las aguas» (como dos figuras caóticas de agua dulce y agua salada; cf. el mito de ↗ *Enuma elis*). A partir de este «Caos» como contracosmos, el Dios creador va articulando paso a paso, según Gn 1, el «mundo» como Cosmos, al que configura como la morada de la vida a la que llena de seres vivientes. Tienen también probablemente una significación cuasi-caótica incluso las palabras acerca del hálito/aliento de Dios (↗ espíritu) que aleteaba sobre las aguas (Gn 1,2b). En cuanto enunciados sobre la fuerza vivificante creadora de Dios «antes de la creación», se refieren a la energía divina que luego actúa en el acontecer de la creación. Es el רוּחַ *[rūaḥ]* como poder maternal vivificador y creador lo que el Dios creador alienta a y en su creación como «principio *(principium)* que domeña el Caos y vivifica el Cosmos (Sal 104,29s.). Mientras nuestra Tierra exista, vivirá, según la mayoría de las concepciones de la teología de la creación del Antiguo Testamento, en una especie de despliegue de Caos y Cosmos, de muerte y vida, de autodestrucción y autoorganización – en el campo de fuerzas de aquella vida que el Dios creador comparte con ella. Este aspecto se expresa en el verbo –exclusivamente reservado para la acción creadora de Dios–, בָּרָא *[bārā']*, que significa «crear lo viviente» en el sentido de capacitación para la vida mediante el don de la participación en la vida misma de Dios. Es elemento constitutivo de la acción creadora divina «al principio» la autovinculación libremente asumida de la omnipotencia divina de mantenerse amorosamente inclinado, con ↗ fidelidad y ↗ misericordia, hacia «su» creación. Esta idea se desarrolla, además de en Gn 2ss., también especialmente en el relato bíblico (literariamente complejo) del ↗ diluvio de Gn 6-9, cuya relevancia para la teología de la creación no había sido, por desgracia, suficientemente percibida en la teología sistemática. El objetivo del relato es superar la angustia frente a una catástrofe cósmica decretada como castigo por un Dios creador. Para transmitir este mensaje de esperanza, se narra que hubo, en efecto, «al principio», en el tiempo mítico, un diluvio de estas características y que el propio Dios

tuvo que aprender lo que implica «ser creador»: promete que nunca más aniquilará violentamente su creación, ni siquiera a causa de la maldad de los hombres, por enorme que sea y por muy justificada que esté su ira (Gn 8,21s.) y confirma su autovinculación mediante una ↗ alianza «eterna con toda la creación», de la que es señal el ↗ arco iris en las nubes (Gn 9,8-17). Y así, en la historia del diluvio se expresa lo que la creación significa como categoría teológica: que el Dios creador tiene una relación de amor y de fidelidad con la Tierra y que ha pronunciado su sí fundamental e irrevocable a esta Tierra y a estos hombres.

c) Bajo este aspecto, los relatos de la creación de Gn 1 y del diluvio en Gn 6-9 ofrecen un enunciado global didácticamente coherente que puede ser entendido como ↗ mito y antimito: Gn legitima lo que es y debe ser y Gn 6-9 deslegitima lo que no debe ser. Se hace así a la vez comprensible el originario *Sitz im Leben* de la teología bíblica de la creación en concordancia con su origen en la historia de la tradición profundamente inserto en la historia de la religión del Oriente antiguo. En épocas arcaicas, el mito desplegaba su capacidad fundamentadora cuando era recitado en el culto y representado en el rito. Los *Sitz im Leben* preferidos de los mitos de la creación eran el inicio (agrariamente determinado) del Año Nuevo y el nacimiento de un ser humano. Ambas situaciones configuran momentos críticos de la vida de la colectividad y del individuo. Si se recita en ellas el mito de la creación del mundo (en el Año Nuevo) y de la creación del hombre (en el día natalicio) se hace con el objetivo de integrar salvíficamente al «nuevo año» y al «hombre nuevo» en el orden del cosmos y de la vida fundamentada por Dios o por los dioses en un buen principio y darle así fundamento y sentido. Las experiencias «caóticas» en las que la teología de la creación pretende dominar y conjurar con su evocación del buen comienzo las angustias y las amenazas existenciales son especialmente la enfermedad y el sufrimiento de los individuos y las vivencias colectivas de catástrofes. El *Sitz im Leben* protooriginario de la teología bíblica de la creación es, por consiguiente, el problema de la teodicea. Su primera «gran» época se alcanzó sin duda en Israel con ocasión de la crisis del ↗ exilio, cuando el Deuteroisaías (Is 50-55) y P intentan dar respuesta a aquella profunda conmoción con su teología de la creación de orientación soteriológica. A diferencia de la teología deuteronómica, que intenta superar las catástrofes con las categorías pecado-ira de Dios-castigo de Dios-conversión, estos dos esquemas apuestan por el poder y la fidelidad del Dios de Israel, que es también, a la vez, creador del ↗ cielo y de la tierra.

d) En lo que respecta a las situaciones de sufrimiento individual, la teología de la creación despliega su capacidad constructiva sobre todo en el libro de ↗ Job (pero cf. también

Sal 22,10ss.; 139,13-17). Es verdad que en el nivel narrativo del libro su respuesta consoladora frente a los padecimientos existenciales de Job consiste en rechazar las falsas explicaciones y desviaciones y que, en clave positiva, se promete que Dios pondrá fin a los sufrimientos del doliente, pero no debe pasarse por alto que, a una con el paradigma de Job, cuya vida está hundida en el caos, se reflexiona también a la vez sobre el problema de la caotización de la creación en su conjunto. En los discursos ficticios de Dios (Job 38-41), que no argumentan desde la teología de la historia sino desde la teología de la creación, defiende el libro la visión dinámica del mundo, profundamente inserta en ella desde el principio, que no la entiende como una yuxtaposición estática de elementos que no tendrían otra función que la de estar al servicio del hombre, sino como un organismo viviente en tensión, que es aceptado como tal por el Dios creador y está al mismo tiempo preservado de la caotización total. Lo que escapa a la comprensión y a la capacidad de cálculo y de control del hombre en nada se opone, según el libro de Job, a una interpretación del cosmos que acepta el mundo como comunidad de vida con Dios. Lo que parece ser caótico y es experimentado y combatido por el hombre como una amenaza para el cosmos, puede muy bien formar parte del proceso vital creador cuyo auténtico «principio» sólo se manifestará cuando haya alcanzado su meta. Hay aquí una teología de la creación típicamente sapiencial: está primariamente orientada a la vida práctica y se propone mover a aceptar la vida como sustentada por Dios y a vivirla «de acuerdo con la creación».

e) Este axioma es la opción básica de la teología sapiencial. Cuando esta teología se interesa por descubrir las leyes que subyacen al fondo del mundo cósmico y social para alcanzar así un conocimiento fundamental de lo bueno y de lo malo y dejarse guiar por este conocimiento para la configuración de su vida, da por supuesto que el orden radical del cosmos es fiable y favorable a la vida, porque ha sido fundado, fundamentado, protegido e implantado por un solo y único Dios creador. Según esto, la creación «no es sólo ser, sino que exhala verdad» (v. Rad 1970, pág. 211), es decir, el universo se anuncia como creación de Dios e invita a escuchar este mensaje de la creación como norma de vida y a dejarse inspirar por ella en la vida cotidiana. Los proverbios y las enseñanzas para la vida práctica recopilados con gran maestría en los libros sapienciales (y más en especial en Prov, Qo, Si y Sab), quieren ofrecer orientación y motivación para un estilo de vida acorde con la creación. De esta opción fundamental surge finalmente una orientación conceptual que presenta la ↗ *torá* dada a Israel en el Sinaí como formulación del orden existencial que marca con su sello «desde el principio» a la crea-

ción, de tal modo que escuchar la *torá* y vivir conforme a ella no es tan sólo una vida en plena armonía con la creación sino que contribuye además a perfilar el cosmos como creación de Dios. Son textos básicos de esta teología de la creación Sal 19, Prov 8 y Si 24. Según este último pasaje, la ley de Israel «salió de la boca del Altísimo» (24,3) y la creó «antes de todos los siglos, desde el principio» (24,9). Más aún: es el plano o boceto por el que se guió Yahveh para ejecutar su acción creadora. De donde se sigue que quien entiende la *torá* entiende el misterio del cosmos como creación de Dios. De ahí que la recta interpretación de la *torá* no sea tan sólo parte constitutiva de la creación sino que su recitación y un género de vida según ella y con ella son santificación del mundo.

◆ Bibliografía: G. von Rad, «Das theologische Problem des alt. Schöpfung-Glaubens», en ídem, *Gesammelte Studien zum AT*, M [2]1961, págs. 136-147; ídem, *Weisheit in Israel*, Nk 1970; J. Jeremias, «Schöpfung in Poesie und Prosa», JBTh 5 (1990), págs. 11-36; H. D. Preuss, *Theologie des AT*, vol. 1, S 1991, págs. 259-274; Ch. Dohmen, «Schöpfer des Himmels und der Erden», en A. Hölscher y M. Lutz-Bachmann (dirs.), *Gottes Namen*, B 1992, págs. 32-54; K. Löning y E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott*, D 1997; N. C. Baumgart, *Die Umkehr des Schöpfergottes*, F 1999; M. Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien*, Herder, Ba 2009; R. Brandscheidt y Th. Mende (dirs.), *Schöpfungsplan und Heilsgeschichte: Festschrift für Ernst Haag zum 70. Geburtstag*, Tréveris 2002; P. Beauchamp, *Création et séparation: Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, LD 201, P 2005; G. H. Van Koten (Dir.), *Creation of Heaven and Earth: Re-interpretation of Genesis 1 in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianism, and Modern Physics*, Le-Boston 2005.

Erich Zenger

2. Nuevo Testamento

Los escritos del Nuevo Testamento comparten con el Antiguo Testamento y con el judaísmo la fe en Dios creador y el conocimiento y reconocimiento de la condición de criatura del hombre.

a) La tradición de Jesús. La fe bíblica en la creación está estrechamente relacionada con el anuncio central de Jesús de la pronta venida de la *basileia* de Dios, singularmente clara en el mundo de imágenes de numerosas parábolas (p. ej., la de la siembra de Mc 4 par., la del banquete de Lc 14,16-24 par. y otras), pero también en sus curaciones y sus exorcismos, que son a su vez señales de la pronta venida de este reino (Lc 11,20; Mt 12,28) y restablecimiento modélico de la creación de Dios perturbada (Mc 1,23-28; 9,14-29). No es casual que las exhortaciones sapienciales de Jesús se den la mano con motivos de la rea-

lidad de la creación. Así, en las sentencias sobre la preocupación (Lc 12,22-31 par. Mt 6,25-33), el objetivo parenético se refuerza con recuerdos que giran en torno a la cercanía y la «providencia» del creador en favor de sus criaturas. El hecho de que Dios hace salir el sol sobre buenos y malos y envía su lluvia sobre justos e injustos es, en definitiva, en Mt 5,44s., la motivación del precepto del amor a los enemigos como exigencia central de la predicación de Jesús. A partir de esta conexión con la teología de la creación se entiende también su inclinación hacia los grupos marginados, en los que se refleja la perturbación del orden creado (Lc 7,34 par. Mt 11,19; Lc 10,21 par. Mt 11,25ss.). En la esfera del ↗ matrimonio, Jesús se remite, con Gn 1,27, al «principio de la creación» y subraya su indisolubilidad como expresión del orden de la creación de Dios (Mc 10,6-9).

b) Pablo. A partir de la concepción básica veterotestamentaria-judía de la creación como obra de un *uno y único* Dios, el Padre, «de quien todo procede y para quien somos nosotros» (1 Cor 8,6), abre Pablo el concepto de creación (κτίσις), en perspectiva teológica, a la cristología y la soteriología. A la confesión del único Dios, creador de todo, se le añade, sin transición, la confesión del «solo Señor Jesucristo» como mediador: «Por quien son todas las cosas y por quien somos nosotros también». Con un giro hacia la teología de la justificación, el motivo de la creación por Dios, «que a la misma nada llama a la existencia», aparece en Rom 4,17 interpretativamente vinculado con el atributo divino de resucitador de los muertos, para arrojar luz sobre la tesis paulina de la «justificación del impío» (4,5). La acción creadora divina del primer día de la creación se convierte en 2 Cor 4,6 en metáfora de «el proceso de la llamada y la delegación por Dios» (H.-J. Klauck: NEB 8, pág. 44). En Rom 1,18-32 y 8,19-23 alcanza el concepto de la creación una especial relevancia. En 1,18-32, la posibilidad de llegar a conocer a Dios a partir de la creación se convierte en cargo contra los hombres, aquí en concreto contra los paganos, pues «habiendo conocido a Dios, no le dieron gloria como a Dios ni le mostraron gratitud» (v. 21). «Rindieron culto y adoraron cosas creadas en lugar del creador» (v. 25). Pablo argumenta aquí a partir del motivo de un «conocimiento natural de Dios» de la filosofía helenista de la naturaleza, que vincula, por supuesto, con la idea judía veterotestamentaria de la creación debida al *Dios único* como su creador. En lo que respecta al contenido real del tema, está muy cerca de 1 Cor 18,25: el no conocimiento a través del κόσμος (por los representantes de la «sabiduría del mundo») es negación de la condición de criatura y, por tanto, de la reclamación de Dios sobre su creación. En perspectiva soteriológica, Dios sale al encuentro de este autoengaño humano, mediante una

culminación cristológica paradójica, con la necedad de la cruz como camino salvífico absolutamente nuevo (1 Cor 1,21). Según Rom 8,19-23, a la creación, que quedó encerrada en la historia de los pecados de los hombres, se le abre una perspectiva de esperanza de salvación «de la esclavitud de la corrupción», a saber, como participación «en la libertad gloriosa de los hijos de Dios». Aquí, «los hijos de Dios (los cristianos) están claramente contrapuestos a la creación» (Petzke, pág. 806). La «nueva creación», soteriológicamente referida a los hombres, se convierte en tema orientador para la definición de la existencia cristiana en el viejo eón perecedero. El lema de la καινὴ κτίσις sólo aparece en Pablo en dos pasajes: 2 Cor 5,17 y Gál 6,15. En ambos se refiere a la nueva realidad existencial abierta al hombre en la muerte de Cristo y asimilada en el bautismo. Con la visión de la nueva creación se atreve Pablo a dar un nuevo paso de consecuencias ambivalentes: la consecuencia interna es la superación de antiguos roles, como los de judíos y griegos, esclavos y libres, hombre y mujer (Gál 3,28). Con la mirada puesta en las corrientes emancipativas, virulentas en Corinto, que (tal vez alentadas por el propio Pablo) pretendían eliminar totalmente las diferencias entre hombres y mujeres, renuncia, en la enumeración de las correspondencias de 1 Cor 12,13, al «hombre y mujer». La base «conservadora» de la argumentación es el recurso al orden de la creación, que era también determinante en 1 Cor 11,2-16, en la discusión a propósito del cuidado del cabello. La teología de la creación desempeña aquí, por consiguiente, una función antientusiasta.

c) Evangelio de Juan. Tienen un elevado peso para la teología neotestamentaria de la creación los enunciados del Prólogo, Jn 1,1ss. Enlazando con la teología sapiencial de la *sophía* del judaísmo helenista, el Logos desempeña la función de mediador de la creación. El Logos, situado en la inmediación de Dios, pero no identificado con él, lleva a cabo todo lo creado. Por él se realiza la creación como creación de Dios. Es él quien la orienta a Dios, en él están la luz y la vida (Jn 1,4). Con el Logos como mediador de la creación, queda la vida cualitativamente definida como el fin último. Quedan asimismo unidas entre sí, en interpretación cristológica, la mediación y la redención. La fundamentación *teológica* de la creación del Prólogo pasa luego a un segundo plano en el evangelio en beneficio de la cristología, porque se equiparan la revelación de la creación y la revelación de Cristo. Conceptos como κόσμος, ζωή o φῶς no tienen connotaciones de la teología de la creación, sino de la cristología. Si en el Prólogo era el Logos quien actuaba como intermediario de la creación –aunque ciertamente de la creación *de Dios*– en el evangelio es Jesús quien, como revelación histórica del Padre, abre la

vida. Y aunque en Jn 17,5.24 reaparece de nuevo la idea de la creación, ahora es con el propósito de expresar la singularidad del Revelador.

d) La tradición postpaulina. Entre Pablo y Juan se sitúa Col. El himno de 1,15-20 atribuye la creación, como Juan, a Cristo como mediador de la salvación. Él es el fundamento de todo lo creado, quien da a todo consistencia y asegura a la creación frente a toda fractura (Col 1,15ss.). Él es el reconciliador universal y el garante de la nueva creación. En la línea de una correcta tradición paulina, aunque modificando su escatología, se interpreta aquí la creación en perspectiva antropológico-eclesial y a la comunidad como representante de la creación redimida (1,18.21ss.). En conexión con Col 2,13, en Ef 2, 10 se acentúa expresamente la condición de criatura de la comunidad. Mientras que Col se mantiene todavía cercana a Pablo, el Pablo en el Areópago de los Hechos (17,22-31) intenta conciliar los enunciados del helenismo judío sobre la creación con la teología estoica. Dios es el creador que ha llamado al mundo a la existencia (Hch 17,26 empalmando con Is 42,5 [LXX]), sostiene su creación y está cerca de los hombres. Tanto la función de la creación de llevar al conocimiento de Dios como la aproximación conceptual a ideas cósmico-panteístas (Hch 17,27ss.) se sitúan ya ciertamente en el límite de la fe bíblica en la creación (cf. Hch 17,28s. con Gn 1,28). – Debe mencionarse también junto a Jn 1,1ss y Col 1,15, como transmisor de la fe en la creación del judaísmo, aunque con variantes autónomas, la Carta a los hebreos que, al igual que Jn y Col, se inspira en la especulación helenista judía de la *sophía.* En 1,2s. se percibe claramente la línea básica de los enunciados sobre la creación de Heb (Cristo como mediador de la creación, que sostiene el universo con su poderosa palabra), así como en 11,3 (creación del mundo por medio de la palabra de Dios y origen de lo visible a partir de lo invisible): lo que a este escrito le interesa no es la afirmación explícita de la creación, sino la cualificación del mundo visible e invisible como fundamentación de la condición de extranjeros y forasteros de los creyentes (11,13) y una teología de la peregrinación orientada a la tradición del éxodo que los encamina hacia la «patria futura» (11,13s.)

e) Apocalipsis. El tema de la creación alcanza en el Apocalipsis una configuración transida de tensión, en cuanto que este escrito tiende al fin como nueva creación y se propone conseguir que los destinatarios superen las tribulaciones actuales derivadas de un poder hostil a Dios. Tampoco Ap hace de la creación en cuanto tal un tema específico; las alusiones al Dios creador o al Pantocrátor sirven más bien para exponer y defender la reclamación de Dios sobre el mundo y sobre el hombre y para anunciar el juicio futuro en el contexto de la espera apocalíptica del fin de los tiempos

como restablecimiento de la creación (Ap 17-19). «La consumación escatológica no es, por tanto, sino la realización última y definitiva de la acción creadora de Dios» (Hahn, pág. 90), tal como testifica, con poderoso lenguaje, la visión de la nueva creación (Ap 21s.).

◆ **Bibliografía:** ThWNT 3, págs. 999-1034 (W. Foerster); 10, págs. 1150ss. (bibliografía); TBLNT 2/2, págs. 1073-1084 (H. H. Esser); EWNT 2, págs. 803-808 (G. Petzke); TRE 30, págs. 283-292 (C. Breytenbach). • R. Bultmann, «Der Glaube an Gott den Schöpfer», EvTh 1 (1934/1935), págs. 177-189; G. Schneider, *Neu-Schöpfung oder Wiederkehr?*, D 1961; A. Vögtle, *Das NT und die Zukunft des Kosmos*, D 1970; R. Dupont-Roc, «Le motif de la création selon 2 Pierre 3», RB 101 (1994), págs. 95-114; U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK 19), Gt ²1995; F. Hahn, *Die Schöpfung-Thematik in der Johannesoffenbarung: Eschatologie und Schöpfung. FS E. Grässer* (BZNW 89), B-NY 1997, págs. 85-93; M. Kehl, *Contempló Dios su obra y estaba muy bien*, Herder, Ba 2009.

Rudolf Hoppe

Creta

1. En la historia de las religiones. 2. Cristianismo.

Isla del Mediterráneo oriental, de 8.200 km² de extensión, habitada desde el Neolítico.

1. En la historia de las religiones

Los más antiguos testimonios de vida religiosa en la isla son ídolos femeninos en asentamientos y cuevas neolíticas. En el Bronce antiguo (III milenio a.C.) predominaban los ídolos de tipo cicládico y, junto a ellos, vasijas con figuras zoomorfas y femeninas. En la primera fase de la cultura minoica de los palacios, los lugares de culto se ubicaban en las cimas de los montes y en las cuevas, donde se dedicaban innumerables vasijas donativas y objetos votivos figurativos. Más tarde, las actividades religiosas se trasladaron a los palacios: criptas subterráneas, espacios para las purificaciones y las abluciones sacras, lugares para reuniones y vías procesionales se integran en una organización centralizada. El contenido del culto es una divinidad femenina omnipotente. Se le asocia un joven que, como dios de la vegetación, cada año muere y renace, el Zeus cretense. El culto minoico parece ser anicónico, pero son importantes algunos símbolos, como animales astados, el hacha doble y los vestidos. Tras la conquista griega micénica, se afianzó la idolatría, que se prolongó a lo largo de los «siglos oscuros». La penetración de tribus dorias h. 1100 a.C. desplazó a la religión minoica, aunque perduraron algunos elementos en el contexto greco-cretense.

◆ **Bibliografía:** N. Platin, *La civilisation égéenne*, P 1981; G. C. Ge-

SELL, *Town, Palace, and House Cult in Minoan Crete,* Gotemburgo 1985; P. M. WAREN, *Minoan Religion as Ritual Action,* Gotemburgo 1988.

Gerhard Hiesel

2. CRISTIANISMO

Fueron probablemente judíos cretenses, es decir, grecoparlantes, testigos del acontecimiento de Pentecostés (Hch 2), quienes convirtieron a la isla en puerta de entrada de la aceptación del evangelio en Europa. La investigación no ha aportado hasta ahora ninguna respuesta unitaria a la pregunta acerca de los orígenes, si, por ejemplo, la breve estancia de Pablo en las costas cretenses meridionales (Καλοὶ Λιμένες, «Buenos Puertos», Hch 27,8, así llamadas también hoy día), produjo frutos misionales, o si ha existido un cuarto viaje misional con una estancia más prolongada en la isla. Transmite una primera imagen la Carta a Tito, a quien los cretenses veneran como a su primer obispo (↗ Cartas pastorales). Al parecer, la evangelización de Creta y la estructuración eclesiástica avanzó aquí con mayor rapidez que en otras primitivas comunidades cristianas, aunque tropezó no sólo con la oposición de los judíos y los herejes sino también con la del pueblo, con sus hondas raíces religiosas.

◆ Bibliografía: R. F. WILLETS, *Ancient Crete, a social history from early times until the roman occupation,* P 1965.

Alexandros K. Papaderos

CRISTIANO

Los Hechos de los apóstoles aportan en 11,26 la noticia de que en Antioquía a los discípulos (μαθηταί) se les llamó, por vez primera, χριστιανοί. Como quiera que esta denominación es rara hasta mediados del s. II, cabe sospechar que en un primer momento fue utilizada por los de fuera para referirse a los seguidores de Cristo y que sólo más tarde fue aceptada por los cristianos mismos. Como es imposible renegar del nombre de cristiano sin negar al mismo tiempo a Cristo, la autodenominación de «cristiano» pasó a ser el criterio de acreditación de fidelidad en épocas de persecución. Quien se llama cristiano reconoce su vinculación personal con Cristo. Mientras que la pertenencia a la confesión y a la Iglesia describen una situación, el nombre de cristiano expresa una relación que es a un mismo tiempo indicativa e imperativa, don y tarea, pasado, presente («ya») y futuro («todavía no»): «Ya no vivo yo; es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20), reconoce el apóstol Pablo, y extrae la consecuencia: «Todo lo puedo en aquel que me da fuerzas» (Flp 4,13).

a) El cristiano vive de la fe en Cristo (Rom 1,17). Pero esta fe no es un salto hasta Cristo (Kierkegaard), o hasta el kerigma de Cristo (Bultmann), por encima de la historia, sino que el medio de la fe es la historia El cristiano no busca la salvación en una individualista y salvífica huida del mundo más allá de la historia ni en

una historia inmanente afincada en tentativas de autorredención, sino que hunde sus raíces en la co-realización de la autocomunicación de Dios en la historia. Del mismo modo que sólo en el *curso de la historia* es Jesús el Cristo que viene del Padre y vuelve a él, así también, y de manera análoga, el hombre es cristiano en la medida en que vive *históricamente* desde Cristo y hacia Cristo. Cuando la teología católica subraya que el cristiano no es únicamente receptor, sino también seguidor de Cristo, no sólo destinatario u objeto sino también sujeto de la autocomunicación de Dios en la historia, no entra en colisión con el *extra nos* de la salvación proclamado por la teología reformista. Pues en efecto, la unión del cristiano con Cristo no es un estado o una «posesión» sino un extenderse, un dilatarse entre el «ya» y el «todavía no» del reino de Dios. – El amor del Dios trinitario culmina en que Cristo no se da sin la donación de quienes lo reciben. En esta perspectiva, el cristiano no llega primero a la comunión con Cristo y *después* a la comunión con sus hermanos y hermanas, sino que el ser-para-los-otros *es* la aceptación de la autocomunicación de Dios en Cristo por medio del Espíritu Santo.

b) Dado que la autoentrega de Cristo sólo llega a su meta en la co-realización del ser-para (pro-existencia) de los pecadores alcanzados por él, la gracia, o respectivamente la redención, es siempre gracia de Cristo *y* de su cuerpo, la Iglesia. La Iglesia no es, en efecto, un sujeto autónomo junto a Cristo, sino la comunión y la comunidad de quienes, por medio del Espíritu Santo, son «uno» en Cristo (Gál 3,28). La Iglesia es el sacramento fundamental de la autocomunicación de Dios en la historia y cada cristiano concreto participa de este sacramento en la medida en que lo que recibe. – Es en la oración al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo y en la recepción de los sacramentos donde se hace perceptible que el ser cristiano es comunicación existencial o respectivamente hacerse hijo con el Hijo y que nadie puede llegar a ser hijo por sí mismo. El bautismo acontece «en pasiva», pues antes del hacer está el recibir. Pero quien en el bautismo en el Espíritu Santo «se pone en el bando» (Ignacio de Loyola) del Hijo que ha descendido hasta la cruz, pervierte la *communio* que se le ha concedido si no la vive como *missio* y como *diaconia.* Del mismo modo que la Iglesia en su conjunto sólo es sacramento del ↗ reino de Dios como comunidad en el camino de la esperanza, así también el cristiano individual sólo puede ser «hijo en el Hijo» mediante la asunción de su misión propia. – Si, conforme a la esperanza cristiana, la mayor parte de la humanidad alcanza la salvación sin recibir el bautismo (1 Tim 2,4; Tit 2,11), sólo ocurre porque los bautizados forman una *communio* creada por el Espíritu Santo que está de tal modo insertada en la obra salvífica del Redentor

que por medio de ella Cristo puede convertirla en todo punto del tiempo y del espacio en medio e instrumento de su autocomunicación. Y porque se da un ser cristiano sacramental o respectivamente eclesial, se da también el ser cristiano «anónimo». Dondequiera que un hombre pecador lleva a cabo su «referencia al misterio absoluto» (K. Rahner), vive de la autocomunicación de Dios en la historia en Cristo y en su Iglesia (desde la gracia) –también incluso cuando no conoce el fundamento de la liberación para sí mismo.

c) Así visto, la diferencia entre el ser cristiano explícito y el implícito no desempeña ningún papel para la definición de lo específicamente cristiano. Ser cristiano es *siempre* un ser hijo en el Hijo causado por el Espíritu y, por tanto, *communio* con el Padre en la *communio* configuradora de Cristo con el prójimo (unidad del amor a Dios y el amor al prójimo). Según que se ponga el acento bien en la consumación o bien en la meta de la totalidad del ser cristiano, su centro se sitúa *o* en la ↗ *kénosis,* la «traditio» y la representación *o* en la *communio.* Ambos aspectos son inseparables. Sólo porque la *kénosis* del Dios trinitario es representación (¡lo contrario de sustitución!) puede el hombre pecador ser hijo y testificar *(traditio)* de tal modo el amor recibido que en virtud de su *kénosis* inclusiva surge la *communio* allí donde el pecado ha sido destruido y alejado. La *communio* del cuerpo eclesial es a un mismo tiempo fruto y co-realización de la entrega eucarística de Cristo. Y por eso puede decir Agustín: «Vosotros, cristianos, sois lo que recibís: cuerpo de Cristo».

◆ **Bibliografía:** C. Spicq, «Ce que signifie le titre de chrétien», ST 25 (1961), págs. 68-78; H. U. von Balthasar, *Wer ist ein Christ?,* Ei 1965; J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit,* M 1960; L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung,* Pb 1972; K.-H. Menke, *Stellvertretung,* Fr 1991; M. Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch: A Social Scientific Approach to the Separation Between Judaism and Christianity,* NY-Lo 2003; G. Jossa, *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità,* Studi Biblici 142, Brescia 2004; H. C. Koe, *The Beginnings of Christianity: An Introduction to the New Testament,* Lo-NY 2005; S. Guijarro, *Los comienzos del cristianismo, IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre los orígenes del cristianismo,* Sa 2006; B. Tammaro, *Studi e ricerche di intertestamentaria: Due momenti significativi nelle origini cristiane,* Capua 2006.

Karl Heinz Menke

Cristo, cristología

↗ Jesucristo, ↗ Mesías, ↗ Ministerios de Cristo.

Crítica de la redacción

↗ Historia de la redacción.

Crítica de la tradición

↗ Historia de la tradición.

Crítica de las formas

↗ Historia de las formas.

Crítica literaria

Componente metodológico de la ↗ investigación histórico-crítica de los textos. Este término es utilizado a menudo, como *pars pro toto,* como sinónimo del método interesado por la génesis textual, pero en sentido estricto sólo señala el punto de partida *analítico.* Tras haber asegurado el texto mediante la ↗ crítica textual (que no siempre puede deslindarse con exactitud frente a la crítica literaria, cf. L. Schwienhorts: SBS 122, págs. 15-21), se delimita el texto objeto de la investigación hacia dentro y hacia afuera; sigue a continuación la comprobación de la coherencia lógico-temática, estilístico-sintáctica y semántica. A partir de esta labor de comprobación, se formula una hipótesis sobre el origen del texto (unidad simple, ampliada a complementada), que debe luego ser sometida a verificación mediante los pertinentes pasos metodológicos (crítica de las formas y de los géneros [↗ historia de las formas], de los motivos, de la tradición y de la transmisión [↗ historia de la tradición]). El análisis de la crítica literaria alcanza su punto final obligado en la síntesis de la crítica de la composición y de la redacción (↗ historia de la redacción), que presenta las capas de los textos investigados según su génesis.

◆ Bibliografía: NBL 2, págs. 648s. (W. Gross); TRE21, págs. 211-233 (L. Schmidt y O. Merk); W. Richter, *Exegese als Literatur-Wissenschaft,* Go 1971; G. Vanoni, *Literarkritik und Grammatik,* St. Ottilien 1984; E. Jenni, *Studien zur Sprache des Alten Testaments II,* St 2005.

Christoph Dohmen

Crítica textual

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

La crítica textual analiza los datos relacionados con el texto de la Biblia, desde los testimonios escritos más antiguos, las tradiciones antiguas y las citas, hasta las primeras ediciones impresas. La importancia de esta crítica se sitúa sobre todo en el terreno de la reconstrucción de los peldaños precedentes, que busca, más allá del texto de Tiberíades (↗ masora) los más antiguos estratos de la evolución. Las fuentes más destacadas para los textos que se intentan reconstruir son los manuscritos de ↗ Qumrán, el ↗ Pentateuco samaritano y los LXX, mientras que las restantes tradiciones antiguas dependen del TM. Las fronteras entre la crítica textual, la crítica literaria, la crítica de la redacción y la

crítica de la composición son fluidas, porque aunque la crítica textual se circunscribe fundamentalmente a los datos empíricos (las variantes documentadas), analiza también las lecciones no testificadas (conjeturas). Además, la tradición material de los textos retrocede en algunos casos a etapas claramente anteriores a la consolidación del TM.

Las metas de la crítica textual reconstructiva dependen del contexto de su aplicación. Para las traducciones basta con establecer cuidadosamente una forma legible del texto de Tiberíades, mientras que la investigación agota el pleno potencial de la reconstrucción de los estadios anteriores. Se considera que la variante más antigua es aquella que mejor permite explicar el origen de las siguientes. Debe aquí contarse con la posibilidad de errores típicos de los copistas (haplografías, dictografías, confusión o cambio de letras), y con motivos típicos de manipulación (alisamientos y pulimientos, conflaciones, intervenciones de carácter teológico). Las variantes deben clasificarse según una cronología relativa (las más antiguas frente a las más recientes) y debe renunciarse a criterios de valor (mejor o peor lectura).

◆ Bibliografía: AncBD 6, págs. 393-412. D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament,* vol. 1ss., Fri-Go 1982ss.; E. Tov, *Der Text der Hebräische Bibel,* S 1997; P. D. Wegner, *Student's Guide to Textual Criticism of the Bible. Its History, Methods, and Results,* Downers Grove 2006.

Hermann Josef Stipp

2. Nuevo Testamento

Los objetivos y los métodos de la crítica textual del Nuevo Testamento no se diferencian básicamente de los aplicables a los restantes textos de la Antigüedad. La meta más importante es la reconstrucción del texto original a partir de los testimonios de las tradiciones manuscritas desde el s. II d.C. para una edición crítica. Aquí, junto a la tradición primaria de los manuscritos bíblicos griegos, deben incluirse también secundariamente las traducciones antiguas y las citas patrísticas. Las lecturas tradicionales son comprobadas y valoradas según criterios internos y externos. El criterio interno más importante se deriva de la tendencia de la tradición manuscrita a inclinarse por los textos más fácilmente comprensibles y más acostumbrados. De donde se deriva que debe preferirse la lectura más difícil, a condición de que encaje con el contexto al menos de igual manera que otra lectura más alisada en cuanto al contenido o el lenguaje. El criterio externo se basa en la calidad de los testigos. Esta calidad es tanto más elevada cuanto mayor es el número y más considerable la antigüedad de los testimonios de diversa procedencia. La historia de la crítica textual del Nuevo Testamento se remonta hasta la Antigüedad tardía. Una amplia documentación atestigua, sobre todo en los ejemplos de Orígenes y

Jerónimo, los esfuerzos desplegados ya en la Iglesia antigua por eliminar los fallos de los copistas.

◆ Bibliografía: L. VAGANAY, *Initiation à la critique textuelle du N.T.*, P 1934 (ed. revisada por C. AMPHOUX, 1986); L. ALAND (dir.), *Die alten Übersetzungen des NT, die Kirchenväterzitate und Lektionare* (ANTT 5), NY-B 1972; K. y B. ALAND, *Der Text des NT,* St [2]1989; R. LAUFER, *Introduction à la textologie,* P 1972; B. D. EHRMAN y M. W. HOLMES (dirs.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research* (StD 46), GR 1995 (con bibliografía).

Klaus Wachtel

CRÓNICAS, LIBROS DE LAS

Este título se remite al hebreo *dibrē hājjamīm* (Palabras [Sucesos] de los días, es decir, Anales), pero es tan poco adecuado como el griego παραλειπομένων (genitivo plural; en latín *Paralipomenon = Paralipómenos)*, es decir, [de las cosas o sucesos] omitidos, pasados por alto, lo que sugiere un cierto carácter de apéndice o anexo. Surgidos hacia el s. IV o el III a.C., estos libros aprovechan escritos bíblicos anteriores y toman de ellos su contenido, especialmente desde 1 Sam 31 hasta 2 Re 25. Las Crónicas enriquecen este material precedente con aportaciones propias y varias listas. No se trata exactamente de complementos sino más bien de interpretaciones que se expresan por medio de arreglos, alusiones e insinuaciones y modificaciones mínimas. El valor histórico de las Crónicas apenas va más allá del de sus documentos precedentes. El objetivo fundamental es confirmar la identidad de la comunidad postexílica que se va agrupando en torno al templo de Jerusalén y su reclamación de constituir la totalidad israelita frente a los samaritanos (de ahí la omisión de la historia del reino del Norte). Las figuras de David y Salomón apenas tienen ya significación mesiánica y están orientadas más bien a la construcción del templo, que es contemplado como una señal de salvación. La historia del reino de Judá está marcada por la alternancia de épocas calamitosas (primero bajo Saúl, en 1 Cró 10) y búsqueda de salvación (empezando por David), donde la exposición se adapta a la doctrina de la represalia. En Esdras-Nehemías el presente postexílico aparece como el tiempo de la irrupción de la salvación tras la gran catástrofe del exilio, a la espera de la gloria del templo de Salomón. De donde se sigue que estos dos libros podrían constituir, junto con los de las Crónicas, una sola Obra histórica cronística. Con todo, la secuencia natural Crónicas-Esdras-Nehemías (así en los LXX y la Vulgata) no está atestiguada en el canon hebreo, en el que las Crónicas figuran después de Esdras-Nehemías. Además, y a diferencia de Sam y Re, los libros de las Crónicas no pertenecen al grupo de «los profetas» del canon hebreo, sino al de los *Escritos (kᵉtūbīm),* entre los

que ocupan, según la tradición askenazi, el último lugar. La división en 1 Cró y 2 Cró se remonta a los LXX y la Vulgata y desde el s. xv ha sido aceptada en la Biblia hebrea.

◆ Bibliografía: *Comentarios:* H. G. M. WILLIAMSON, Lo 1982; J. BECKER, Wu 1986-1988; T. WILLI, Nk, desde 1991. ◆ *Estudios:* A. M. BRUNET, «Le Chroniste et ses sources», RB 60 (1953), págs. 481-508; 61 (1954), págs. 349-386; H. LUSSEAU, en H. CAZELLES (dir.), *Introducción crítica al AT,* Ba 1980, págs. 724-736; S. JAPHET, *The Ideology of the Book of the Chronicles and ist Place in Biblical Thougt,* F 1989; M. OEMING, *Das wahre Israel. Die «genealogische Vorhalle». 1 Cró 1-9,* St 1990; I. KALIMI, *The Book of Chronicles. A Classified Bibliography,* J 1990; K. STRÜBIND, *Tradition als Interpretation in der Chronik,* B-NY 1991; S. S. TUELL, *First and Second Chronicles,* Louisville 2001; S. L. MACKENZIE, *1-2 Chronicles,* Nashville 2004; I. KALIMI, *An Ancient Israelite Historian: Studies in the Chronicles, His Time, Place and Writing,* Assen 2005.

Joachim Becker

CRONOLOGÍA BÍBLICA

1. LA CRONOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. 2. CRONOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO.

1. LA CRONOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Los dos libros de los Reyes contienen la más antigua cronología veterotestamentaria seguida y ordenada, que abarca desde la muerte de Salomón hasta el fin del reino de Judá. El año de la ascensión al trono y el de la muerte de cada uno de los monarcas de Israel se fecha en el año correspondiente al del monarca reinante en Judá, y a la inversa. Desdichadamente, afloran algunas contradicciones. Omrí, por ejemplo, ascendió al trono el año 31 del reinado de Asá de Judá y se lo cedió a su hijo Ajab el año 38 de dicho reinado (1 Re 16, 23.29). Según esto, habría reinado únicamente 8 años. Ahora bien, en 1 Re 16,23 se le asignan 12 años. Se le computan, pues, como rey, los cuatro años en los que, a consecuencia de la guerra civil, aún no había sido reconocido como rey por todos los israelitas. «La ascensión al trono señala siempre el inicio del reinado como soberano único» (A. Jepsen). Debe también tenerse en cuenta la *predatación:* el año en el que había fallecido el rey precedente y ocupaba el trono su sucesor se computaba como año de reinado de ambos monarcas. El año tercero del rey Asá de Judá era, por ejemplo, tanto el año segundo del israelita Nadab como también el año primero del usurpador Basá (1 Re 15,33). Por consiguiente, no debe computarse como dos años el año en que se produce el cambio de monarcas. Al final del periodo de la monarquía se cambió el sistema de datación para adoptar el mesopotámico de *postdatación.* El tiempo entre la ascensión de facto al trono y la fiesta

del Año Nuevo se contabilizaba sólo como «año de ascensión» o «año de entrada» (Jr 26,1: רֵאשִׁית מַלְכוּת *[rēšīt mālkūt]*, principio o cabeza del reinado). El año de cambio de régimen se le computaba únicamente al monarca anterior. También bajo la influencia de Mesopotamia, se trasladó el inicio del año del otoño a la primavera (Jr 36,22). – La cronología de los libros de los Reyes puede apoyarse y someterse a comprobación a través de algunas dataciones seguras de la historia del Oriente antiguo. El año 853 a.C., Ajab de Israel participó en la batalla de Carcar contra el asirio Salmanasar III. Por consiguiente, su reinado (871-852 a.C. según A. Jepsen) no pudo acabar antes de dicha fecha. El año 841 a.C. recibió Salmanasar III el tributo de Jehú, de modo que este último tuvo que haber derrocado a la dinastía de los omridas antes de esta fecha (en el año 845 a.C.). Son asimismo dataciones seguras el tributo del rey Joás de Israel a Adad-Nirari III (802 a.C.) y la primera conquista de Jerusalén por los babilonios (597 a.C.).

La escuela deuteronomista sólo fechó en líneas muy generales la época anterior a la división del reino. Los 480 años transcurridos entre la salida de Egipto y la construcción del primer templo (1 Re 6,1) abarcan el tiempo de la marcha por el desierto, la época de los jueces y los reinados de Saúl, David y Salomón. Se sentía predilección por el dato global redondeado de 40 años (Dt 1,3; Jue 3,11; 5,31; 8,28; 2 Sam 5,4; 1 Re 11,42). – El interés por la cronología es patente en el libro de Ezequiel. Aquí se enumeran los años a partir de «la deportación del rey Jeconías» (Ez 1,2) o a partir de «el año de nuestro cautiverio» (Ez 40,1; cf. también 8,1; 20,1; 26,1 y otros). El propio Ezequiel fue deportado a Babilonia el año 597 a.C. Pocas veces se hace referencia a la fecha de la conquista de Jerusalén, en julio del año 587 a.C. (Ez 40,1), o al reinado de Ezequías (Ez 24,1). – El Escrito sacerdotal, que surgió aproximadamente por aquella misma época, esbozó una amplia cronología. La primera lista de las secuencias de las generaciones (Gn 5) abarca desde la creación hasta el diluvio. Una segunda lista salva el espacio temporal entre el diluvio y el nacimiento de Abrahán (Gn 11,10-32). Si se tienen en cuenta los restantes datos sobre la edad de los patriarcas (Gn 17,24.25; 21,5; 25,7; 35,28; 47, 9; 50,26), sobre el éxodo (Gn 15,13) y sobre la edad de Moisés (Dt 34,7), se descubre fácilmente la transición a la cronología deuteronomista de la conquista de la Tierra prometida y de la época de los jueces. No es posible armonizar los datos del texto masorético, del Samaritano y de los LXX. – Los dos libros de los Macabeos fechan los acontecimientos según la era seléucida, que se inicia el año 312 a.C. El mes *sabat* del año 177 en que fue asesinado Simón (1 Mac 16,14.16) cayó, por tanto, en enero-febrero de año 134 a.C.

◆ **Bibliografía:** E. Kusch, «Zur Chronologie der letzten judäischen Kö-

nige Josia bis Zedekia», ZAW 71 (1959), págs. 270-274; A. JEPSEN y R. HANHART, *Untersuchungen zu israelitisch-jüdischen Chronologie* (BZAW 88), B 1964; V. PAVLOSKY y E. VOGT, «Die Jahre der Könige von Judäa und Israel», BIB 45 (1964), págs. 321-347; E. R. THIELE, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings,* GR [2]1965; W. R. WIFALL, «The Chronology of the Divided Monarchy of Israel», ZAW 80 (1968), págs. 319-337; K. T. ANDERSEN, «Die Chronologie der Könige von Israel und Juda», STTH 23 (1969), págs. 69-114; P. GRELOT, «Quattre cents trente ans (Exode 12,34)», en G. BRAULIK (dir.), *Studien zum Pentateuch, FS W. Kornfeld,* V 1977, págs. 91-98; E. KUSCH, *Die chronologischen Daten des Ezechielsbuches* (OBO 62), Fri 1985; A. LEMAIRE, «Les formules de datation dans Ézéchiel à la lumière de donnés épigraphiqes récentes», en *Ezekiel, Colloquium Biblicum Lovaniennse XXXV,* Lv 1985, págs. 172-177; ÍDEM, «Vers l'histoire de la rédaction des livres des Rois», ZAW 98 (1986), págs. 221-236; H. HAYES y P. HOOKER, *A New Chronology for the Kings of Israel and Juda and its Implications for Biblical History and Literatura,* Atlanta (Georgia) 1988; J. HUGHES, *Secrets of the Times: Myth and History in Biblical Chronologie* (JSOT. S 66), Sheffield 1990; M. CH. TETLEY, *The Reconstructed Chronology of the Divided Kingdom,* Winona Lake 2005.

Georg Hentschel

2. CRONOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

Existen muchas lagunas en los datos cronológicos de los escritos neotestamentarios. A veces, además, son imprecisos y muy indirectos. No hay datos fiables independientes del Nuevo Testamento para la primitiva Iglesia. Los historiadores antiguos sólo proporcionan información sobre algunos escasos puntos concretos, y también aquí de una manera indirecta. La precaria situación de las fuentes no permite ir más allá de un simple intento de reconstrucción de una armazón cronológica básica.

a) Jesús. Según Mt 2,1, Jesús nació durante el reinado de Herodes el Grande (40-4 a.C.) (cf. Lc 1,5), según Lc 2,1 coincidiendo con el censo que Augusto (27 a.C.-14 d.C.) ordenó llevar a cabo en todo el Imperio, siendo gobernador de Siria Quirinio (6-7 d.C.). Apenas es posible conciliar estos datos. No puede fijarse ni astronómica ni cronológicamente la «estrella» de Belén (Mt 2,2.7.9s.). Según Lc 3,1, el inicio de la actividad pública de Jesús debe situarse en torno al 28 d.C. Su nacimiento habría acontecido, por tanto, según Lc 3,23, en los últimos años del reinado de Herodes.

La muerte de Jesús bajo Poncio Pilato (gobernador los años 26-36 d.C.) y Caifás (sumo sacerdote en torno al 18-37 d.C.) tuvo lugar, tanto según los sinópticos como Juan, un viernes (cf. Mc 15,42 par.; 16,1 par.; Jn 19,42; 20,1). Según

Mc 14,12.14.16 par., Jesús murió el día de la fiesta de Pascua, según Jn 19,14.42 en la parasceve, el día de la Preparación de la Pascua (cf. EvPe 2,5; bSanhedrin 43a). Los intentos de armonización con alusiones a un calendario esenio (Rucksthul) no son convincentes. Las observaciones basadas en la historia de la tradición (Mc 14,12-16 es relativamente reciente) y las consideraciones a partir de la historia general (¿crucifixión el día mismo de Pascua?) hablan a favor de la cronología joanea. La fecha más probable de la muerte de Jesús es el 14 de nisán (7 de abril) del año 30.

b) La primera comunidad y Pablo. Según Hch 12,2, el martirio y muerte de Santiago, hijo del Zebedeo, aconteció bajo Herodes Agripa I (muerto en el 44), hacia el 42/43. La lapidación del hermano del Señor, Santiago, bajo el sumo sacerdote Ananías (Ananos) II, de la que informa Josefo, ant. XX, 200, debió tener lugar hacia el 62 (cf. Eusebio, h. e. II, 23,4-18). Hch 18,12-17 proporciona un sólido y seguro punto de apoyo para la cronología absoluta. Según una inscripción descubierta en Delfos (Sylloge Inscript. Graece, ed. por W. Dittenberger. L [3]1960, 801D), Galión, ante cuyo tribunal fue llevado Pablo, fue procónsul de Acaya el 51/52. Por tanto, el apóstol estuvo los años 50-52 en Corinto, donde fundó una comunidad cristiana (opinión contraria en Lüdemann). Este dato concuerda bien con la noticia de Hch 18,2 según la cual Pablo se encontró en esta ciudad con el matrimonio Prisc[ill]a y ↗ Áquila, que tuvieron que abandonar Roma a causa del edicto de expulsión de los judíos de Claudio (probablemente hacia el 49). Combinando, a partir de esta base, las noticias de Hch con Gál 1,13-2,14, puede situarse la vocación de Pablo hacia el 33, el concilio de los apóstoles el 48/49 y el segundo y tercer viaje misionero en torno al 50-57. El encarcelamiento del apóstol en Jerusalén, que según Hch 24s. ocurrió antes del cambio de cargo de gobernador de Judea de Félix a Festo, se sitúa hacia el 57-58. El traslado a Roma ocurrió, por tanto, hacia el 60. Según 1 Clem 5s., Pablo sufrió el martirio en Roma, al igual que Pedro, durante la persecución de Nerón del año 64 (Tácito, ann. XV, 44).

◆ Bibliografía: J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Rb [4]1969; S. Dockx, *Chronologies néotestamentaires*. P-Gembloux 1976 (Lv [2]1984); H. Leroy, *Jesus* (EdF 95), Da [2]1989; G. Lüdemann, *Paulus, der Heiden-Apostel*, vol. 1 (FRLANT 123), Go 1980; E. Ruckstuhl, «Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu», SNTU. Ser. A 10 (1985), págs. 27-67; 11 (1986), págs. 97-130; N. Hyldahl, *Die paulinische Chronologie*, Le 1986; Th. Söding, «Zur Chronologie der paulinischen Briefe», BN 56 (1991), págs. 31-59; Ph. Rollan, «Discussion sur la chronologie paulinienne», NRTh 114 (1992), págs. 870-889.

Thomas Söding

CRUCIFIXIÓN

La crucifixión, calificada por Cicerón como «el más cruel y más espantoso modo de morir» (*In Verrem* II, 5, 64, 165; cf. Josefo, bell. Iud. VII, 6,4), tiene un origen y una antigüedad desconocidos. Hay algunos vestigios entre los medos y los persas. Llegó hasta los romanos en el curso de las guerras púnicas (desde el 264 a.C.). Se introdujo en Palestina en fechas relativamente tempranas (desde el s. I a.C.), aunque en el Antiguo Testamento se habla ya de ajusticiados «colgados en un madero» (Gn 40,19; Dt 21,22 y otros). El derecho romano castigaba con la muerte en cruz los delitos de robo a mano armada, asesinato, alta traición, injurias de lesa majestad y rebelión.

De ordinario los condenados, tras ser azotados, llevaban por sí mismos el travesaño horizontal *(patibulum)* hasta el lugar de la ejecución, donde eran atados o clavados a un palo vertical, en general pequeño, que acto seguido era izado. Para aliviar el tormento, se les suministraba una bebida embriagante. Para retrasar el momento de la muerte se colocaba en el centro del palo vertical una especie de asiento *(sedile)*. La muerte se producía a causa de una cruel asfixia. Como norma, se dejaba el cadáver en la cruz para pasto de los animales salvajes o hasta su descomposición, aunque había excepciones.

Ésta fue, en líneas generales, la secuencia de la crucifixión de Jesús, aunque existen dudas sobre algunos detalles. Debido a la ↗ flagelación a que Jesús había sido sometido inmediatamente antes, ya en el pretorio mismo (Mc 15,15 par.; Jn 19,1), estaba demasiado débil para transportar por sí solo el travesaño hasta el ↗ Gólgota (Mc 15,22 par.). Según Mc 15,23 rechazó la bebida habitual que le ofrecieron. Fue clavado desnudo (Mc 15,24 par.; Jn 19,23s.), probablemente de pies y manos (Jn 20,25; Lc 24,39; Hch 2,23) a una cruz en forma de T, que apenas sería algo más alta que la de los dos malhechores que le flanqueaban (Mc 15,27 par.) Una tablilla, que no es posible localizar, anunciaba (probablemente en arameo y griego) el nombre y la culpa (Mc 15,26 par.; Jn 19,19). Fueron testigos de aquel cruel acontecimiento algunas mujeres galileas (Mc 15,40 par.; Jn 19,25ss.). El descendimiento del cuerpo, tras haber obtenido el permiso de ↗ Pilato, corrió a cargo de ↗ José de Arimatea, antes del inicio del sábado (Mc 15,43;Jn 19,38).

◆ Bibliografía: J. Blinzler, *Der Prozess Jesu,* Rb ⁴1969, págs. 357-384 (trad. cast.: *El proceso de Jesús,* Ma 1968); L. Díez Merino, «El suplicio de la cruz en la literatura judía intertestamental», LAGreg 24 (1976), págs. 31-120; M. Hengel, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix,* P 1981, págs. 13-113 (bibliografía); W. Bösen, *Die letzte Tage des Jesus von Nazaret,* Fr ³1995 (bibliografía).

Willibald Bösen

Cruz

1. En la historia de las religiones. 2. En la teología bíblica.

1. En la historia de las religiones

En su forma simple de dos líneas que se cruzan perpendicular o diagonalmente puede rastrearse la presencia de la cruz ya en el Neolítico reciente. Las interpretaciones son hipotéticas, pero no parece erróneo entenderla como señalización o como ornamentación y también como símbolo cósmico y religioso. Sus formas concretas son muy diversas (en diagonal, en forma de T(au), la cruz griega [es decir, con los lados de la misma longitud], la cruz latina [con el tramo vertical más largo que el horizontal], radiada, esvástica, con asas, y otras muchas variantes).

La orientación hacia los cuatro puntos cardinales (cruz griega y cruz radiada) simboliza el universo (cielo y tierra) en las culturas mesopotámicas, las de América del Norte y Mesoamérica y en la Roma antigua («la tierra dividida en cuatro partes»). La conocían como símbolo del sol los asirios, los galos y los germanos septentrionales. Platón interpretó el cosmos como «alma del universo» con la letra X. En la India, la cruz radiada simboliza el curso circular de toda vida *(samsara).* La esvástica (cruz radiada con el círculo roto) significa en el budismo la fractura del *samsara,* es decir, de la vida auténtica. Pueden rastrearse ya en las culturas del Bronce interpretaciones que la entendían como señal de bendición y de protección. La cruz con asas está inequívocamente testificada en Egipto como símbolo de la vida. – Esta significación como símbolo humano básico hace posible y comprensible, en la óptica de la ciencia de la religión, que en el ámbito del Imperio romano de Oriente (desde Constantino el Grande y la emperatriz Helena) y en los Padres de la Iglesia griegos se llevara a cabo una reinterpretación de la cruz desde su primer sentido como instrumento de castigo y ejecución a signo salvífico universal (no sólo soteriológico) y que se impusiera rápidamente en las formas de la inculturación: primero en el círculo de la cultura helenista, luego en las misiones (germanas y mesoamericanas) y también, al parecer, en Asia central y oriental.

◆ Bibliografía: HWDA 5, págs. 478-484; RGG[3] 4, págs. 45s.; EKL[3] 2, págs. 1462-1468. • F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion,* S [2]1979, págs. 104ss.; H.-J. Klimheit, «Das Kreuz-Symbol», en G. Stephenson (dir.), *Leben und Tod in den Religionen,* Da 1980, págs. 61-80; M. Lurker, *Die Botschaft der Symbole,* M 1990, págs. 279-289.

Franz Wolfinger

2. En la teología bíblica

La cruz es un instrumento para la ejecución del castigo, en sus orígenes un madero (σταυρός: latín *crux,* palo de tormento), que entre los romanos era de ordinario un travesaño.

«Crucificar» (σταυροῦν) indica el correspondiente modo de ejecución. *a)* En este sentido emplean los *evangelios sinópticos* (y los *Hechos*) los conceptos, primero como indicación del género concreto de la muerte sufrida por Jesús (en Mc 15 par.). A la luz del kerigma de la resurrección, el discurso sobre el «Crucificado» (participio perfecto) adquiere una permanente significación cristológica (Mc 16,6 par. Mt 28,5). Empalmando con esta idea, acentúa Lc la necesidad historicosalvífica de la muerte en cruz de Jesús (Lc 24,7.20[26]) y la justificación del Crucificado en virtud de la resurrección (Hch 4,10; 2,36; cf. 5,30; 10,39 [«colgar del madero»]; 13,29). La sentencia acerca de «llevar la cruz», que fue en sus orígenes una metáfora para la disposición al martirio, se convierte, en el contexto de los evangelios, en imagen de la radicalidad del seguimiento de Jesús exigido a todos (Lc 14,27 Q), que implica fundamentalmente arriesgar incluso la propia vida (Mt 10,28s.) [redacción Q]; Mc 8,34s. par. Mt 16,24s.) y, en concreto, la acreditación «diaria» (Lc 9,23s.).

b) El *evangelio de Juan* emplea el concepto de cruz (crucificar) exclusivamente para el género específico de la muerte de Jesús (Jn 19). En lo que concierne al contenido, la muerte en cruz se inserta, a través del concepto de la «exaltación», en un contexto de clara orientación cristológica, en el que aparecen entrelazadas la crucifixión y la *sessio ad dexteram Patris* (3,14; 8,28; 12,32ss.). La exaltación en la cruz pone en claro que el retorno del enviado del Padre es la glorificación del Hijo del hombre (hecho carne), de modo que en la cruz alcanza su consumación la gloria ya perceptible en la vida terrena (1,14; 12,23.28; 13,31). En este sentido, puede hablarse de una *theologia crucis* joanea (Kohler, Knöppler).

c) Ha sido *Pablo* quien con mayor rigor ha reflexionado sobre el hecho de la muerte *en cruz* de Jesús como *theologia crucis* en el sentido de un concepto soteriológico. La paradoja de un Cristo crucificado (Hengel), que es necedad para los paganos (la idea del castigo en la cruz les resultaba repugnante a los ciudadanos romanos, cf. Cicerón, *Pro Rabirio* 16) y «escándalo» para los judíos (el judaísmo de aquella época desconocía la idea de un ↗ Mesías crucificado: una cierta explicación de la tradición establecía una relación entre Dt 21,23 y la crucifixión: TRE 64, págs. 7-13), se convierte en Pablo justamente en la demostración de que él no anuncia la sabiduría humana, sino la sabiduría de Dios, quien, a través de la necedad de la cruz, quiere salvar a los creyentes (1 Cor 1,17-25; cf. 2 Cor 13,4). El Crucificado se muestra como el misterio de la sabiduría divina, oculta al mundo, que ahora se ha revelado por medio del Espíritu (1 Cor 2,6-10). La «palabra de la cruz» (1 Cor 1,18) o respectivamente «del Crucificado» (1 Cor 2,2; cf. Gál 3,1), se convierte en la esencia del mensaje salvífico cristiano (Flp 2,8). Esta paradoja gnoseológica adquiere en Gál profundidad

de contenido. Exigir la circuncisión (a los paganos) sería eliminar el «escándalo» de la cruz (salvadora) (5,11; cf. 6,12; Flp 3,18). Gál 3,13 establece una referencia expresa con Dt 21,23 («un hombre colgado... es una maldición») e interpreta consecuentemente la muerte vicaria de Jesús «por nosotros» de la fórmula de la muerte de Jesús (influida por Is 53) como «muerte de maldición» («hecho maldición por nosotros»; cf. como transición en 1 Cor 1,13: «crucificado por vosotros»). El paralelo en 2 Cor 5,21 («Dios lo hizo pecado por nosotros») permite descubrir que la extremosidad que hace de Cristo «maldición» y «pecado» está pensada en analogía con el sacrificio por el pecado (Lv 4,5.16), en el que en la muerte del animal sacrificado se realiza simbólicamente la muerte del pecador. En Cristo crucificado, «hecho maldición por nosotros» (Gál 3,13) puede el *homo peccator* reencontrarse consigo mismo para conseguir en él una identidad nueva (la de *alter Christus*, 3,28). El creyente, por consiguiente, ha crucificado su carne (de una vez por todas: aoristo 5,24), de modo que es (permanentemente) un crucificado con Cristo (Gál 2,19, perfecto; cf. 6,14), en el que él mismo vive (2,20). En Rom 6,6 se aplica esta idea al bautismo, en el que «nuestro hombre viejo fue crucificado» (aoristo).

d) La *theologia crucis* paulina avanza un paso más cuando en Col se establece una vinculación estricta entre la idea de la reconciliación universal y la cruz (1,20; cf. 2,14s.), o en Ef, donde la cruz aparece como la posibilitación de una única Iglesia (de judíos y gentiles) (2,16). Se halla cerca de la tradición paulina 1 Pe 2,24, donde el texto de Is 53,4.12 («él llevó el pecado de muchos») se concreta en la cruz («él mismo llevó nuestros pecados en su cuerpo y los subió al madero»). En Heb 6,6; 12,2 aparece la cruz como expresión de burla y de ignominia.

◆ **Bibliografía:** L. Morris, *The Cross in the NT,* GR 1965; E. Dinkler, *Signum Crucis,* Tu 1967; G. Delling, *Der K.-Tod Jesu in der urchr. Verkündigung,* Go 1972; M. Hengel, *Mors turpissima crucis: Rechtfertigung. FS E Käsemann,* Tu-Go 1976, págs. 125-184; H. Weder, *Das Kreuz Jesu bei Paulus,* Go 1981; C. Andresen y G. Klein, (dirs.), *Theologia crucis-Signum crucis. FS E. Dinkler,* Tu 1979; H. Kohler, *Kreuz und Menschwerdung im Johannes-Evangelium,* Z 1987; H. Merklein, *Studien zu Jesus und Paulus,* Tu 1987, págs. 1-106; TRE 19, págs. 713-725 (W. H. Kuhn); R. Hoppe, *Der Triumph des Kreuzes,* St 1994; T. Knöppler, *Die theologia crucis des Johannes-Evangelium,* Nk 1994.

Helmut Merklein

Cuerpo/corporeidad

1. Antiguo Testamento y judaísmo temprano. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento y judaísmo temprano

Mientras que el griego disponía, desde fechas tempranas, con el tér-

mino «cuerpo» (σῶμα), de un concepto antropológico que abarcaba los aspectos corpóreos del hombre, distinguiéndolos de su «yo», en el ámbito bíblico sólo en la época helenista aparecen los primeros indicios de esa formación conceptual. Hasta entonces, y también muy entrado el Nuevo Testamento, se tenía una visión unitaria del hombre como ser viviente (Gn 2,7). Su esencia, su continuidad, su identidad, su actividad y su individualidad se experimentaban y se expresaban desde los aspectos de su existencia corpórea (por poner algunos ejemplos: ↗ carne: Sal 119s.; ↗ corazón: 1 Sam 16,7; ↗ alma: Qo 6,9; «interior»: Jr 4,14). La muerte es la frontera definitiva y el fin de esta existencia corpórea (Is 38,18s.; Qo 12,7).

Hasta la apocalíptica no se conoce una existencia ulterior del individuo como «alma» o como «espíritu», independiente del cuerpo y del cadáver, en la que alcanza su culminación la acción divina que concede premios y castigos que habían quedado pendientes en la vida terrena (Henet 102,4-104,13; 108; Jub 32,31). Con la esperanza de la resurrección expresada en Is 26,19; Dn 12,2, se impone también para la existencia más allá de la muerte el rasgo unitario de la antropología bíblica (estado intermedio incorpóreo: Henet 22; 4 Esd 7,32; cf. Ap 6,9; 20,4; Heb 12,23). Tiene más fuerte acento helenista la contraposición entre «cuerpo perecedero» y alma espiritual (preexistente) de Sab 8,19s.; 9,15; cf. 4 Esd 7,88.

2. Nuevo Testamento

La tradición jesuana y los evangelios sinópticos presuponen la concepción unitaria del hombre y de su corporeidad (Mt 6,22.25ss. par. Lc 11,34s.; 12,22s.; Mc 14,34). Sólo se establecen diferencias en lo concerniente al destino del cuerpo y del alma inmortal en las situaciones de persecución (Mt 10,28). En los enunciados acerca de la resurrección coexisten, al igual que en el judaísmo temprano, los rasgos firmemente «realistas», «corpóreos» (Mc 9,43-48; Mt 5,29s.; 18,18s.; Mt 8,11 par. Lc 13,29) con otros que acentúan los aspectos trascendentes (Mc 12,25 par.; pero cf. también los «cuerpos» de los ángeles de Ez 1,11.23; Dn 10,6).

Pablo utiliza con más determinación las posibilidades ofrecidas por la concepción griega del cuerpo (síntesis de todos los aspectos corpóreos del hombre en un concepto; contraposición de cuerpo y «alma», valoración más bien negativa del cuerpo). En una visión unitaria, el cuerpo es la dimensión del hombre determinante para la acción y el castigo (Rom 12,1; 2 Cor 5,10). Las diferenciaciones entre cuerpo y ↗ espíritu (1 Cor 5,3; 7,34), espíritu, alma, cuerpo (1 Tes 5,23), evocan aspectos concretos del hombre, pero sin establecer contraposiciones valorativas entre ellos. En otros contextos puede advertirse una di-

ferencia –valorada de diversas maneras– entre cuerpo y persona: en vertiente *antropológica soteriológica:* el «hombre interior» asiente a la ley, pero en los miembros de su cuerpo –y ésta es de hecho la dimensión determinante– habita el pecado (Rom 7,22ss.); al liberarse del «cuerpo de muerte» (Rom 7,24), es decir, al recibir el bautismo, queda aniquilado el «cuerpo del pecado» (Rom 6,6); sigue existiendo la amenaza del cuerpo a través del pecado (Rom 6,12), pero sus miembros deben ponerse al servicio de la justicia (Rom 6,13; 8,13; 1 Cor 9,27; Gál 5,24); en casos extremos: el infractor es entregado a Satanás, de modo que su «carne» (su cuerpo) queda aniquilada, pero se salva su «espíritu» (1 Cor 5,5). El cuerpo es mortal por causa del pecado, pero el espíritu «vive» por causa de la justicia (Rom 8,10); los cristianos aguardan expectantes la instauración de la filiación, la «redención de nuestro cuerpo», sometido ahora no sólo al pecado sino también a la muerte y a la corrupción (Rom 8,21ss.). – En la *óptica de la confesión:* el «hombre exterior» es desgarrado por los padecimientos y las persecuciones, pero el «interior» se renueva día a día hacia la plenitud de la gloria del fin de los tiempos (2 Cor 4,16ss.). – En *visión escatológica:* con la mirada puesta en la totalidad corpórea, la resurrección significa transformación del cuerpo psíquico (anímico) procedente de Adán, con su corrupción, en un cuerpo pneumático («determinado por el espíritu») acorde con la corporeidad de Cristo resucitado, es decir, en un «cuerpo en gloria» (1 Cor 15,42-53; Flp 3,20s.). – En *perspectiva cristológico-eclesiológica:* mediante el bautismo, los cuerpos de los creyentes se convierten en «templo del Espíritu Santo» (1 Cor 6,19, cf. 3,17; 2 Cor 6,16), en propiedad del Señor, en «sus miembros»; con ellos deben testificar, mediante un género de vida según los mandamientos, su dominio y deben glorificar a Dios en el culto (Rom 12,1; 1 Cor 6,13.15.19s.; 12,27; cf. Flp 1,20). – En *perspectiva sacramental:* en contextos eucarísticos (1 Cor 10,16s.; 11,26s.) cuerpo significa «yo», «persona». El pan representa el cuerpo de Jesús en el sentido de una presencia personal del donante en su don; participación en el cuerpo sacramental significa integración en el cuerpo eclesiológico (1 Cor 10,17, cf. 12,13).

◆ **Bibliografía:** ThWNT 7, págs. 1024-1091; BL págs. 607ss.; EWNT 3, págs. 770-779; TRE 20, págs. 638-643. ◆ G. Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament,* Neuchâtel 1953; E. Brandenburger, *Fleisch und Geist* (WMANT 29), Nk 1968; H. W. Wolff, *Anthropologie des AT,* M 1973, págs. 21-115; R. H. Gundry, *Soma in Biblical Theology,* C 1976; Th. K. Heckel, *Der innere Mensch* (WUNT 2/53), Tu 1993; K. O. Sandnes, *Belly and Body in the Pauline Epistles,* Cambridge-NY 2002.

Gerhard Dautzenberg

Cuerpo de Cristo

1. En Pablo. 2. Las cartas deuteropaulinas.

1. En Pablo

«Cuerpo de Cristo» (1 Cor 12,27 σῶμα Χριστοῦ) o respectivamente «cuerpo en Cristo» (Rom 12,5 σῶμα ἐν Χριστῷ) es una metáfora eclesiológica acuñada por Pablo que describe la esencia de la ↗ Iglesia desde el punto de vista de la relación entre su designación a través de la soberanía del Crucificado resucitado (1 Cor 12,12s.) y su realización vital concreta como comunidad carismática (1 Cor 12,14-26; Rom 12,3s.). El término eclesiológico tiene su base en la utilización cristológica de σῶμα (1 Cor 10,16s.), que hunde sus raíces en la tradición de la ↗ Cena del Señor. El «cuerpo» de Cristo es, en la sentencia explicativa sobre el pan (Mc 14,23; Mt 26,26; Lc 22,19; 1 Cor 11,24), el mismo Jesús, que, en la entrega de su vida a Dios y a los «muchos» (Mc 14,24) transmite escatológicamente la bendición del reino de Dios (Mc 14,25; Lc 22,16.18). La dimensión eclesiológica de esta eficacia salvífica, que en la *parádosis* de la Cena del Señor está unida al motivo de la alianza (Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20; 1 Cor 11,25), es desarrollada en la sentencia catequética de 1 Cor 10,16s. con la ayuda del símbolo del cuerpo. Dado que los que celebran la ↗ eucaristía reciben participación en la ↗ sangre y el cuerpo de Cristo (10,16), es decir, experimentan la comunión salvífica del Hijo de Dios muerto por ellos, todos ellos, aunque son muchos, quedan convertidos en «un cuerpo» (10,16), es decir, unidos y ensamblados en una *communio* que surge de la preexistencia pneumáticamente presente y el teocentrismo de Jesús. En 1 Cor 12,12-27 y Rom 12,4s. Pablo prolonga esta línea. La Iglesia es «cuerpo de Cristo» en cuanto comunidad de fe que ha sido edificada en virtud de la realeza salvífica del Crucificado exaltado, de modo que los fieles participan de ella mediante el bautismo y la eucaristía (1 Cor 12,13). El apóstol piensa primariamente en la comunidad local, pero ve en ésta la manifestación de la *única* Iglesia y emplea, por consiguiente, una fórmula generalizadora, aunque no tiene a la vista las relaciones entre las diversas comunidades sino dentro de una Iglesia determinada. En 1 Cor 12 Pablo apunta a una praxis eclesial modificada en la comunidad corintia. Fundamenta la necesidad de que, por un lado, siga adelante la pluralidad de los dones de la gracia (12,4-11) (↗ carisma) generada por el Espíritu (12,14-18) y, por otro lado, de que los muchos y diversos carismáticos cooperen en mutua participación y reconocimiento mutuo (12,19-26), en el objetivo exclusivo para el que les han sido concedidos estos dones, a saber, servir de provecho a otros (12,7) o, lo que es lo mismo, ponerse al servicio de la edificación de la Iglesia (cap. 14). Ambas veces se dirige Pablo contra la presunción de los «distinguidos» (12,14)

de ser, en virtud de sus dones sobresalientes del Espíritu (cf. 13,1ss.), los únicos auténticos portadores de la vida de la comunidad (13,1ss.), y también contra los sentimientos de inferioridad de los «poco distinguidos» (12,23) de no pertenecer a la Iglesia en sentido pleno. La elección del símbolo-σῶμα puede derivarse bien directamente del Antiguo Testamento o también de la gnosis y alcanza singular importancia en el trasfondo de la politología helenista. En el horizonte del pensamiento mítico se concibe al Estado como un organismo que sólo puede mantenerse vivo y activo si todos y cada uno de sus miembros desempeñan, como parte de un gran todo, las tareas correspondientes (p. ej., Platón, *Protágoras,* 322d).

2. Las cartas deuteropaulinas

En Col y Ef hay un desplazamiento de la concepción paulina. Aquí es determinante la recepción de la mitología cosmológica (Aristóteles, *Metafísica,* 1000 ab; Diógenes Laercio, *De clarorum philosophorum vitis,* 8, 25-33) en el himno a Cristo de Col 1,15-20. Ahora se presenta al Preexistente y Exaltado como «cabeza» que estabiliza de tal modo al «cuerpo»-mundo, amenazado de desintegración por los poderes elementales divergentes, que se convierte en el ámbito vital humano a salvo de peligros (1,17s.). El autor del himno refiere ciertamente el σῶμα a la Iglesia (cf. 3,15) en el sentido de Iglesia total: bajo su «cabeza», Cristo, es ella el lugar al que será traída escatológicamente la paz cósmica (1,18s.), experimentada ya desde ahora por anticipado. Y a la inversa, el «cuerpo» de la Iglesia experimenta, por medio de la «cabeza» Cristo, un «crecimiento» (2,18s.), es decir, un fortalecimiento, encauzado por Dios, de la fe y del amor de sus miembros.

Ef avanza un paso más. Cristo es «cabeza» de su Iglesia (1,22s.) en cuanto que es su «Salvador» (5,23), instituido por Dios, y la llena de tal modo de vida pneumática (4,7ss.; 5,29s.) que se la hace partícipe, ya ahora, de la «plenitud» total de aquel que «lo llena todo en todo» (1,23; cf. 3,19). Se subraya una vez más el motivo del crecimiento espiritual (4,12) en «verdad» y en «amor» (4,15s.), cuya promoción se describe ahora como la tarea principal de los titulares de los ministerios eclesiásticos (4,7-17). Aquí el acento no recae sobre la pluralidad de los miembros (carismáticos) sino sobre la unidad que se fundamenta en la superación escatológica de las barreras entre judíos y gentiles (2,11-22) y alcanza su madurez en la fe y el bautismo comunes (4,4s.).

◆ Bibliografía: H. Merklein, «Entstehung und Gestalt des pln. Leib-Christi Gedankens» (1985) en ídem, *Studien zu Jesus und Paulus* (WNUNT 43), Tu 1987, págs. 319-344; J. Roloff, *Die Kirche im NT* (NTD.E 10), Go 1993; Th. Söding «'Ihr aber seid der Leib Christi' (1 Kor 12,27), en ídem, *Das Wort von Kreuz. Studien zur pln. Theologie* (WUNT 93), Tu 1997, págs. 272-299.

Thomas Söding

Culpa

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

No aparece testificada en el Antiguo Testamento una diferenciación terminológica entre culpa y ↗ pecado. La amplia variedad de expresiones de que dispone el hebreo para señalar la idea del «pecado» (חטא *[ḥṭ']*, פשע *[pš']*, עון *['wn]*, רשע *[rš']*, y otras) refleja la amplitud de sus experiencias, junto con sus consecuencias, a la vez que la visión global y los diferentes acentos concretos, pero sin que el aspecto de culpa llegue a encontrar una expresión propia y específica en el sentido de responsabilidad personal y de culpabilidad objetiva. Se acerca a veces a esta idea el término אשם *['šm]*, «culpa-deber» (THAT 1, págs. 251ss.). Se discute si el sustantivo *'wn* señala el quebrantamiento voluntario y deliberado contra lo que es justo (Preuss 188; otra opinión en Knierim: THAT págs. 2245s.). Se distingue entre el pecado «por inadvertencia» para el que hay expiación (Lv 4,2.22.27 y otros) y el pecado «con mano alzada», para el que no la hay (Nm 15,30). Adquiere importancia la idea de culpa allí donde la responsabilidad ya no se traslada a toda la familia o el clan (Eichrodt, págs. 288s.). Acontece así sobre todo en los contextos de acusación profética y de confesión de culpa, tanto del individuo (Gn 4,13; 2 Sam 12,13 y otros) como de todo el pueblo (Nm 14,40; Jue 10,10.15; Dn 9,5ss.; Neh 1,6 y otros), en los que se manifiesta la atribución o respectivamente la aceptación de la culpa con todas sus consecuencias. También la insistencia en la penitencia y en la conversión interior (Os 14,2s.; Jr 31,18s. y otros) pone en claro el aspecto de la culpa y de la responsabilidad del hombre ante Dios. Porque de esto se trata, en definitiva, cuando se causa un mal o se comete una injusticia contra el prójimo.

2. Nuevo Testamento

El grupo semántico aquí preferido bajo la influencia de los LXX, ἁμαρτία, ἁμαρτάνειν etcétera, alude más bien al hecho o a la realidad objetiva del pecado en el sentido de rebelión contra Dios o de falta contra la voluntad divina (Rom 5,12a.13a y otros), aunque en determinados contextos puede expresar también el ser o el hacerse culpable el hombre (Lc 15,18; Rom 3,9 y otros). El término figurativo ὀφειλήματα (deudas) de la quinta petición del padrenuestro (Mt 6,12) no niega su origen en el mundo de las finanzas, pero el término hebreo aquí subyacente חוֹבָא *[ḥōbā']*, culpa, ofensa) es de uso corriente para expresar la idea de la culpabilidad frente a Dios o frente a los hombres (en su redacción del *Padrenuestro*, Lc 11,43 lo ha sustituido por ἁμαρτία, pecado). Ese mismo campo semántico aparece en la parábola del siervo endeudado (Mt 18,23-34), donde el carácter desorbitado (el siervo debe al rey la enorme suma de 10.000 talentos)

expresa el hecho de que las «antítesis» del sermón del monte (Mt 5,21ss.) rechazan una intelección del pecado en términos jurídicos cuantitativos, para remitirse a la ilimitada reclamación de Dios sobre el hombre. También en el Nuevo Testamento se tiene en cuenta el aspecto de culpa en los contextos de la confesión de los pecados (Lc 15,18; Hch 9,18; Sant 5,16) y de acusación profética (Rom 1,18-3,20). Según Pablo, el carácter de fatalidad del pecado como poder esclavizador de todos, judíos y gentiles, no excluye la responsabilidad del hombre que da su asentimiento al mal.

◆ Bibliografía: EWNT 2, págs. 1344ss. (M. Wolter); THWNT 1, págs. 280ss. (G. Quell); págs. 295-299 (W. Stählin); HWPh 8, págs. 1442-1456 (R. Glei, M. Ritter, M. Laarman). • W. Eichrodt, *Theologie des AT,* Tl 2/3, St-Go, [5]1964, págs. 287-294; R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im AT,* Go [2]1967; P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad,* Ma 1982; H. D. Preuss, *Theologie des AT,* vol. 2, St 1992, págs. 182-190 (con bibliografía); J. Gnilka, *Theologie des NT,* Fr 1994.

Michael Theobald

Culto

1. Antiguo Testamento. 2. Judaísmo temprano. 3. Nuevo Testamento.

El concepto de culto abarca el ámbito total de las relaciones del hombre y de su comunión religiosa con determinados poderes, divinidades o un Dios. Derivado del latín *colere* («cultivar»), el término señala, al igual que el griego δουλεύειν, la conducta de servicio y de espera del hombre frente a estos poderes.

Horst Bürkle

1. Antiguo Testamento

a) Acciones cúlticas. El culto israelita se compone de palabras (↗ oraciones, cantos, ↗ bendiciones y maldiciones, ↗ juramentos y ↗ votos) y de acciones, como sacrificios cruentos e incruentos, libaciones, consagraciones de personas y cosas, ofrendas o entregas de las primicias de hombres, animales y productos del campo, diezmos y tributos, ↗ procesiones, ↗ peregrinaciones, ↗ purificaciones, aspersiones y unciones de personas y cosas, vaticinios (adivinación), ↗ banquetes, ↗ circuncisión. Son elementos del culto determinados animales domésticos (que eran los únicos ofrecidos en sacrificio), alimentos vegetales a base de cereales, aceite, vino y agua, la sangre (para las consagraciones, las purificaciones y la reconciliación), ramas de plantas (↗ hisopo y otras), materiales de alto valor (metales, maderas, textiles, piedras preciosas) como dones consagrados; piedras sin labrar, tierras. Las acciones del culto son rituales, es decir, firmemente establecidas y dotadas de especial significación. La ↗ música y la ↗ danza pueden acompañar al culto. El culto engloba a toda la comunidad (familia, tribu, Estado), pero sobre todo a las personas dirigentes:

los jefes de casas paternas, el rey y los sacerdotes. El sacerdocio está reservado, mediante sucesión hereditaria por vía masculina, a unas determinadas familias (↗ levitas, ↗ sadoquitas) y se transmite por medio de la consagración. Después del exilio existió un clero jerárquicamente articulado (sumo sacerdote, sacerdotes, levitas), con personal cultual subordinado (cantores, porteros, esclavos del templo).

b) Lugares. El culto se realizaba en parte en el seno de la familia, por ejemplo la *passah,* o la circuncisión, y en parte en lugares sacros. Estos lugares se ubicaban en sitios elevados (los «altos»), junto a las ↗ fuentes, grandes ↗ árboles o bosquecillos sagrados. Equipamiento: patio con árboles, altar del sacrificio con escalones, altar del incienso, piedras erigidas (↗ masebas; Gn 28,18), columnas (1 Re 7,21), postes *(↗ aserás)* (2 Re 8,14), estanques o albercas, ↗ candelabros, mesa con pan (Éx 25-31), ornamentos sacerdotales. En Judá tuvo importancia el ↗ arca de la alianza (arca de madera vacía), con dos estatuas de oro en forma de ↗ querubines (seres de naturaleza mixta). La *naos* era un edificio con tres cámaras (patio, sala y un pequeño *adyton* elevado). Sorprende la ausencia de imágenes de Yahveh en el culto de Israel. Se dan varias explicaciones. Es posible que en el culto privado existieran representaciones emblemáticas (no figurativas) de Yahveh.

c) Tiempo y ocasiones del culto. El culto se celebraba tanto de forma regular en tiempos establecidos como también en ocasiones especiales. Los cultos regulares estaban vinculados al ↗ calendario (ritos diarios, semanales, mensuales, anuales). En Israel destacaban el ↗ sábado semanal, el ↗ año sabático (periodos de siete años) y el ↗ año jubilar (49 o 50 años). Fiestas principales: *passah y massot* (Pascua) (14-15 de nisán), *sukkot* (fiesta de las Tiendas, en septiembre), ↗ Año Nuevo (en septiembre), *yom kippurim* (Día de la Expiación/reconciliación) y la fiesta de la dedicación del templo *(↗ Janukká).* Todas estas fiestas tuvieron diferentes orígenes y distinta antigüedad. Las ocasiones extraordinarias eran las catástrofes, las guerras (culto penitencial), las reformas (p. ej., Neh 8s.). En situaciones bélicas surgían formas especiales de culto (p. ej., 1 Sam 21,5ss.).

d) Destinatarios. En el culto oficial se veneraba única y exclusivamente a Yahveh. Estaban excluidos los cultos a los muertos o a seres celestes. En la religión privada se registraron cultos preexílicos a otras divinidades.

e) Historia. Las formas del culto israelita estaban estrechamente emparentadas con las de su entorno (especialmente perceptible en la disposición del templo y de los sacrificios), que eran con frecuencia más antiguas que las israelitas. Tuvo una importancia determinante la centralización del culto bajo el rey ↗ Josías de Judá (último tercio del s. VII a.C.), en virtud de la cual quedaron suprimidos todos los lugares cúlticos salvo el templo de

Jerusalén (2 Re 23) y fueron destruidos algunos símbolos cúlticos de gran antigüedad (las ↗ aserás y las ↗ masebas [Dt 12]). Se discuten las motivaciones de esta reforma. En todo caso, desempeñaron en ella un importante papel los círculos en torno al ↗ Deuteronomio. El origen y el destino posterior de algunas instituciones cúlticas, por ejemplo el arca de la alianza, se hunden en la oscuridad. Cada uno de los elementos del culto tenía su propia historia. El culto postexílico ponía el acento en la ↗ expiación.

f) Crítica profética al culto. Am 5,21ss.; Is 1,11ss.; Jr 6,20 y otros profetas rechazaron el culto de Israel y de Judá; en su lugar, lo que Yahveh pide es justicia. Pero esto no significa un desplazamiento del culto por el *ethos* (en contra de lo que suponía la investigación del s. XIX), sino que sencillamente se mencionan las condiciones sin las cuales el culto es una farsa.

g) Teología. El culto tiene origen divino. Ha sido Yahveh quien lo ha fundado. Es, por consiguiente, imagen de la gracia, apertura dada por Dios mismo a la comunión con sus adoradores, representación simbólica de esta misma comunión graciosamente otorgada. Y, por eso, trae bendición, ↗ vida, ↗ liberación,↗ perdón (de los pecados), es decir bienes que sólo Dios puede dar.

◆ Bibliografía: S. MOWINCKEL, *Religion und Kultus,* Go 1953; R. DE VAUX, *Das AT und seine Lebensordnungen,* vol. 2, Fr 1962, págs. 85-380; C. WESTERMANN, *Theologie des AT* 1978, págs. 164-180; M. HARAN, *Temples and temple services in Ancient Israel,* O 1978, págs. 132-148; R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in atl. Zeit,* Go 1992.

Adrian Schenker

2. JUDAÍSMO TEMPRANO

Tras el regreso del exilio babilónico, se reconstruyó el ↗ templo de Jerusalén, convertido en adelante en el único lugar de Judea en el que se podían ofrecer ↗ sacrificios. Se toleraban otros lugares cúlticos, pero no podían llevarse a cabo en ellos sacrificios de animales. Existieron además, durante algún tiempo, dos templos en Egipto con sacerdocio y servicio cultual: en ↗ Elefantina (h. 547-407 a.C.) y en Leontópolis (templo de Onías, 160 a.C.-73 [75] d.C.). El restablecimiento y organización del culto en el templo bajo el dominio persa se apoyó básicamente en ↗ Nehemías. La creciente helenización bajo ↗ Antíoco IV Epífanes (169 a.C.) provocó una interrupción de tres años en el servicio del templo. El santuario fue dedicado a Zeus. En la subsiguiente rebelión macabea, Judas Macabeo conquistó el monte del templo y restableció el culto. Los ↗ macabeos (↗ asmoneos) vincularon el ministerio del sumo sacerdote con la realeza. Bajo Juan Hircano (135-104 a.C.) se registraron algunas modificaciones cúlticas de menor importancia. La dominación romana llevó a ↗ Herodes el Grande

al poder (37 a.C-4 d.C.); durante su mandato renovó el santuario y se reservó el nombramiento de los sumos sacerdotes, cuya influencia quedaba limitada al cumplimiento de sus funciones religiosas. Se debilitaba así su ministerio, mientras aumentaba la importancia de los fariseos, que controlaban el servicio del templo.

La destrucción del templo (70 d.C.) puso punto final al culto de Jerusalén.

◆ Bibliografía: J. Neusner, *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism,* NY [2]1979; J. Efron, *Studies on the Hasmonean Period,* Le 1987; A. Saldarini, *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society,* E 1989.

Theodore Kwasman

3. Nuevo Testamento

a) Jesús daba por supuesta la *praxis del culto judío,* pero situaba la salvación escatológica en el reino de Dios que él anunciaba y anticipaba y, a una con ello, en la cercanía salvífica al Padre celestial. Como ↗ Juan Bautista, atribuía la relación con Dios enteramente a la iniciativa divina y se situaba, por consiguiente, a cierta distancia del culto del templo de su época, frente al que en el episodio de los vendedores (Mc 11,15-19 par.; Jn 2,13-22) hace prevalecer, con actitud crítica, la reclamación del Dios santo. La comunidad cristiana conservó al parecer (hasta el año 70) las vinculaciones con la tradición judía (Mt 5,23s.; Lc 24,53; Hch 2,46; 21,18-26; cf. Lc 1s.). Pero se anunciaba ya, al mismo tiempo, una crítica al culto basada en motivaciones teológicas, que establecía como criterio el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mc 7,1-14 par.; 12,28-34; Mt 5,23s.; 9,13; 12,7; Lc 10,25-37) y presionaba hacia la «adoración en espíritu y en verdad» (cf. Jn 4,20-24). En el protocristianismo helenista se rechazó, con argumentación teocéntrica, el culto del templo como camino de salvación (Hch 7,47-50; cf. Heb 9,9s.; 10,1-4). Más radical fue la línea de separación frente al culto pagano (1 Cor 10,19-22; 2 Cor 6,16s.).

b) El fundamento y la norma de la *interpretación teológica del culto en el cristianismo primitivo* es el ↗ Kyrios crucificado, exaltado y pneumáticamente presente, que ocupa ahora, como «lugar» de la presencia de Dios, el puesto del templo (Mc 14,58 par.; 15,29 en conexión con 15,37s.; Mt 12,6; Jn 2,19; cf. Ap 21,22). En virtud de esta concentración cristológica, la intelección del culto (griego: λατρεία, λειτουργία, θρησκεία) adquiere una dimensión esencialmente personal: el culto es la autoentrega en el acontecimiento Cristo, posibilitada y sustentada por Dios. ↗ Sacrificio. – α) Se describen con metáforas cultuales (relacionadas con el sacrificio): la adoración de Dios espiritual y litúrgica (Heb 13,15), la acreditación ética (Flp 4,18; Heb 13,16; Sant 1,27), hasta el martirio (Flp 2,17; 2 Tim 4,6; Ap 6,9), el servicio apostólico de la proclamación (Rom 1,9; 15,16; 1 Cor 9,13s.; 2 Cor 2,15s.), la dignidad de la co-

munidad o respectivamente de la Iglesia como un todo (1 Cor 3,16s.; Ef 2,19-22; 1 Pe 2,5.9), la existencia total del creyente (Rom 12,1: λογικὴ λατρεία; 1 Cor 6,19s.). El lenguaje sacro describe la inmediatez de los cristianos con Dios como comunidad de culto santificada mediante «el agua y la palabra» (Ef 5,25ss.; Heb 10,19-22; Ap 1,5s.) y sirve para la definición de la identidad cristiana, diferenciándola de la «esfera profana» del mundo (Rom 12,1s.; 2 Cor 6,15ss.; 1 Pe 2,1-10). – β) En el campo de la soteriología cristiana temprana, la muerte en cruz de Jesús que fundamenta la salvación se convierte en relación *tipológica* al culto sacrificial veterotestamentario (Rom 3,25; 1 Cor 5,7; Ef 5,2). Heb describe sistemáticamente la cruz como acontecimiento cultual terreno-celeste que elimina la esencia del sacrificio levítico: el culto del sacrificio expiatorio (cf. sobre todo Lv 16) muestra, como antitipo precursor –como «imagen y sombra» (8,5)– del sacrificio de Cristo, las premisas antropológicas y las estructuras básicas de la mediación de la salvación, pero sigue anclado en la esfera terrenal humana (9,1-10). La cruz como servicio y don del sacrificio del liturgo celeste (8,2) supera el abismo óntico entre la realidad humana y la divina de una manera históricamente perceptible (9,11-14) y crea así la nueva alianza de Dios (9,15), que convierte en caduca la alianza del Sinaí (8,7-13; 10,1-10) y posibilita a la comunidad santificada por Cristo el acceso a Dios (4,14ss.; 10,19-22). – γ) Para la descripción apocalíptica del acontecimiento del fin de los tiempos, el Apocalipsis (5,7-14; 7,9-12; 8,1-5; 21,22) recurre a una serie de motivos análogos a los del culto.

c) El *servicio cúltico del cristianismo primitivo* está acuñado por este conjunto de concepciones cúlticas críticamente asumidas. Se desarrolló, desde fases tempranas, un culto centrado en el Kyrios exaltado como mediador pneumático de la presencia de Dios que encontraba su polo en la iniciación mediante el ↗ bautismo y en la celebración de la ↗ Cena del Señor.

◆ **Bibliografía:** O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Église primitive,* P 1963, págs. 103-129; A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le N.T.,* P 1980; H.-J. Klauck, *Symbolsprache bei Paulus: Freude am Gottesdients. FS G. Plöger,* St 1983, págs. 107-118; H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft,* St [3]1989; W. Strack, *Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus,* Weinheim 1994; K. Backhaus, «Kult und Kreuz. Zur frühchr. Dynamik ihrer theolog. Beziehung», ThGl 1 (1996), págs. 512-533.

Knut Backhaus

Culto imperial

Las civilizaciones antiguas, y más concretamente la egipcia, la mesopotámica y la grecorromana, veneraban

de manera singular a sus soberanos, considerados como hijos, representantes o comisionados de las divinidades. El Nuevo Testamento mantiene un distanciamiento crítico frente a esta concepción del dominio y de la soberanía, aunque no siempre se alude de una manera directa al fenómeno del *culto al soberano* o *culto imperial*. Textos como Lc 2,8-14 o Mt 2,1-12 pueden leerse como críticas al soberano, punto en el que el segundo pasaje ofrece un claro contraste con la adoración al soberano helenista oriental aceptada y adoptada por algunos emperadores romanos, como Calígula o Nerón. El concepto εὐεργετεῖς deliberadamente elegido por Lc 22,25, es una patente alusión a las autopretensiones de los monarcas ptolomeos. También el motivo de la *proskynesis* en Mt 4,9s. y Lc 4,7s. puede ser entendido como respuesta a la política de Calígula (cf. Theissen, págs. 218-222) y la mención del final de Herodes Agripa de Hch 12,20-23 como una crítica a los cultos imperiales (Josefo, ant. 19, 347).

En el polo opuesto a esta postura crítica frente a los soberanos de la tradición jesuana (cf. también la cuestión de los impuestos en Mc 2,13-17) se encuentran las sorprendentes sentencias, favorables a las autoridades, de Pablo (Rom 13,1-7), 1 Pe (2,11-17) y las Cartas pastorales (1 Tim 2,1-4; Tit 3,1s.). Aunque los mencionados pasajes no transmiten una posición inequívoca respecto a las autoridades y sólo tematizan de forma indirecta la relación con el culto imperial, Ap 13 se expresa con claridad inconfundible: la bestia que sube de la tierra alude a la violencia desencadenada por el culto imperial, pero también a su fracaso. Tal vez al fondo del enunciado sobre la reconciliación de Col 1,20 se sitúe el modelo del culto imperial: Cristo es no sólo el creador de paz en la tierra –tal como se le atribuía al emperador romano– sino también el reconciliador del universo.

◆ Bibliografía: E. Lohmeyer, *Christuskult und Kaiser-Kult*, Tu 1919; P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tu [4]1972; G. Theissen, *Lokalkolorit und Zeit-Geschichte in den Evangelien*, Fri 1989.

Rudolf Hoppe

Cumplimiento

↗ Promesa.

Curación, curaciones

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Como en el Oriente antiguo en general, también en la época veterotestamentaria se entendía que la ↗ enfermedad y la curación eran causadas por Dios o por los demonios (1 Sam 16,14-23; Tob 3,8 y otros). Las prácticas medicinales se yuxtaponían a las religiosas. El Antiguo Testamento menciona la curación de heridas (Is 1,6) y los medicamentos

(Jr 8,22 y otros; 2 Re 20,7; Sab 7,20; Si 38,7; Tob 6,4 y otros). Consultar a los médicos era práctica normal (Is 3,7: Jr 8,22; Tob 2,10, Si 38,1-15). Cuando en 2 Cró 16,12 se la presenta como contraria al yahvismo, se intenta claramente contrarrestar la atracción ejercida por las prácticas adivinatorias paganas. Por lo demás, se consideraba habitual el rechazo de los demonios (conjuros: Jr 8,17; terapia musical: 1 Sam 16,16 y otros; sahumerios: Tob 6,16s.; 8,2s.). Se señala al mismo tiempo que el genuino curador es Yahveh (Dt 32,39; Sal 30,3; 103,3s.; Job 5,18 y otros). Se mencionan repetidas veces sus sanaciones de la esterilidad femenina (Gn 20,17s.; 21,1s.; 25,21; 30,22; Jue 13; 1 Sam 1; cf. 2 Re 4,14-17). Por eso los enfermos (1 Sam 1,10ss.; 2 Re 20,2s; Sal 107,19; Job 33,26; Jr 15,18; 17,14; Salmos de enfermos 6; 38; 41; 88; 102 y otros) y quienes están a su lado (Gn 25,21; 2 Sam 12,15-23) suplican a Yahveh su curación y ofrecen sacrificios con esta finalidad (2 Sam 24,15-25; cf. 1 Sam 6,3-18). Se tenía en gran estima la intercesión de personas gratas a Dios: Abrahán (Gn 20,7.17s.), Moisés (Nm 12,13; 21,7), el hombre de Dios de Betel (1 Re 13,6), Elías y Eliseo (1 Re 17,20ss. par. 2 Re 4,33ss.), Ezequías (2 Cró 30,18ss.; cf. Job 33,23ss.; Sal 35,12ss.). Los sacerdotes, profetas y hombres de Dios pronuncian oráculos de curaciones (1 Sam 1,17; 1 Re 14; 2 Re 8,7-15; 20,1-6; cf. 2 Re 1; Sal 107,20). A Elías y Eliseo se les atribuyen curaciones milagrosas (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,16.25-37; 5,1-19; 13,20s.; cf. 2,19-22). En el cuarto canto del Siervo de Yahveh, el lugar de la súplica es ocupado por los padecimientos vicarios (Is 53,12). Tob y Si 38,1-15 vinculan la acción divina y la humana para formar síntesis henchidas de tensión, por ejemplo 2 Re 20,1-7. Del mismo modo que, en general, y en óptica religiosa, se interpreta la enfermedad como castigo divino, también se entiende la curación como consecuencia y expresión del perdón: «Él es quien azota y quien tiene misericordia, hace bajar al ↗ hades y subir de él» (Tob 13,2; cf. Dt 32,39; Is 19,22; Os 6,1s.; Sal 103,3; Job 5,18). La gratitud por la curación (y el perdón) podía estar seguida públicamente por sacrificios e invitación a la alabanza dirigida a la comunidad (Is 38,9-20; Jon 2,3-10; Sal 30; 32; 66B; cf. Sal 6; 22; 31; 40; 116 y otros). Dado que era Yahveh quien renovaba y restablecía una y otra vez a su pueblo, se le consideraba el curador de Israel (Éx 15,26; Is 30,26; 57,18s.; Jr 3,22; 30,17; 33,6; Os 6,1s. y otros) y también de otros pueblos (Is 19,22). En perspectiva escatológica se espera la curación de todas las dolencias (Is 25,8; 29,18; 33,24; 35,5s.; 42,7; cf. Ez 47,8s.).

◆ **Bibliografía:** ThWAT 7, págs. 617-625; THAT 2, págs. 803-809; TRE 19, págs. 680-683 (con bibliografía); NBL 2, págs. 109ss.; AncBD 4, págs. 659-664; K. Seybold y U. B. Müller, *Krankheit und Heilung*, St 1978.

Hermann Josef Stipp

2. Nuevo Testamento

En el judaísmo temprano y en el primitivo cristianismo se seguían considerando, al igual que en épocas anteriores, la enfermedad y la curación como experiencias numinosas. Se atribuía la enfermedad a la influencia de poderes demoníacos y, de acuerdo con ello, se entendía la curación como ↗ exorcismo, practicado por hombres carismáticos. Josefo (ant. VIII, 42-46; cf. Sab 7,20) remonta los conocimientos necesarios para ello, en el contexto de la detallada descripción de la praxis del exorcista judío Eleazar, a la legendaria sabiduría de Salomón. También los ↗ esenios, siempre según Josefo (bell. Iud. II, 136), estaban familiarizados con el uso de raíces y de piedras dotadas de propiedades curativas y recurrían a «los escritos de los antiguos». Una etiología parecida ofrece Jub 10,10-14, según la cual los conocimientos medicinales se apoyan en las enseñanzas secretas transmitidas por los ángeles a Noé y que éste habría consignado por escrito y legado a la posteridad. Según Henet, en cambio, habrían sido los ángeles caídos quienes habrían dado a conocer a las mujeres seducidas por ellos las pertinentes prácticas de hechicería, conjuros y extracciones de raíces. Este conocimiento tendría, por consiguiente, carácter demoníaco.

En el contexto de la visión apocalíptica del mundo, la enfermedad forma parte de los síntomas en los que se manifiesta el dominio actual de los poderes hostiles a Dios sobre los hombres. La curación puede ser un fenómeno en el que se muestra la inclinación amorosa escatológica de Dios hacia su pueblo para el restablecimiento de su dominio. En este contexto se sitúan las curaciones milagrosas de Jesús (cf. Lc 11,20). En ellas se revela la intervención de Dios frente al poder hasta ahora vigente de las fuerzas opuestas a Dios. Pero las acciones terapéuticas de Jesús sólo adquieren esta significación como «señal escatológica» de la irrupción del reino de Dios en el contexto de su proclamación. Los enemigos de Jesús ven, en cambio, en ellas una praxis demoniaca (cf. Mt 12,22-37 par.). La controversia en torno a las curaciones de Jesús no discute su realidad, sino las reclamaciones vinculadas a ellas.

La tradición neotestamentaria describe las curaciones de Jesús y de las personas por él autorizadas en dos géneros literarios, como *exorcismos* (Mc 1,23-28; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29; Mt 9,32ss.; Hch 16,16ss.; 19,13-17) o como *terapias* (Mc 1,29ss.40-45; 2,1-12; 5,21-24.25-34.35-43; 7,31-37; 8,22-26; 10,46-52; Mt 8,5-13; 9,27-31; Lc 7,11-17; 17,11-19; Jn 5,2-9; 11,1-44; Hch 3,1-10; 9,32-35.36-43; 14,18ss.; 20,7-12; 28,7-10). El género exorcismo concibe la curación del hombre bajo el aspecto del derrocamiento de los ↗ demonios en virtud de la palabra del carismático (cf. Mc 1,31; 5,8; 9,25; Hch 16,18), mientras que el género terapia lo

contempla bajo el aspecto del contacto del hombre con el poder curativo de Dios (cf. Mc 1,31.41; 5,27ss.41; 7,33; 8,23 y otros). La súplica de curación, y especialmente la tentativa por tocar al sanador carismático, son a menudo estilizadas en las terapias neotestamentarias como gestos de la fe que busca y que es confirmada por la palabra de Jesús como fe sanadora (cf. Mc 2,5; 5,34.36; 9,23s.; 10,52 y otros). En la descripción de las curaciones de Jesús, los evangelistas ponen diversos acentos. En cuanto «enseñanza con autoridad» (Mc 1,27), las curaciones milagrosas de Jesús manifiestan, según Marcos, la poderosa victoria de Dios sobre los demonios y la liberación de los hombres del dominio del pecado (cf. Mc 2,1-12) y de la muerte (cf. Mc 5,1-43). Mateo ve en las curaciones de Jesús «obras del Mesías» (Mt 11,2) que, como hijo de David compasivo y como Siervo de Yahveh, toma sobre sí los sufrimientos y las enfermedades del pueblo de Israel sin pastor (cf. Mt 8,17; 9,35s.). Lucas descubre en las primeras curaciones ejemplares de Jesús el programa de la reunificación de Israel a partir de los impuros y de los pecadores (Lc 5,1-11), como reclamación formulada contra el templo y el sacerdocio (Lc 5,12-16) y frente a los maestros de la *torá* (Lc 5,17-26). Juan ve las curaciones de Jesús como «señales» (σημεῖα, Jn 20,20) que ponen de nuevo bajo clara luz en los hombres curados, liberados de la funesta esfera de la tiniebla, la originaria sabiduría de la creación de Dios (cf. Jn 9,3s. frente a 1,15). Según Mc 6,13 par., las curaciones son elemento constitutivo de la misión apostólica, según 1 Cor 12,9.28.30 se inscriben dentro de los ↗ carismas de la comunidad, según Sant 5,14 son competencia de los presbíteros de las comunidades.

◆ Bibliografía: R. y M. Hengel, *Die Heilungen Jesu und medicinisches Denken: Medicus Viator. FS R. Siebeck,* St 1959, págs. 331-361; G. Theissen, *Urchristl. Wundergeschichten,* Go 1974; R. W. Funk, «The Form of the New Testament Healing Miracles Stories», *Semeia* 12 (1978), págs. 57-96; K. Seybold y U. B. Müller, *Krankheit und Heilung,* St 1978; W. Schrage, «Heil und Heilung im NT», EvTh 46 (1986), págs. 197-213; H. K. Nielsen, *Heilung und Verkündigung,* Le-NY-Cp-Co 1987; K. Löning, *Krankheit und Heilung im Verständnis der Wunder-Tradition der Evangelien: Dimensionen der Glaubensvermittlung. FS P. Schladoth,* M 1987, págs. 215-239; H. Hark, *Jesus der Heiler,* Olten-Fr, [2]1991; L. P. Hogan, *Healing in the Second Temple Period,* Fri-Go 1992; F. Rupprecht, *Krankheit als Erfahrung des Lebens,* Hd 1992; D. Trunk, *Der messianische Heiler,* Fr 1994; E. Salvatore, *«Vedeva a distanza ogni cosa»: Il racconto della guarizione del cieco di Betsaida (Mc 8,22-26),* R-Brescia 2003; J. J. Pilch, *Visions and Healings in the Acts of the Apostles: How the Early Believers Experienced God,* Collegeville 2004.

Karl Löning



DAGÓN

(Hebreo דָּגוֹן *[dāgōn]*). El dios Dagón aparece desde aproximadamente el año 2500 a.C. como divinidad principal en varios panteones locales del norte de Siria y de la zona del Éufrates medio. Entre sus centros de culto destacan Eblá, Tuttul, ↗ Mari, Emar y ↗ Ugarit. En el Antiguo Testamento se le conoce como el dios principal de los ↗ filisteos (Jue 16, 23s.; 1 Sam 5; cf. 1 Mac 10,83s.; 11,4 y KAI 14,18s.). Dagón es un dios de los cereales, que muestra también algunos rasgos ctónicos.

◆ **Bibliografía:** H. DHORME, «Les avatars du dieu Dagon», RHR 138 (1950), págs. 129-144; F. ELLERMEIER, *Prophetie in Mari und Israel,* Nörten-Hardenberg [2]1977; E. LIPIŃSKI, *Dictionnaire de la civilisation Phénicienne et Punique,* Turnhout 1992, pág. 126.

Herbert Niehr

DAMASCO

Antigua e importante ciudad, en un oasis de abundantes aguas en el borde occidental del desierto sirio. Fue, desde fechas remotas, una floreciente metrópoli comercial.

Damasco en el Antiguo Testamento. La ciudad de Damasco, conocida por inscripciones desde el s. XV a.C., fue en el I milenio la capital de un reino arameo y así la conoce el Antiguo Testamento (Is 7,8). Su sometimiento por David (2 Sam 8,5s.) y la influencia de Elías y Eliseo sobre la dinastía real damascena (1 Re 19,15; 2 Re 8,7-15) pertenecen al terreno de la leyenda. Puede haber informaciones históricamente fiables del Antiguo Testamento en la mención de las alianzas entre Judá y Damasco (1 Re 15,18ss.) y entre Israel y Damasco (1 Re 20,33ss.), así como de las guerras entre Judá y Damasco (2 Re 16,5-9) y entre Israel y Damasco (1 Re 20). Damasco conquistó una parte del territorio de Israel (2 Re 10,32s.) y del país de los ↗ filisteos (2 Re 12,18s.). El Antiguo Testamento conoce también la conquista de Damasco por Tiglat Piléser el año 732 (2 Re 16,9; Is 8,4; 10,9; 17,1-3; Jr 49,23-27; Am 1,3-5). En la época postexílica y bajo los diadocos, Damasco fue una de las plazas más importantes de los ↗ seléucidas (1 Mac 11,62; 12,32).

En el Nuevo Testamento, la ciudad de Damasco contaba con una de las más numerosas poblaciones judías del espacio sirio y desempeñó una función determinante en la conversión del apóstol Pablo (Hch 9,1-25; 22,1-16; 26,12-23; Gál 1,17). De Gál 1,17 y 2 Cor 11,32s. se deduce que Damasco estuvo durante algún tiempo de la época romana bajo la influencia nabatea.

◆ **Bibliografía:** J. SAUVAGET, *Esquisse d'une histoire de la ville de Damas,* Beirut 1937; L. LIPIŃSKI, «Le Ben-Hadad II de la Bible et de l'histoire», en *Proceedings of the fifth*

World Congress of jewish studies I, Jr 1972, págs. 157-173; W. T. Pitard, *Ancient Damaskus,* Winona Lake 1987; H. Sader, *Les États Araméens de Syrie,* Beirut 1987, págs. 231-270; NBLex 1, págs. 379-381 (M. Görg); H. Klengel, *Syria 3000 to 300 B.C.,* B 1992, págs. 206-212.

Herbert Niehr

Dan

a) Tribu. ↗ Tribus de Israel.

b) Ciudad. Según la tradición bíblica, antes de la conquista por los israelitas esta ciudad se llamaba Lésem (Jos 19,47) o Lais (Jue 18,29). El lugar aparece mencionado en los textos de execración, en documentos de ↗ Mari, en el Éufrates, y en la lista de Tutmosis III. Sobre la conquista de la ciudad por los danitas y el cambio de nombre reina la oscuridad, porque el relato tendencioso de Jue 17 y 18 no es una fuente histórica sino una etiología posterior. En la etapa temprana de la monarquía se consideraba que Dan era la ciudad fronteriza septentrional (cf. Jue 20,1; 1 Sam 3,20; 2 Sam 3,10; 17,11; 24,2.15; 1 Re 5,5). En 1 Re 12, 28s. (cf. 2 Re 10,29; Am 8,14) se menciona expresamente la construcción de un lugar de culto por orden de Jeroboán, severamente criticada tanto en Éx 32 como en Jue 18. En el curso posterior de la monarquía se vuelve a mencionar a Dan en el contexto de las guerras arameas (↗ arameos) en tiempos de Basá (1 Re 15,20). Probablemente la ciudad fue conquistada por Tiglat Piléser III el año 734, aunque 2 Re 15,29 no lo menciona. En los oráculos de Jeremías Dan aparece como una localidad del norte (Jr 4,15; 8,16). Está fuera de duda su identificación con *tell el-Qadi* («collado del Juez»). Las excavaciones han podido sacar a la luz niveles de asentamientos hasta el Bronce antiguo II (2950-2650 a.C.). Durante el Bronce medio II la ciudad estuvo protegida por una poderosa muralla. En la Edad del Hierro fue nuevamente fortificada y dotada de un muro circular y una sólida puerta. La interpretación de una plataforma cuadrada con escalones de acceso como un santuario elevado requiere ulterior confirmación. El fragmento de una inscripción aramea en una estela del s. IX se sitúa en el contexto de los enfrentamientos armados con Damasco y en ella aparecen testificados en un documento extrabíblico los términos *byt, dwd* y *yhwh.*

◆ Bibliografía: Abel, *Géographie de la Palestine* P 1933-1938, vol. II, pág. 302; NEAEHL 1, págs. 323-332 (bibliografía) (A. Biran); A. Biran y J. Naveh, IEJ 43 (1993), págs. 81-98; A. Biran, *Biblical Dan,* Jr 1994.

Volkmar Fritz

Daniel

1. El libro de Daniel. 2. Apocalipsis de Daniel.

1. El libro de Daniel

Este escrito recibe su título del nombre de su personaje principal, una

figura cuyos orígenes se remontan a épocas preisraelitas (derivado de la raíz semita *dnn,* «ser fuerte», y el sustantivo *'el* [Dios]), repetidamente testificado en el Antiguo Testamento (1 Cró 3,1; Esd 8,2; Neh 10,7). En hebreo y arameo tiene el significado de «Dios ha juzgado» (de *dîn,* «juzgar» y *'el* «Dios»). Según la información aportada por el propio escrito, Daniel fue llevado de Judea a Mesopotamia en el curso de la deportación del rey Joaquín (mencionada en 2 Cró 36,5). En el exilio desarrolló sus actividades bajo los reinados de ↗ Nabucodonosor, ↗ Baltasar,↗ Darío y ↗ Ciro, como consejero en la corte y como vidente entre los desterrados de su pueblo.

La falta de unidad, más aún, la casi nula probabilidad de los datos históricos, encaja con el *género literario* del libro y con la complicada historia de su origen, para cuya reconstrucción la hipótesis más verosímil parece ser, a pesar de ciertas inseguridades, la de la acumulación de materiales. Según esto, es probable que en el inicio del libro figurara una composición textual redactada a finales del s. III a.C., en la que a dos relatos sapienciales más antiguos, surgidos en la época persa (4,1-24.31-34* y 6,1-29*), que mencionan a Daniel como figura simbólica de la sabiduría centrada en las Escrituras, se les ha unido una exposición histórica independiente que describe, por medio de parábolas (4,25-30* y 5,1-30*), el derrocamiento del imperio mundial de Babilonia (Jr 27,5ss.), para configurar un escrito sapiencial dotado de unidad literaria. Esta capa fundamental (4-6*) experimentó en fechas tempranas, como puede deducirse de las discrepancias entre los LXX y el texto arameo, una nueva reelaboración en griego que fue aceptada casi sin modificaciones por los LXX. Como respuesta a la escalada del encuentro, ya de por sí conflictivo, entre la fe en Yahveh y el helenismo, provocada por la política expansionista de los ↗ seléucidas, surgió un libro de Daniel pre-macabeo de nueva factura, producto de una reelaboración de la capa fundamental (1-8*), con una introducción (1-3*) en la que actúan Daniel y sus tres compañeros y una conclusión (7-8*) que ofrece una mirada visionaria de Daniel sobre la irrupción del reino eterno de Dios y sobre la antecedente presencia y actuación del antiyahveh. En el momento álgido de la persecución religiosa de ↗ Antíoco IV, se daba respuesta, mediante la actualización de la tradición de Daniel, en el ahora libro macabeo de Daniel (1-12*), a la pregunta del fin de la época de purificación prevista para las ruinas de Jerusalén (9*) y del destino final de los piadosos que se habían mantenido fieles durante la persecución (10-12*). Más adelante, una nueva reelaboración postmacabea dio su forma final al libro de Daniel protocanónico. Son deuterocanónicas la oración de ↗ Azarías (3,24-50) y el canto de alabanza de los tres jóve-

nes (3,51-90), así como los relatos de ↗ Susana (13) y de Bel y el Dragón (14). Mientras que las dos unidades mencionadas en primer lugar se encontraban ya en el libro de Daniel aceptado por los LXX, las dos últimas sólo aparecen unidas a Daniel en la versión de la Vulgata.

El problema del origen y el devenir del libro de Daniel está relacionado con el de su *diversidad lingüística*. La capa fundamental (4-6*) fue redactada en arameo, lo que induce a creer que probablemente se escribió en esta lengua el libro de Daniel pre-macabeo, sobre todo porque también estaban redactadas en esta lengua las unidades de la tradición asumidas para su ampliación. Es posible que se tradujera al hebreo, ya en fechas tempranas, tanto la introducción (1,1-2.4a) como la conclusión (8,1-27), para conferir una especie de validez canónica a la obra, ahora de orientación apocalíptica, mediante su equiparación con los escritos de los profetas transmitidos en hebreo. Para la redacción macabea del libro de Daniel debe darse por supuesta, ya desde el principio, la ampliación en hebreo. No obstante, los añadidos deuterocanónicos, que son expresión de una tradición de Daniel desarrollada en la diáspora helenista y relativamente autónoma, sólo fueron incorporados, de acuerdo con su origen, a la traducción griega del libro protocanónico, en parte (3,24-90) de inmediato y en parte (13 y 14) en fechas más tardías y como tradición especial.

La *significación teológica* del libro de Daniel se deriva del enfrentamiento, claramente perceptible en el curso de la historia de su origen, de la fe yahvista con los comportamientos despóticos de los Estados paganos en cuyo ámbito de dominio debía mantenerse y acreditarse Israel, después del exilio de Babilonia, como pueblo de Dios.

◆ **Bibliografía:** M. J. LAGRANGE: «Les propheties messianiques de Daniel», RB 1 (1904), págs. 494s.; ÍDEM, «La prophétie des soixante-dix semaines de Daniel», RB 39 (1930), págs. 179s.; A. FEUILLET, «Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique», RB 60 (1953), págs. 170s.; 321s.; K. KOCH, *Das Buch Daniel* (EDF 144), Da 1980; ÍDEM, *Deuterokanonische Zusätze zu Daniel-Buch. Entstehung und Text-Geschichte* (AOAT 38/1-2), Kevelaer-Nk 1987; A. LACOQUE, *Daniel et son temps,* G 1983; A. S. VAN DER WOUDE (dir.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (ETHL 106), Lv 1993; E. HAAG, *Daniel* (NEB), Wü 1993; C. L. SEOW, *Daniel,* Louisville 2003.

Ernst Haag

2. APOCALIPSIS DE DANIEL

Se agrupan bajo esta denominación al menos 16 textos diferentes, de los siglos III-XI d.C., conservados en árabe, griego, armenio, hebreo, copto, persa, siriaco antiguo y eslavo eclesiástico antiguo. Puntos comunes: bajo el nombre de Daniel se ofrece un Apocalipsis histórico en sentido estricto, es decir, una secuencia,

concebida en términos estrictamente cronológicos, de imperios (referencia a Dn 2 y 7), que avanza hacia la aparición de un rey terrestre ideal, la venida del «anticristo», la calamitosa situación apocalíptica y la irrupción del juicio o respectivamente del dominio de Dios. Uno de estos Apocalipsis (Daniel II griego) menciona explícitamente como autor a «el monje Daniel». Se han conservado bajo este nombre apocalipsis judíos en persa y en hebreo. Los persas son los que más difieren, en cuanto a su estructura, respecto de los cristianos. En conjunto, los textos documentan el carácter interreligioso también de la ↗ apocalíptica tardía.

◆ Bibliografía: G. Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie,* M 1972; K. Berger, *Die griechische Daniel-Diegese,* Le 1976, xiii-xv (con mención de todos los textos de las fuentes); P. J. Alexander, *The byzantine apocalyptic tradition,* Berkeley 1985; C. L. Seow, *Daniel,* Louisville 2003; L. Di Tommaso, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature,* Le-NY-Co 2005.

Klaus Berger

Danza

La Biblia no tiene un vocablo general para este concepto, de modo que para expresar esta idea se sirve de diversos sustantivos y verbos que designan movimientos corporales repetidos. Los sujetos de la acción pueden ser, además de las personas, los fenómenos naturales (p. ej., los torbellinos) y, en sentido metafórico, la espada. El Antiguo Testamento no conoce la danza en el sentido moderno de baile social. Está inequívocamente testificada la danza en corro de mujeres en la fiesta de las Tiendas –tal vez con trasfondo cultual– como expresión de alegría por la cosecha (Jue 21,19ss.). Mencionan con un lenguaje formalizado la danza de mujeres como expresión de alegría, acción de gracias y alabanza a Dios por la victoria y la salvación: Éx 15,20s. (↗ Miriam), Jue 11,34 (la hija de Jefté), 1 Sam 18,5ss. (las mujeres de Israel) y Jdt 15,12s. (Judit acompañada de otras mujeres). La entrada de Yahveh en el santuario descrita en Sal 68,25ss. bajo la figura de un rey insinúa una procesión, a la que igualmente alude Sal 149,2s. y tal vez Sal 87,7 (cf. también 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,5). Habla de vueltas en torno al altar Sal 26,6 y tal vez Sal 118,27, y en torno al recinto del templo Sal 48,13. Se valora más bien negativamente, como ajena al culto yahvista, la danza en el culto, y más en concreto la celebrada en torno al «becerro de oro» (Éx 32,19) y la danza (renqueante) de los profetas de Baal en el sacrificio del Carmelo (1 Re 18,26ss.).

Fuera del culto, la danza (en corro) existe como expresión de alegría que se manifiesta también a través de los movimientos corpóreos y tiene su propio tiempo (Qo 3,4), que en la tristeza se trueca en duelo (Lam 5,15) o, a la inversa, trueca el duelo en danza tras la acción salvadora de Yahveh

(Sal 30,12) o que es, en definitiva, un don del fin de los tiempos de Yahveh a los redimidos (Jr 31,13). En el Nuevo Testamento mencionan danzas profanas Mc 6,22 (↗ Salomé, hija de Herodías) y Mt 11,17 par. (danza infantil).

◆ **Bibliografía:** BHH, págs. 1931s. (bibliografía); IDB 1, págs. 760s. (bibliografía). R. Torini, *Les danses sacrées,* P 1963; M. J. Gruber, «The dance-derived expressions in the Hebrew Bibel», Bib 62 (1981), págs. 218-256; H. J. Fabry, «Der Tanz im atl. Judentum», *Choreae* 3 (1996), págs. 37-44.

Friedrich Diedrich

Darío

(Hebreo דָּרְיָוֶשׁ *[dārjāwæš],* griego Δαρεῖος, iranio antiguo *Daraya-vau:* «manteniendo con firmeza el bien») es el nombre oficial de tres monarcas aqueménidas mencionados en la Biblia.

a) Darío I el Grande (522-486 a.C.), de cuya ascensión al poder habla la inscripción trilingüe de Behistún (persa, elamita y babilonio) (TUAT I, 4). En política exterior, llevó hasta sus límites máximos la expansión del Imperio persa (↗ Persia) mediante el sometimiento de ↗ Elam, ↗ Babilonia, Media (↗ medos), ↗ Siria y Partia (partos) y una serie de campañas militares contra ↗ Egipto y Sattagidia (en Indostán). Su política interior se caracterizó por el establecimiento de un sistema administrativo articulado mediante la creación de (primero 20 y luego 28) satrapías, la organización de una red de comunicaciones con gran visión de futuro, la implantación de un sistema monetario (con el dárico como unidad monetaria del imperio) y la construcción de sus residencias en Persépolis y Susa. A pesar de los éxitos militares iniciales, con la sumisión de Tracia y Macedonia y la victoria sobre una rebelión de los griegos de Jonia, la derrota en la batalla de Maratón (490 a.C.) marcó el punto final de su política expansionista hacia Europa. En política religiosa tuvo importancia, además del restablecimiento de los santuarios del fuego zaratústricos (parsismo) en todo el Imperio persa, la orden de reconstruir el templo de Jerusalén, invocando para ello un documento de ↗ Ciro (Esd 6) conservado en Ecbátana (Ag 1,1; Zac 1,1.8).

b) Darío II (424-404 a.C.), hijo de Artajerjes I, mencionado en el Antiguo Testamento con el sobrenombre de «el persa» (Neh 12,22).

c) Darío III Codomano (335-330 a.C.), último soberano del Imperio aqueménida, derrotado en Issos (333 a.C.) y Gaugamela (331 a.C.) por Alejandro Magno y a continuación asesinado por el sátrapa de Bactriana (1 Mac 1,1).

d) Darío el Medo (Dn 6,1; 9,1; 11,1) no es ni nombre oficial o de soberanía de un monarca aqueménida histórico ni tampoco el nombre encubierto de un usurpador sino, de acuerdo con los datos de las fuentes del libro de ↗ Daniel (Dn 6,2ss.) y de la exposi-

ción teológica del Cronista (Esd 4), la denominación de libre invención literaria de la figura de soberano que se corresponde con el esquema de los cuatro reinos desarrollado en este libro. Su función consiste en marcar el inicio del periodo intermedio medo-persa mencionado en la profecía de las semanas (Dn 9,24-27), de las 62 semanas de años que siguen a las siete semanas de años del dominio caldeo (del exilio) y preceden a la septuagésima y última semana de años (con la persistencia de la situación de calamidad del tiempo final durante el cuarto reino).

◆ **Bibliografía:** R. DE VAUX, «Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple», RB 46 (1937), págs. 29-57; W. HINZ, *Darius und die Perser,* Baden-Baden 1976; NBL 1, págs. 388ss. (M. GÖRG); E. HAAG, *Daniel* (NEB). Wu 1993.

Ernst Haag

DAVID

(Hebreo דָּוִד o דָּוִיד *[dāwid/dāwīd],* «querido», «amado»). Fuera de la Biblia, la denominación «casa de David» aparece testificada en una inscripción de Dan (del s. IX a.C.). David reinó siete años sobre Judá en Hebrón y luego otros 33 años en Israel y Judá, desde Jerusalén (2 Sam 2,4; 5,3.5). Los cuarenta años de su reinado llegaron a su fin hacia el 966 a.C. David quebrantó la hegemonía de los filisteos, sometió a los moabitas (↗ Moab), los ↗ amonitas y los ↗ edomitas y algunas zonas de los ↗ arameos (2 Sam 8,1-14; 12,26-31). El éxito histórico de David tiene su reflejo en las tradiciones (1 Sam 16,14-2 Re 2). En la *historia de la ascensión* (1 Sam 16,14-2 Sam 5,12), David llega a la corte de ↗ Saúl gracias a su talento como citaredo (1 Sam 16,14-23) o en virtud de su victoria sobre ↗ Goliat (1 Sam 17,1-58). Como Saúl percibe en el joven David un rival (1 Sam 18,7), éste se ve muy pronto obligado a huir (1 Sam 18,10-16; 19,1-23.28). Reunió a su alrededor a un grupo de marginados de la sociedad (1 Sam 22,2) y vivió de las aportaciones de los hacendados de la región (1 Sam 25,1-42). Una tradición menciona incluso que prestó sus servicios a los filisteos (1 Sam 27,1-12), aunque nunca participó en combates contra los israelitas (1 Sam 29,1-11). Tras haber sido elegido rey por los judíos (2 Sam 2,4), esperó pacientemente a que también el Norte se pusiera de su parte (2 Sam 5,3). Con la conquista de Jerusalén (2 Sam 5,6ss.), el narrador considera definitivamente demostrado que el Señor estaba con David (1 Sam 16,18; 18,12.14.28; 2 Sam 5,10). Según una tradición independiente, hizo trasladar a Jerusalén el ↗ arca de la alianza (2 Sam 6) y planificó la construcción de un edificio para albergarla (2 Sam 7,1ss.). En la antigua *historia de la corte* (2 Sam 13,1-20,44), David es incapaz de controlar los conflictos palaciegos. Se irrita, ciertamente, contra Amnón, pero no le castiga (2 Sam 13,21) y más tarde se reconcilia con Absalón

(2 Sam 14,33). Durante la revuelta de Absalón, sólo se mantuvieron fieles a David los sacerdotes, el consejero Jusay y los soldados mercenarios, hasta el punto de que los rebeldes tuvieron la victoria al alcance de las manos (1 Sam 15,1-18,31). Sintió, como padre, tanta pena por la muerte del hijo rebelde que llegó a olvidar incluso sus deberes de soberano (2 Sam 19,1-9). Las intrigas que desembocaron en la unción de ↗ Salomón (1 Re 1,11-31) están consignadas por escrito en la ampliación de la *historia palaciega de la sucesión al trono* (1 Re 1-2) y en el adulterio de David y el homicidio de Urías (2 Sam 11). Pero más adelante se pone el acento en el comportamiento ejemplar del monarca: durante la insurrección puso su destino en las manos de Dios (2 Sam 15,25s.) y soportó con paciencia los ultrajes (2 Sam 16,9-12). Tras la afrenta infligida por los amonitas a sus mensajeros, no les declaró inmediatamente la guerra ni a ellos ni a sus aliados (2 Sam 10,1-19). Mantuvo la palabra dada a su amigo ↗ Jonatán (2 Sam 9,1-13; 16,1-4; 19, 25-31).

En la tradición deuteronómica se describe a David como el modelo de un buen rey (1 Re 11,34.38; 15,4s.11; 2 Re 18,3; 22,2). La profecía posterior se atiene fielmente a la promesa del Señor a David (2 Sam 7) y espera un «germen justo» de David (Jr 23,5; 33,15), un pastor común para Israel y Judá (Ez 34,23s.; 37,24s.), un príncipe de la paz (Is 9,5s.) en el que descanse la plenitud del espíritu de Dios (Is 11,1-11). Los libros de las Crónicas eliminan todas las tradiciones que oscurecen la imagen de David (adulterio, asesinato, rebeliones). David se preocupa ante todo y sobre todo por el arca de la alianza (1 Cró 13; 15,1-16,2) y prepara la construcción del templo con tal minuciosidad que Salomón apenas tiene nada que hacer (1 Cró 22; 28; 29,1-5).

Se le atribuyen a David no sólo la lamentación por la muerte de Saúl y Jonatán (2 Sam 1,19-27) y por la de Abner (2 Sam 3,33s.), sino también 73 salmos, conservados en cuatro pequeñas colecciones (Sal 3-41; 51-71; 108ss.; 138-145). En algunos de ellos se han antepuesto breves anotaciones historizantes (Sal 3; 18; 34; 51s.; 54; 56s.; 59s.). El Sal 132 establece una vinculación expresa entre la preocupación de David por el arca de la alianza y la promesa de una dinastía permanente (cf. Sal 89).

En el Nuevo Testamento se contempla a David como compositor de salmos (Mc 12,36; Hch 2,25; Rom 4,6). Jesús alude al comportamiento de David, futuro rey de Israel (1 Sam 21,4-7), para justificar el suyo (Mc 2,25s.). Como Hijo de Dios instalado en el poder tras su resurrección de entre los muertos (Rom 1,3s.; Mc 12,35ss.), Jesús, hijo y descendiente de David según la carne (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38), es el salvador prometido (Hch 13,23), cuyo poder se invoca (Mc 10,47s.).

◆ **Bibliografía:** S. Amsler, *David, roi et Messie,* Neuchâtel 1963; ThWAT 1, págs. 167-181; J. H. Gronbaek, *Die Geschichte von Aufstieg Davids. Tra-*

dition und Composition, Cp 1971; E. WÜRTHWEIN, *Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung?* (THST [B] 115), Zollikon-Z 1974; TRE 8, págs. 378-384; J. P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel,* 3 vols., Assen 1981, 1986, 1990; H. J. STOEBE, «David und Uria», BIB 67 (1986), págs. 388-396; O. KAISER, «David und Jonathan», ETHL 66 (1990), págs. 281-291; G. HENTSCHEL, *Gott, König und Tempel* (ETHS 22), L 1992; J. BRIGHT, *Historia de Israel,* Bilbao 2001; K. BODNER, *David Observed: A King in the Eyes of His Courth,* Sheffield 2005; TH. A. RUDNIG, *Davids Thron: Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids,* BZAW 358, B-NY 2006.

Georg Hentschel

DEBIR

↗ Santo de los santos.

DÉBORA

(Hebreo דְּבוֹרָה o דְּבֹרָה *[dᵉbōrāh/dᵉborāh],* «abeja»).

a) Nodriza de ↗ Rebeca (Gn 35,8; cf. 24,59).

b) Jueza, profetisa y salvadora (Jue 4) en la época entre la conquista y la monarquía (s. XII/XI a.C.), en el norte de Israel. Aparece, ya antes de la separación de los diferentes cargos o funciones, como figura política y religiosa dirigente autónoma, de modo parecido a la de ↗ Samuel. Junto con Barac, derrotó a los cananeos (↗ Canaán, historia) dirigidos por Sísera.

El *Cántico de Débora* (Jue 5), antiguo cántico de victoria de la poesía hebrea, no puede disociarse del relato de Jue 4. Inicialmente cantado por Débora, que se designa a sí misma como «madre de Israel» (título que, fuera de este pasaje, sólo aparece en 2 Sam 20,19 atribuido a una ciudad que ofrece seguridad y protección), la línea primera fue completada más tarde con el añadido «y Barac». Dada la abundancia de antiguas imágenes de gran capacidad expresiva y la presencia de numerosos *hapaxlegomena,* a menudo de difícil interpretación, es, sin lugar a dudas, una composición muy antigua.

◆ Bibliografía: G. GARBINI, «Il canto di Debora», PARPASS 178 (1978), págs. 5-31; U. BECHMANN, *Das Debora-Lied zwischen Geschichte und Fiktion,* St. Ottilien 1989 (bibliografía); CH. ECHOLS, *«Tell me, o Muse»: The Song of Deborah (Judges 5) in the Light of Heroic Poetry,* Lo-NY 2008.

Helen Schüngel-Straumann

DECÁLOGO

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

El decálogo (del griego δεκάλογος: «diez palabras»; cf. Éx 34,28; Dt 4,13; 10,4), es un cuerpo legal de singu-

lar dignidad y profundas repercusiones, que ha sido transmitido en dos pasajes de la *torá:* Éx 20,2-17 y Dt 5,6-21.

a) Peculiaridades: α) *Dignidad canónica y doble tradición.* Comparado con otros textos jurídicos veterotestamentarios, el decálogo es el discurso exclusivo de Yahveh a Israel, directamente compuesto por Dios. En este sentido, es también el origen de la concepción de una Escritura santa (Éx 32,15s.). Con todo, y a pesar de esta dignidad, no pueden conciliarse entre sí las diferencias entre ambas redacciones. – β) En las dos se mencionan *diez normas y dos tablas* (Éx 20: cinco mandamientos en cada tabla; en Dt aparece una relación de 4 a 6, con una cesura después del precepto sobre los padres). Ahora bien, esta distribución no está confirmada ni por la enumeración ni por el número de preceptos, lo que ha dado pie a diferentes computaciones en el judaísmo y en las varias confesiones cristianas. – γ) Desde el punto de vista *formal,* el decálogo es una composición mixta: el discurso de YHWH (prohibición de la adoración de dioses extranjeros y de imágenes) se transforma en discurso humano (prohibición del abuso del nombre de Dios, precepto sobre los padres y sobre el sábado) y finalmente en discurso neutro. Los mandamientos, de longitud variable, son en su mayoría prohibiciones estrictas. Los preceptos sobre el sábado y sobre los padres están formulados en términos positivos. La secuencia de las prescripciones se interrumpe mediante las afirmaciones yo-soy por parte de Yahveh (afirmación del preámbulo y la relativa al ↗ celo de Dios) y aclaraciones en el ámbito del discurso humano. – δ) *Estructuración.* El decálogo estructura su correspondiente contexto. En la teofanía del Sinaí está antepuesto a todos los cuerpos legales. El ↗ Libro de la alianza (Éx 20-23) es una explicación del decálogo a cargo de Moisés (Éx 20,22). El derecho del privilegio es introducido como una renovación del decálogo (Éx 34,1-4.28), tras la conclusión de la alianza (Éx 24,3-8), la entrega de las tablas (Éx 24,12; 31,18) y la ruptura de las tablas y de la alianza (Éx 32,19). En la teofanía del Horeb (Dt 5; 9s.), el decálogo constituye la «esencia de la ↗ alianza» (cf. Dt 4,13). En su condición de ley fundamental, obliga siempre y en todas partes, mientras que, por el contrario, las leyes concretas transmitidas por Moisés (Dt 12-26) son concreciones del decálogo para la vida en la Tierra prometida (Dt 5,31; 6,1). El esquema del código legal del Deuteronomio (Dt 12-26) presenta el decálogo como un reticulado sistemático que es subrayado mediante el sistema diferenciado de los términos legales y la disposición de los capítulos del Horeb.

b) Historia de la investigación. La crítica literaria del s. XIX establecía un proto-decálogo y lo coordinaba con las fuentes y las redacciones del Pentateuco. La crítica de las formas

del s. XX reconstruía un proto-decálogo como prototipo de las series de preceptos jurídicos análogos en diez miembros y lo situaba en el culto. Las contradicciones internas convierten en obsoleta la búsqueda de un proto-decálogo (mosaico). La investigación moderna en torno al decálogo concuerda en una datación relativamente tardía, pero discute la prioridad de las dos redacciones en su comparación sinóptica, acentúa la correspondiente composición y las concepciones teológicas de los varios decálogos y analiza algunos problemas específicos de los mandamientos concretos.

c) Origen y antigüedad. El decálogo configura una magnitud generada a lo largo de un proceso. Las propuestas para determinar el espacio temporal de su origen oscilan entre los siglos VIII y VI a.C. Son determinantes a favor de una datación tardía: la comparación intrajurídica con Éx 34 como modelo y con el libro de la alianza como antecedente parcial; la dependencia respecto del profeta Oseas (Os 4,2; 12,10; 13,4); el ropaje deuteronómico-deuteronomista del decálogo y su recepción específica («el silencio del decálogo» de los profetas escritores, así como el eco exílico-postexílico en Dt 27; Lv 19,26; Sal 50;81). Entre los elementos nucleares destaca la tríada de las prohibiciones concisas (asesinato-robo-adulterio) (Os 4,2; Is 1,21ss.; Jr 7,9; Sal 50,18; Job 24,14s.).

d) Hermenéutica. Tanto el puesto del decálogo en el esquema del Pentateuco como el preámbulo aluden a la acción de Yahveh en el éxodo precedente y entienden el decálogo como ley para la preservación de la libertad. Como texto nuclear de la alianza de Yahveh con Israel, el decálogo señala las características de la historia de Yahveh. La relación entre el mandamiento principal (prohibición de dioses extranjeros y de imágenes) y los preceptos concretos configura la unidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo. La concepción del decálogo como ley fundamental de validez universal y permanente en la teofanía Sinaí-Horeb le convierte en el punto de arranque de la *torá*. Las máximas universales, sin sanciones, lo elevan a la categoría de modelo y prototipo de la síntesis catequética de la moral. Tanto la concepción de ley fundamental como la idea de la imitación del creador (precepto del sábado) allanan el camino hacia la posterior comprensión del decálogo como ley ética natural.

◆ **Bibliografía:** S. MOWINCKEL, *Le décalogue,* P 1927; H. H. ROWLEY, «Moïse et le décalogue», RHPhR 32 (1952), págs. 7s.; N. LOHFINK, *Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai: Bibelauslegung im Wandel,* F 1967, págs. 129-157; TRE 8, págs. 408-413; A. LEMAIRE, «Le Décalogue: essai d'histoire de la rédaction», en *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de H. Cazelles,* P. 1981, págs. 259-295; F. L. HOSSFELDT, *Der Dekalog,* Fri 1982; N. LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium und zur Deuteronomischen Literatur,* vol. 1, St 1990; G. BRAULIK, *Die*

dtn. Gesetze und der Dekalog, St 1991; B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï,* P 1991; F. CRÜSEMANN, *Die Tora,* M 1992 (bibliografía); C. DOHMEN, «Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34», *Der Neue Bund im Alten,* dir. por E. ZENGER, Fr 1993, págs. 51-83; W. H. SCHMIDT y otros, *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlichen Ethik,* Da 1993 (bibliografía); H. SIVAN, *Between Woman, Man and God: A New Interpretation of the Ten Commandments,* JSOT Sup. 401, L-NY 2004.

Frank-Lothar Hossfeld

2. NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento no menciona el decálogo ni hace una enumeración completa de los diez mandamientos, pero los da por evidentes y supuestos como norma vinculante. *a) Jesús y los evangelios.* La confesión de la unicidad de Dios (primer mandamiento: Dt 5,6-10; Éx 20,1-6) configura un presupuesto esencial para la proclamación escatológica de Jesús (reino de Dios). Su vinculación con la teología de la creación y con la sapiencial lleva a una especial percepción de la ley y del decálogo que distingue a Jesús y a su movimiento de otros grupos del judaísmo temprano: α) Frente a una hermenéutica (defendida sobre todo por los fariseos) que intentaba explorar la voluntad divina revelada en la *torá* con la ayuda de una exégesis que se atiene al tenor literal, esta voluntad divina está, según Jesús, directamente al alcance de la sencillez de un corazón puro (Mt 5,8; Mc 7,6.18-23; 10,5). De acuerdo con esta hermenéutica de la sencillez se revalorizan en las antítesis los mandamiento 5 y 6 (Mt 5,21s.27s. [cf. Mt 5,31 par.; Mc 10,2-12]) y en Mc 7,6-13 se protege al cuarto mandamiento de su vaciamiento a través de las tradiciones de los hombres. – β) La voluntad de Dios tiene una concreción esencial en el ámbito interhumano (mandamiento del amor: Mt 5,44s.48 par.). Por consiguiente, pueden valorarse los mandamientos de la segunda tabla como camino hacia la vida eterna (Mc 10,17-21 par., empalmando con Éx 20,12-16) y la combinación del amor a Dios y el amor al prójimo (Dt 6,4s.; Lv 19,18) como los mandamientos principales (Mc 12,28-34 par.). También los llamados conflictos del sábado de Jesús deben valorarse en el contexto de una fundamentación de la voluntad de Dios en la teología de la creación (tercer mandamiento: Mc 2,23-28; 3,1-6 par.; Lc 13,10-17; 14,1-6).

b) Pablo y las cartas. Como en los evangelios, tampoco en Pablo hay citas explícitas de los mandamientos de la primera tabla. No obstante, la confesión de la unicidad de Dios es en el apóstol un presupuesto absolutamente evidente para la conversión a la fe cristiana (1 Tes 1,9s.; cf. 1 Cor 8,6; Rom 3,30) como, a la inversa, la idolatría es la razón y la explicación de la decadencia moral de los paganos (para su aplicación a los judíos cf. Rom 2,17-24). Pablo describe la idolatría mediante una an-

títesis respecto a los mandamientos de la segunda tabla (Rom 1,18-32; 1 Cor 5,9-11; 6,9s.; Gál 5,19-21). En Rom 7,7 aparece el décimo mandamiento –sin objetivos concretos, ampliado a la prohibición universal de toda concupiscencia– como síntesis de la ley, ante la que fracasa el hombre pecador. Pablo aduce en términos positivos los mandamientos de la segunda tabla en Rom 13,8-10 y los sintetiza en el mandamiento del amor (Lv 19,18), en cuya observancia se cumple la ley (entera) (cf. Gál 5,14; en sentido parecido Sant 2,8-11). Ef 6,2s. cita el cuarto mandamiento (Éx 20,12 LXX) como el primero de los que llevan consigo una promesa.

◆ Bibliografía: TRE 8, págs. 415-418; NBL 1, págs. 404s.; K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu,* Nk 1972; H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus,* Go 1978; H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip,* Wu [3]1984; R. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento,* 2 vols., Herder, Ba 1991; W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments,* Go [2]1989.

Helmut Merklein

Decápolis

El núcleo básico de la Decápolis estaba constituido por las siguientes ciudades de la región seléucida de ↗ Celesiria: Gadara, Hippos, Escitópolis (↗ Betsán), Pella y Dión; cf. Josefo, ant. XIV 4,4; bell. Iud. I,155). La zona no se entendió a sí misma como Decápolis hasta el s. I d.C. (es aquí donde se encuentra su primera mención literaria: NT; Josefo, bell. Iud. III, 446; vit. 341 410). Por esta época inicia la mayoría de las ciudades su calendario con la era pompeyana. No está documentada la existencia de un estatus confederativo de la Decápolis. El concepto respondía a un programa prorromano merced al cual las ciudades intentaban preservar su autonomía frente al poder territorial (herodiano) con el que limitaban sus fronteras. La extensión territorial de la Decápolis varió con el paso del tiempo (Plinio, en *Naturalis historia,* V, 16,74 menciona: ↗ Damasco, Filadelfia, Rafana, Escitópolis, Gadara, Hippos, Dión, Pella, Gelasa (= ↗ Gerasa), Canata; la *Geografía* de Ptolomeo V,15,22-23 señala 18 ciudades). En Mc 5,20; 7,31 la Decápolis reviste interés como región *pagana* que es preciso evangelizar. Tal vez Mt 4,25 mencione esta región a causa de la población *judía* instalada en la zona.

◆ Bibliografía: Abel, *Géographie de la Palestine* vol. II, págs. 145s. P 1933-1938; KP 1, págs. 1436s.; BHH 1, págs. 332s.; EWNT 1, págs. 681s.; NBL 1, págs. 405s.; S. Th. Parker, JBL 94 (1975), págs. 437-441; H. Bietenhard, ANRW II, 8 (1977), págs. 220-261; F. G. Lang, ZDPV 94 (1978), págs. 145-160; R. Wenning, ZDPV 110 (1994), págs. 1-35.

Helmut Merklein

Decreto de los apóstoles

Se aplica esta denominación a la decisión adoptada en el ↗ Concilio de los apóstoles y enviada a las comunidades de ↗ Antioquía, ↗ Siria y ↗ Cilicia y, más adelante (Hch 16,4), también a las de Asia Menor. El contenido consiste en que a los cristianos procedentes del paganismo no se les imponga ninguna otra carga [circuncisión], fuera de éstas, que son indispensables: «que os abstengáis de las carnes consagradas a los ídolos, de la sangre, de lo estrangulado y de la impureza» (Hch 15,28s.). Fue Santiago quien propuso estas «cláusulas» (cf. v. 20), que respondían a una normativa veterotestamentaria del judaísmo en el contacto con los paganos. La «impureza» se refiere a los matrimonios contraídos entre parientes próximos, que estaban prohibidos en el judaísmo. En perspectiva histórica, estas cláusulas surgieron con independencia del llamado Concilio de los apóstoles. El texto «occidental» ofrece una redacción de mayor contenido ético, en la que se han añadido la continencia, la ↗ idolatría, el asesinato, la fornicación y la Regla de oro.

◆ Bibliografía: A. Strobel, *Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites: Kontinuität und Einheit. FS F. Mussner,* Fr 1981, págs. 81-104; O. Böcher, *Das sogennante Aposteldekret: Vom Urchristentum zu Jesus. FS Gnilka,* Fr 1989, págs. 325-336 (bibliografía).

Alfons Weiser

Demonio

1. Historia del concepto. 2. Historia de las religiones. 3. Antiguo Testamento-Judaísmo-Nuevo Testamento.

1. Historia del concepto

Este vocablo se remonta al griego δαίμων o respectivamente δαιμόνιον, derivado probablemente de δαίομαι, «partir», «dividir», «desmembrar», hacer el reparto de los cuerpos de las personas fallecidas, tarea del dios de los muertos (Bietenhard), o del bien y del mal por medio de los espíritus (Böcher). En lo que concierne a la función y la actuación, su significado es ambivalente: en el pensamiento griego, y más tarde también en el helenista, demonio es *a)* denominación de los dioses (Heráclito, *Fragmento 119*; Homero, *Ilíada* I, 222; III, 420); *b)* mediador entre los dioses y los hombres (Platón, *Symposion,* 202a; Plutarco, *De defectu oraculorum* 13); *c)* autor o causante de la posesión diabólica y de la enfermedad (Platón, *Nomoi* VII, 790 d/e; Plutarco, *Quaestiones convivales* VII, 5, 4; Luciano de Samosata, *De morte Peregrini,* 27). Los LXX aplican δαίμων a los ídolos; δαιμόνιον, en cuanto traducción de שֵׁד *[šed]* (entre otros), implica una connotación negativa. Filón no distingue entre demonio, alma y ángel (gig. 6 y 16). Josefo entiende δαίμων como un espíritu malvado (sólo en bell. Iud. VI, 47 y ant. XVI, 210 tiene otro significado), mientras que δαιμόνιον se dice sólo de la divinidad (entre otros

bell. Iud I, 69.84.613), de los malos espíritus (por ejempl ant. VI, 166) o del espíritu de los muertos (bell. Iud. VII, 185).

◆ Bibliografía: ThWNT 2, págs. 1-21 (W. Foerster); GEL, págs. 365s.; RAC 9, págs. 546-797 (J. Maier); TBLNT 1, págs. 166-169 (H. Bietenhardt); TRE 8, págs. 270-274 (O. Böcher); Bauer, págs. 337s.; DBS 12,3s. (W. Kornfeld); C. Fontinoy, «Les noms du diable et leur étymologie», ActIran 23 (1984), págs. 157-170.

2. En la historia de las religiones

Las concepciones de la Antigüedad sobre los demonios se derivan, sobre todo, del universo conceptual iranio-persa y sumerio. Es en el mundo asirio-babilonio donde encuentran su expresión más diáfana: a un cosmos de dioses y espíritus buenos se le enfrenta otro malvado y aniquilador, en el que los demonios llevan a cabo las tareas correspondientes a su naturaleza. Concepciones parecidas afloran en numerosas religiones tribales. Los demonios son una mezcla de seres antropomorfos y zoomorfos de ambos sexos. A veces se les concibe como los espíritus de los muertos insepultos. Rituales minuciosamente elaborados para la expulsión de los demonios (amuletos, fórmulas de conjuro: por ejemplo ANET 29-31, págs. 100-101; Beyerlin, págs. 264-267) testifican el intenso temor a los demonios. También la mitología griega ve en los demonios seres a medio camino entre los dioses y los hombres. En las creencias populares predominan las concepciones básicamentes negativas. En el helenismo confluyen ideas originariamente griegas con otras semitas.

◆ Bibliografía: Cf. *supra* I. König H., *Christus und die Religionen,* 3 vols., V [2]1956, especialmente 1, págs. 131s.; F. König, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch,* págs. 154-157 (J. Goetz y otros); LThK[2] 3, págs. 139ss. (J. Henninger); W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliche Textbuch zum AT,* Go 1975; ThWAT 7, págs. 592ss. (C. Dohmen).

3. Antiguo Testamento-Judaísmo-Nuevo Testamento

a) En el *Antiguo Testamento* a los demonios se les asigna una función de modesto rango. La prohibición de la hechicería (Dt 18,10; 1 Sam 15,23) subraya la indisponibilidad de Dios y de su creación: sólo a Dios se le atribuye poder sobre los demonios (singular excepción: el rey Salomón, según Sab 7,17-22; sobre este punto Josefo, ant. 8,42-49). En algunos pocos pasajes puede percibirse una equiparación entre los dioses y los demonios (cf. Dt 32,17 TM con LXX; Sal 96,5 con 95,5 LXX). Algunos nombres individuales (p. ej., ↗ Lilit: Is 34,14, ↗ Azazel: Lv 16,8.10.26; lista en Kornfeld 4-10), así como el hecho de que la denominación predominante sea שֵׁדִים *[šedim]* o רוחות *[rūḥōt]* remiten a concepciones personales. Junto a un puñado de pa-

sajes preexílicos (p. ej., Lv 14,4-8; Nm 5,11-31; 19,1-22), a los demonios se les considera, sobre todo después del exilio, como auxiliares de Satanás. Tob 6,8 y 8,3 señalan una concepción antitéticamente paralela de los demonios y los ↗ ángeles como seres que perjudican o respectivamente ayudan a los hombres.

b) De esta concepción está impregnada la mentalidad del *judaísmo temprano,* que se desarrolla en el relato de la caída de los ángeles, por ejemplo en Henet 6-16, sobre el telón de fondo de Gn 6,1-8 (cf. acerca de este punto, en el NT: Jud 6; 2 Pe 2,4; Ap 9,1; 12,9). Sólo Orígenes, *De principiis* I, 5,4s. y Tertuliano, *Adversus Marcionem,* 10,2s. establecen una conexión entre los versículos –de hecho de diferente temática– de Is 14,12 y Ez 28,11-19 por un lado y Lc 10,18 por otro, allanando así el camino para la denominación –erróneamente derivada de la traducción de Is 14,12 en la Vulgata– del ángel caído *(«Quomodo cecisti de caelo* Lucifer, *fili aurorae?...»).* El temor a los daños provocados por los demonios está acompañado por indicaciones para protegerse contra ellos (confianza en Dios: Jub 10,11ss.; TestSim 3; las buenas obras: TestBenj 5; determinadas prácticas: testimonios rabínicos en Bill 4/1, 504). Para el fin de los tiempos se espera de Dios (Jub 12,19s.), por medio del Mesías (Jub 23,29; 50,5; TestLev 18,1-2.10.12), la salvación frente a los demonios. En Qumrán los demonios combaten junto a Belial contra los ángeles de la luz (especialmente 1QM). Son muy escasas las descripciones pormenorizadas. La confianza en Yahveh y la intelección de la comunidad como catarsis (1QS 1,3-11; 1 QSa 2,3-11) evitan una dedicación prolija al tema de los demonios.

c) El *Nuevo Testamento* conoce varias denominaciones para los demonios. Junto a δαιμόνιον, predominan en los evangelios πνεῦμα, con connotación negativa en virtud del contexto, y las correspondientes conexiones verbales (espíritus impuros, malos, mudos, sordos, espíritu de enfermedad). Aparece también δαίμων (sólo en Mt 8,31; cf. *varia lectio* a Mc 5,12; Lc 8,29; Ap 16,14; 18,2); en Hch también como espíritu de adivinación, en los escritos paulinos y posteriores como ἐξουσίαι y δυνάμεις (lista en Schlier 11s.), casi siempre con una significación sinónima, marcada por el trasfondo del judaísmo helenista temprano. Los demonios se manifiestan como causantes de enfermedades y de calamidades de todo tipo; cuando abandonan a los posesos los dejan «como muertos» (Mc 9,26b), les causan estragos hasta empujarlos al desamparo (Mt 12,43ss. par.) y el aislamiento (Mc 5,1-6 par.). Es factor determinante su incapacidad de confesar a Jesús (1 Jn 4,1-6; Mc 1,24). Inducen al error (1 Tim 4,1; también Col 2,6-23). Están sometidos a Satanás, «príncipe de los demonios» (Mc 3,22 par.; Mt 9,34). Pero se ven obligados a temer a Dios (Sant 2,19).

Su actuación ofrece el trasfondo contrastante de la acción salvadora y liberadora de Jesús y de su mensaje.

◆ Bibliografía: Cf. *supra* 1 y 2. • LThK² 3, págs. 141s. (R. SCHNACKENBURG); J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* I, P 1934, págs. 239-246; H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten*, Fr 1958; E. DHORME, *La Démonologie biblique*, P 1960; P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Ma 1969; J. DUPONT, «L'origine du récit de la tentation de Jésus au désert», RB 73 (1966), págs. 30-76; O. BÖCHER, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*, St 1970; ÍDEM, *Das Neue Testament und die dämonische Mächte*, St 1972; RAC 9, págs. 688-700 (E. SCHWEIZER); K. KERTELGE, *Teufel, Dämonen, Besessenheit*, Mg 1978, 9-39; EWNT 1, págs. 649-657 (O. BÖCHER); 3, págs. 279-293 (J. KREMER); TRE 8, págs. 275-286 (bibliografía); NBL 1, págs. 375-378 (M. GÖRG, W. KIRSCHSCHLÄGER); M. HASITSCHKA, «Dämonen und Teufel bei Joh», *Protokolle zur Bibel* 1 (1992), págs. 79-84; DBS 12, págs. 1-47 (con bibliografía) (W. KORNFELFD, W. KIRCHSCHLÄGER).

Walter Kirchschläger

DEMONIOS, EXPULSIÓN DE LOS

↗ Exorcismo.

DENARIO

↗ Medidas, pesos y monedas.

DERECHO

a) En el *Antiguo Testamento* este término (מִשְׁפָּט *[mišpāṭ]*) señala tanto la administración de justicia (Dt 1,17; Jue 4,5; Prov 16,10) como el ordenamiento jurídico que debe aplicarse o respectivamente restablecerse (Gn 18,25; Éx 21,1; Lv 24,22; Dt 16,19). La *administración de justicia* veterotestamentaria abarca desde la simple solución de un conflicto entre partes en disputa (enfrentamientos extrajudiciales, Gn 16,5; 31,53) hasta la aplicación y la imposición de normas jurídicas previamente establecidas en el curso de un proceso judicial (Nm 35,24; Dt 19,15). Son titulares del pronunciamiento de sentencias, en el seno de la familia el *pater familias* (Gn 16,1-6), a nivel local los ancianos (Dt 21,18-21; 22,13-21), desde ↗ Josías también los jueces (profesionales: Dt 16,18ss.) y los sacerdotes (Dt 17,8-13, 21,5), en la época postexílica sobre todo los jefes de familia (Esd 10,16), en algunos textos ficticios también el rey (2 Sam 14,5-11; 1 Re 3,16-28; Sal 72). Cuando la administración de justicia terrena falla, se espera una intervención de Yahveh para el restablecimiento del derecho a favor de los injustamente tratados (Éx 22,20-23; Sal 9 y 140; cf. Is 11,3s. y otros, ↗ venganza). La administración de justicia puede basarse en el derecho consuetudinario (Éx 21,9), en códigos jurídicos (Libro de la alianza, ↗ Deuteronomio, ↗ Ley de santidad) o en sentencias apodícticas y

casuísticas consignadas por escrito (↗ Ley). En lo que respecta al origen o la fuente del *ordenamiento jurídico,* los textos veterotestamentarios presentan diferentes acentos. En el Pentateuco, los contenidos del derecho se hacen remontar al anuncio de la voluntad de Yahveh en el Sinaí (Éx 19ss.), en los libros proféticos se les considera fundamentalmente como expresión de un orden comunitario basado en la voluntad de Yahveh (Miq 6,8; Is 1,21-31), en la tradición sapiencial es además expresión de un orden cósmico global. La atribución del derecho, en cuanto expresión de la ↗ justicia, a la voluntad de Dios y a la exigencia y la promesa –vinculadas a esta voluntad– de su implantación histórico-escatológica (Is 2,1-5; Sal 67 y 98 y otros), es una de las ideas rectoras de la formación de la tradición veterotestamentaria *(↗ torá).*

b) En el *Nuevo Testamento* la administración de justicia centra la mirada ante todo en los conflictos que deben dirimirse en el seno mismo de la comunidad (Mt 18,15ss.; cf. 1 Cor 5,1-6,11; Gál 6,12; Hch 5,1-11). No hay en el Nuevo Testamento una recopilación jurídica análoga a las de los libros veterotestamentarios, aunque sí enunciados jurídicos aislados y ↗ catálogos de vicios y virtudes. Se previene frente a los juicios falsos, precipitados e hipócritas (Mt 7,1-5 par.; Rom 14). Rom 13,1-7 exhorta a reconocer la administración de justicia del Estado porque es a él a quien atañe la realización del bien. Las diversas *normas jurídicas* (δικαιώματα, ↗ mandamiento) reflejan la aceptación, la modificación o el rechazo de las diferentes tradiciones jurídicas (veterotestamentario-judías, greco-helenistas, romanas). Su aplicación se orienta hacia la reconciliación (Mt 5,23-26 par.; 18,21s. par.; 2 Cor 2,5-11), la justicia (Mt 23,31-46; Lc 18,1-8) y el ↗ amor (Mt 5, 38-48 par. Mc 12,28-34 par.), cuya implantación escatológica es esperada en el ↗ juicio de Dios.

◆ Bibliografía: THAT 2, págs. 999-1009 (G. Liedke); ThWNT 5, págs. 93-107 (B. Johnson); 8, págs. 408-428 (bibliografía) (H. Niehr); EWNT 1, págs. 807-810 (K. Kertelge); TRE 28, págs. 197-213 (E. Otto, M. Wolter). • E. Käsemann, «Sätze heiligen Rechtes im NT», NTS 1 (1954), págs. 248-260; ídem, *Exegetische Versuche und Besinnungen,* vol. 2, Go [2]1964, págs. 69-82; H. J. Boecker, *Recht und Gesetz im AT und im Alten Orient,* Nk [2]1984; H. Niehr, *Rechts-Sprechung in Israel,* St 1987; U. Bauer, *«Rechts-Sätze» im NT?* (tesis doctoral), Bamberg 1988; M. Limbeck, *Das Gesetz im AT und NT,* Da 1997.

Ludger Schwienhorts-Schönberger

Derecho hereditario

Los textos jurídicos del Antiguo Testamento contienen tan sólo algunas breves cláusulas sobre el derecho hereditario. Los primogénitos perci-

ben el doble (Dt 21,17), asegurando de este modo la continuidad y la consistencia económica del clan. Las hijas sólo heredan en circunstancias excepcionales (Nm 27,1-11; 36,1-12). Si un matrimonio no tiene hijos, la herencia no recae en la esposa sino en los parientes masculinos más cercanos (Nm 27,9ss.; Dt 25,5-10). De los textos narrativos se desprende que estas reglas admitían excepciones: el testador toma, poco antes de su muerte, disposiciones sobre la distribución de sus bienes y nombra al heredero principal. A menudo los hijos de las concubinas eran ignorados. En la época helenista está testificado que también las esposas tienen derecho a la herencia (Jdt 8,7).

♦ Bibliografía: F. Dreyfus, «Le thème de l'héritage dans l'Ancien Testament», RSPhTh 42 (1958), págs. 3-49; J. Henninger, «Zum Erstgeborenenrecht bei den Semiten», en ídem: *Arabica Varia* (OBO 90), Fri 1989, págs. 139-167; NBL 1, págs. 555-558 (E. Bons, R. Kampling); H. Utzschneider, «Patrilinearität im alten Israel», BN 56 (1991), págs. 60-97.

Eleonore Reuter

Desierto

El hebreo designa con מִדְבָּר *[midbār]*, עֲרָבָה *[ªrābā]*, יְשִׁימוֹן *[jᵉšīmōn]*, de manera indiferenciada, el «desierto», la «estepa», con שְׁמָמָה *[šᵉmāmā]* la «desertización» o el «desierto», con חָרְבָּה *[ḥōrbā]* el «país desolado» o también «lugar en ruinas», con תֹּהוּ *[tohū]* un lugar o una región «desierta y devastada», «el yermo hostil a la vida humana» y con נֶגֶב *[nægæb]* el «terreno reseco y árido», y más en concreto la Palestina meridional. Los LXX prefieren para el desierto el sustantivo ἔρημος: región árida de escasa presencia humana. Al desierto se le da una valoración tanto positiva como negativa en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. En sentido positivo, es el lugar de la cercanía de Dios, de las teofanías (Éx 3; 19; 1 Re 19,11-18), de las apariciones angélicas (Gn 16; 21; 1 Re 19,4-8; Mc 1,13 par. Mt 4,11), de las visiones (Hch 8,26; Ap 17,3), de la oración (Mc 1,35; Lc 5,16), de la huida frente a los enemigos (Éx 2,15ss.; 2 Sam 15,13ss.; 1 Re 19,3ss.; Sal 55, 6ss.; Ap 12,6), de la victoria frente al tentador (Mc 1,12s. par.), de las comidas milagrosas (Mc 6,32 par.; Mt 15,33 par. Mc 8,4). En sentido negativo es el lugar de los peligros mortales provocados por los animales feroces (Nm 21,4-9; Dt 8,15; Is 13,21s.; 30,6), o los demonios (Lv 16,8ss.; Is 34,13ss.; Tob 8,3; Mt 12,43 par. Lc 11,24). Dios puede convertir a las ciudades o los países en desierto como castigo (p. ej., Is 1,7; Jr 2,15; 44,2.6.22; Lam 5,18), puede vaticinar su desertización (p. ej., Lv 26,31ss.), en especial a causa de la sequía (Is 37,25; 44,27; Jr 51,36; Ez 29,10; 30,12). Puede también trocar el desierto en tierra fértil (Is 32,15s.; 35, 1ss.; 41,18; 43,19s.; Jr 33,10-13;

Ez 36,1-12.33ss.; 38,8.12). Israel espera la venida del Mesías procedente del desierto (Mt 2,15; cf. Juan Bautista Mc 1,2ss. par.; Mt 11,7 par. Lc 7,24; Mt 24,26) y el fin salvífico definitivo tras una nueva etapa en el desierto (cf. Is 40,3; Jr 31,2; Ez 34,25; Os 2,16-25; 12,10; Hch 21,38; Ap 12,6.14). Por marcha del desierto se entiende la peregrinación, durante cuarenta años, de Israel, desde Egipto hasta Jordania narrada en Éx 15,22-19,2; Nm 10,11-22,1; Dt 1-3). Pero ni siquiera con la ayuda del itinerario de Nm 33,1-49 resulta posible trazar la ruta seguida, debido a las contradicciones de las tradiciones, que no surgieron hasta el I milenio a.C. (↗ éxodo). Éx 15,22-27 presenta el periodo del desierto como el tiempo de la prueba de la obediencia de Israel (cf. Dt 8,2.16). La época del desierto obtiene una valoración positiva como tiempo de la juventud (Os 2,17; 11,1) o del noviazgo (Jr 2,2s.) de Israel, durante el cual fue fiel a Yahveh, como la época del amor, de la compasión de Yahveh hacia su pueblo desvalido (Dt 2,7; 8,15s.; 32,10ss.: Os 13,4s.; Sal 77,20s.; 78,20-29.52s.; 105,39ss.; 136,16; Sab 16,1-29; 19,11s.), como prototipo del nuevo éxodo (Is 35,8ss.; 43,19), aunque también se le califica en términos negativos en Éx 15,24; 16,2; 17,2s.; Nm 14-27; Dt 2,14ss.; 9,7; 32,51; Jos 5,4ss., como la época de las murmuraciones, de las tentaciones a Yahveh, de la apostasía, de infidelidad de Israel (Ez 20,10-26; Sal 78,18.41; 81,12s.; 95,8.10; 106,13-33; Hch 7,41ss.; 1 Cor 10,5s.; Heb 3,8.17). El tiempo del desierto es considerado como un periodo de transición, no como una época ideal. También en Qumrán se entiende el tiempo del desierto sólo como fase transitoria, como tiempo de purificación y de preparación para la renovada conquista de la Tierra prometida (4QpPs 37 = 4Q171; cf. CD 20,14ss.).

◆ Bibliografía: BHH págs. 2193-2198; BL págs. 1907-1912; TBLNT[5] págs. 1440-1443; THAT 2, págs. 970-974; ThWAT 3, págs. 160-164; 4, págs. 660-695 (bibliografía); 8, págs. 241-251, 555-563; ThWNT 2, págs. 654-657. • R. de Vaux, *Historia antigua de Israel,* Ma 1975; H. Cazelles, *À la recherche de Moïse,* 1979; T. L. Burden, *The kerygma of the wilderness traditions in the Hebrew Bible,* NY 1994; N. P. Lemche, *Die Vor-Geschichte Israels* (en la *Biblische Enzyklopädie* 1), St-B-Co (1998), págs. 99-125; J. Bright, *Historia de Israel,* Bilbao 2001.

Bernd Willmes

Desmitologización

Término derivado de una interpretación de la proclamación neotestamentaria difundida desde 1941 a través del libro de Bultmann *Nuevo Testamento y mitología.* Este procedimiento hermenéutico de la proclamación neotestamentaria –dirigido en un primer momento contra la inminente amenaza del fracaso del bi-

blicismo neo-ortodoxo de la Iglesia confesional– que da respuesta a la situación real e interpela al hombre actual, fue asumido más adelante y defendido durante decenios en los debates teológicos y eclesiales, incluidos los interconfesionales. Se parte aquí de la idea de que el kerigma de la acción escatológica salvadora de Dios en la cruz y la resurrección de Jesucristo está descrito en el Nuevo Testamento con ropaje mitológico, fuera del alcance de la comprensión y de la posibilidad de comprobación del hombre moderno marcado por el pensamiento científico, de modo que se hace indispensable no eliminar sino desmitologizar (liberar de sus componentes míticos) este kerigma. En la medida en que, por un lado, deben considerarse míticos (o mitológicos) no sólo algunos entramados conceptuales y algunas concepciones neotestamentarias concretas sino el modo de hablar y de pensar difundido tanto en el Nuevo Testamento como en su entorno, que objetivaría el Más Allá en un Más Acá (espiritualizado); y en la medida, por otro lado, en que la genuina intención de los elementos míticos es exponer una determinada concepción de la existencia humana, se abre paso la tarea de desmitologizar el kerigma neotestamentario con un sentido positivo, es decir, como tarea de su interpretación existencial universal y constante. Lo que, en definitiva, se expresaría en las afirmaciones mitológicas sobre la cruz y la resurrección de Jesús es la fe en la significación salvífica de la cruz de Jesús, que consistiría en el juicio liberador de Dios sobre el hombre caído en este mundo corruptible y perecedero. A este hombre se le abriría, mediante la interpretación existencial, la posibilidad de aceptar la cruz de Jesús como su propia cruz, como juicio sobre sí mismo, por medio del cual queda liberado para la vida verdadera. Ya en el mismo Nuevo Testamento se darían, en opinión de Bultmann, puntos de arranque hacia esta desmitologización cuando por ejemplo Juan o Pablo expresan las concepciones mitológicas tradicionales sobre el futuro en sentencias acerca de una existencia escatológica que debe realizarse de nuevo en la fe, confiriéndoles de este modo una interpretación existencial.

◆ Bibliografía: R. BULTMANN, *Jesucristo y mitología,* Ba 1970; ÍDEM, *Creer y comprender,* 2 vols., Ma 1974-1976; ÍDEM, *Teología del Nuevo Testamento,* Sa 1981; R. MARLÉ, *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento,* Bilbao 1970; K. BARTH y otros, *Comprender a Bultmann,* Ma 1971; J. MILLÁS, *Pecado y existencia cristiana. Origen, desarrollo y función de la concepción del pecado en la teología de Rudolf Bultmann.* Ba 1989.

Martin Evang

DEUTERONOMIO

a) Denominación de un libro del canon del Antiguo Testamento, tomada de la Vulgata y los LXX (Dt 17,18),

que entienden este «libro quinto de Moisés» como la «segunda ley» (promulgada en Moab), tras la primera, promulgada en el Sinaí. En hebreo se le llama, de acuerdo con las primeras palabras con que se inicia, דְּבָרִים *[debārīm]* «palabras» o «discursos».

b) Los nombres aluden al lugar canónico y a la configuración global. Dentro del marco narrativo acerca de una asamblea general de Israel el día de la muerte de Moisés, el Deuteronomio se presenta como una colección de diversos discursos (de despedida): 1-4; 5-28; 29-32; 33, agrupados, mediante un sistema de encabezamientos, según «géneros textuales» (1,1: «Palabras»; 4,44: «*torá* (ley)»; 28,69: «palabras de la *berîth* [del contrato de alianza]»; 33,1: «Bendiciones»), para formar una especie de archivo. Sólo los pasajes sobre la muerte de Moisés (32,48-52 y 34) quedan fuera de este conjunto. El centro de gravedad se sitúa en la *torá*. Muestra la estructura de los códigos jurídicos paleoorientales (prólogo-cuerpo legislativo-epílogo), aunque es interpretado, a través de 26,17ss., como documento contractual (del tipo de los tratados de vasallaje hititas): 5-11 legitimación histórica de la legislación y presentación del mandamiento principal del culto exclusivo y excluyente a Yahveh; 12-26 disposiciones concretas, 28 bendiciones y maldiciones.

Como «segunda ley» y «quinto libro de Moisés», el Deuteronomio interpreta los cuerpos legales y los relatos desde Gn hasta Nm y los agrupa en el «testamento» de Moisés, al tiempo que en 2-3; 27 y 31 llega hasta Josué y en otros textos amplía la mirada hasta Reyes y pone los cimientos de los siguientes libros históricos y proféticos (cf. el marco en Jos 1,7s. y Mal 3,22). De donde se deriva que, en cierto sentido, el Deuteronomio es el «centro del Antiguo Testamento».

c) En el tema de su *origen* existen actualmente muy diversos puntos de vista. La falta de acuerdo entre los investigadores se refiere tanto a los criterios de la crítica literaria y de la redacción como a las concepciones básicas sobre su génesis o proceso de formación. Se acepta generalmente la existencia de ampliaciones deuteronomistas en el marco y en la zona nuclear del Deuteronomio que pueden estar relacionadas con ediciones de la Obra histórica deuteronomista de la época pre y exílica. El *lenguaje* pertenece a la prosa artística de la alta retórica. Tiene puntos de contacto, entre otros, con el estilo de los discursos cortesanos y con los documentos neoasirios sobre tratados. De aquí puede concluirse que el *autor* pertenece al círculo de la élite dirigente de Jerusalén, competente tanto en el campo literario como en el teológico y el jurídico, probablemente de finales del s. VIII (Ezequías) o comienzos del VII. Como *documentos antecedentes* del Deuteronomio pueden señalarse, entre otros, Éx 20,22-23,33*, narraciones del Tetrateuco presacerdotal y (más tarde) de Josué hasta 2 Reyes. Fueron textos básicos im-

portantes el «derecho del privilegio» de Éx 34,10-26* y el decálogo citado en Dt 5,6-21.

El Deuteronomio surgió como la respuesta de un movimiento religioso y nacional a la crisis de identidad en que se veía implicado Judá, en cuanto comunidad de Yahveh, a consecuencia de la presión y del choque cultural del dominio neoasiro. Unía esquemas jurídicos preestatales (p. ej., Éx 34*) con la limitación del culto a un único santuario («concentración del culto» en Jerusalén) y con leyes sociales que afectaban a «todo Israel». Son muchos los indicios que hablan a favor de que «*el* libro de la *torá*» «redescubierto» el año 622 a.C. (2 Re 22) debe identificarse con el proto-Deuteronomio. Este «manual» o «compendio» del derecho de Yahveh fue puesto en vigor por el rey Josías mediante el ritual del juramento (2 Re 23,1ss.). Fue entonces, lo más tarde, cuando se estilizaron las múltiples tradiciones antiguas (pero cf. Éx 34*; 2 Re 11,17; Os 8,1) como «tratado» (↗ alianza) entre Yahveh e Israel. Bajo el ropaje de esta sistematización, revestida del prestigio de la cultura neoasiria dominante, surgió por vez primera una «teología» en el sentido estricto de la palabra.

Para legitimar la política territorial de Josías, se estableció una conexión entre el «documento originario de la alianza» y la temática de la conquista de la Tierra prometida que fue asumida en la *Obra histórica deuteronomista* entonces en proceso de formación.

Sólo en este marco podía conseguirse una historización del Deuteronomio, inicialmente estilizado como discurso de Yahveh, para convertirlo en discurso de despedida de Moisés. Los caps. 1-3 y muchos elementos de 29-31, además de las miradas históricas retrospectivas de 5 y 9s., forman sin duda parte de su edición preexílica. También su(s) edición(es) exílica(s) anclaba(n) en el Deuteronomio concepciones programáticas y acontecimientos importantes como ya previstos o preanunciados (p. ej., la teoría de la monarquía de 2 Sam 8 y 9 en el «borrador de constitución» de Dt 16,18-18,22). Las experiencias y las necesidades exílicas y postexílicas llevaron a *nuevas concepciones* radicales (p. ej., la transformación de las cláusulas del tratado en una teología de la gracia, 9,1-8, o la reclamación de adoración exclusiva de Yahveh 6,4s., convertida en un monoteísmo teórico en 4,35.39), así como a la reelaboración de 19-25*. En este contexto pudo redactarse el código deuteronómico, a continuación de los mandamientos del decálogo, como un auténtico «libro jurídico». Se bosqueja aquí una ética fraternal y una sociedad sin pobres. Finalmente, la redacción del Pentateuco introdujo algunos textos (p. ej., 33; 34,10ss.).

◆ **Bibliografía:** *Comentarios:* H. Cazelles, P 1958; G. von Rad (ATD), Go [4]1984; A. D. H. Mayes (The New Century Bible), Lo 1979; G. Braulik (NEB), Wu, vol. 1, 1986; vol. 2, 1992. • *Estudios:* TRE 8, págs.

530-543 (bibliografía); M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* O 1972; G. GARCÍA LÓPEZ, *Analyse littéraire de Dt V-XI,* Jr 1978; H. D. PREUSS, *Deuteronomium* (EDF), Da 1982; G. BRAULIK, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB), St 1988; N. LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literatur,* 2 vols., St 1990-1991; W. BRUEGEMANN, *Deuteronomy,* Nashville 2002; R. D. NELSON, *Deuteronomy: A Comentary,* Louisville 2002; N. LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V,* St 2005; P. J. BEKKEN, *The Word Is Near You: A Study of Deuteronomy 30:12-14 in Paul's Letter to the Romans in a Jewish Context,* BZNW 144, B-NY 2007.

Georg Braulik

DEUTERONOMISTA: OBRA HISTÓRICA Y ESCUELA DEUTERONOMISTA

La Obra histórica deuteronomista abarca desde el Deuteronomio hasta el Libro segundo de los Reyes. Antes se admitía que en estos escritos se habían deslizado amplias capas del Pentateuco o de una reelaboración deuteronomista. Ya A. Kuenen (1861) hablaba de dos redacciones deuteronomistas: una composición un poco anterior al exilio de Babilonia y una reinterpretación ampliada durante la época del exilio. Para M. Noth (1943), en los compiladores deuteronomistas hay un solo y único autor auténtico, que ha concebido, en la época del exilio, desde Dt 1 hasta 2 Re 25, como la etiología del hundimiento de la nación y del templo. Las discordancias dentro de la obra se explicarían, según Noth, como discrepancias en el material de las fuentes y como añadidos secundarios. Es en estos añadidos donde se inicia la ulterior evolución de la teoría.

«Modelo del bloque»: F. M. Cross y Schüler distinguen una obra preexílica (Dtr I) y una reedición exílica (Dtr II).

«Modelo de las capas»: R. Smend y Schüler admiten la existencia de la obra exílica de Noth, aunque menos extensa, y explican las diferencias de contenido y de lenguaje mediante varias redacciones ininterrumpidas (DtrP, DtrN, etc.).

«Modelo de compromiso»: hoy día son muchos los indicios a favor del enfoque de Kuenen y Cross, con el que pueden darse la mano algunos de los elementos de la escuela de Smend (p. ej., N. Lohfink).

Al cabo de poco tiempo, el lenguaje y la teología deuteronomistas se hicieron de uso generalizado. Pudo así afirmarse que desde Génesis hasta Números y en casi todos los libros proféticos (sobre todo Jr), en numerosos salmos y en las Crónicas existen redacciones de cuño deuteronomista, lo que ha llevado a veces a una «redefinición del deuteronomismo» de signo extensivo. No se ha podido demostrar que haya existido en ninguna época un

«movimiento» o una *«escuela» deuteronomista* como grupo portador.

◆ **Bibliografía:** M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien.* Hl 1943; TRE 8, págs. 543-552 (con bibliografía); G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento,* Sa 1975; M. A. O'BRIEN, *The deuteronomistic history hypothesis: a reassessment,* Fri 1989 (bibliografía); J. CH. GERTZ, K. SCHMID y M. WITTE (dirs.), *Abschied von Jahwisten: Die Komposition des Exateuchs in der jüngsten Diskussion,* BZAW 315, B-NY 2002; A. F. CAMPBELL, *Joshua to Chronicles: An Introduction,* Louisville 2004; J. E. HARVEY, *Retelling the Torah: The Deuteronomic Historian's Use of Tetrateuchal Narratives,* JSOT Sup. 403, Lo-NY 2004; W. L. HOLLADAY, «Elusive Deuteronomist, Jeremiah and Proto-Deuteronomy», CBQ 66 (2004), págs. 55-77; N. LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V,* St 2005; TH. C. RÖMER, *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction,* Lo-NY 2005; P. VOGT, *Deuteronomic Theology and the Significance of Torah: A Reappraisal,* Winona Lake 2006; M. WITTE, K. SCHMID, D. PRECHEL y J. CH. GERTZ, (dirs.), *Die deuteronomischen Geschichtswerke: Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur «Deutenoromismus»-Diskussion in Tora und Vorderen Proheten,* BZAW 365, B-NY 2006.

Georg Braulik

DEUTEROPAULINAS

↗ Carta. ↗ Pablo apóstol.

DÍA DE YAHVEH

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

El contenido de la concepción del Día de Yahveh en el Antiguo Testamento alude a las manifestaciones del reino y del dominio de Yahveh que marcan el curso de la guía de la historia de Yahveh con Israel. Son manifestaciones esencialmente ambivalentes, porque se llevan a cabo mediante salvación y castigo. El origen de la idea es incierto. Las referencias a la tradición de Sión, a la lucha contra el Caos y a la ascensión al trono de Yahveh pueden describir aspectos parciales, pero no explican su peculiaridad y su origen como un todo. Podría proporcionar un punto de partida para el esclarecimiento del problema el testimonio más antiguo sobre este Día, conservado en Am, donde el profeta cita una concepción, al parecer comúnmente aceptada por el pueblo pero rechazada por el propio profeta, según la cual este Día es la repetición –considerada como evidente– de una revelación salvífica de Yahveh ya acontecida (Am 5,18ss.). Teniendo en cuenta que Am, sin entrar en la crítica de las concepciones erróneas, define el día de la visita a Israel inequívocamente como «día de castigo» (3,14) o de desgracia (6,3), surge la sospe-

cha de que el rechazo de la euforia por el Día de Yahveh no se remonta al mismo Amós, sino a la recepción de su profecía en Jerusalén. Allí, en efecto, poco después de la catástrofe del reino del Norte (721 a.C.), se había vivido la salvación de la capital frente al ataque de los asirios (701 a.C.) como una manifestación del reino y del dominio de Yahveh en Sión y se la había interpretado, como más tarde (en la época deuteronómica) el «día de Madián» (Is 9,3), como una demostración del poder de Yahveh a favor de Israel. Es evidente que aquella acción salvadora fue celebrada también en el culto del templo y que se tomaron elementos de la tradición de Sión para caracterizar el día de salvación de Yahveh. Pero cuando se hizo patente que también en Judá se había producido la misma apostasía de Yahveh que en el reino del Norte (Am 6,1.3), la recepción de la profecía de Amós se dirigió contra el optimismo generalizado de una espera indiferenciada del Día de Yahveh, con la amenaza de que este Día no significaba luz y salvación, sino tiniebla y castigo (5,18ss.). En parecidos términos evocaron otros profetas en Judá el Día de Yahveh como día de perdición (Is 2,11.17.20; Sof 1,14ss.; 2,2s.; Ez 7,10.12.19) y recurrieron probablemente para describirlo a préstamos de la descripción de los días calamitosos en Mesopotamia. En la catástrofe de Jerusalén y de Judá se convertía en realidad esta concepción del Día de Yahveh (Lam 1,12; 2,1.21s.). Una vez que en el exilio, y también en el postexilio, la profecía extendía la amenaza de la ira del Día de Yahveh a pueblos extranjeros, como Babilonia (Is 13,6.9.13), Edom (Is 34,8; Abd 15) y Egipto (Jr 46,10), la atención se centró cada vez más –empalmando con una esperanza de la salvación que se había iniciado ya en la época deuteronómica con el «día de Yizreel» (Os 2,2), aunque sin perder nunca de vista el castigo intrahistórico purificador del Día de Yahveh (Jl 1s.; Mal 3,2.17-22)–, en un Día de Yahveh escatológico, en el que Dios, en la manifestación universal de su reino y su dominio en Sión, reduce definitivamente a la impotencia al mundo de los pueblos hostil a la divinidad (Ez 39,8; Jl 4,14; Zac 14,1-5) y garantiza a sus elegidos la consumación plena de una comunión salvífica (Jl 3s.; Zac 14,13-21).

2. Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento ha relacionado la concepción veterotestamentaria del Día de Yahveh en su acuñación escatológica con el tiempo final que se inicia con la ↗ ascensión de Cristo al cielo (Hch 2,17-21) y se cierra con su ↗ parusía (Ap 6,17; 16,14; 2 Pe 3,10.12). Según esto, el Día de Yahveh llega en el momento álgido de la tribulación final (2 Tes 2,2), como ladrón en la noche (1 Tes 5,2). En el juicio y el castigo sobre todo cuanto en el mundo es contrario a Dios (Rom 2,5; Ef 6,13; 1 Pe 2,12; 2 Tim 1,12; Jud 6; 2 Pe 2,9; 2 Tes 1,8ss.), este

Día trae a los creyentes la salvación de la tribulación final (Rom 2,16; 1 Cor 3,13; 1 Tes 5,4; Heb 10,25; 2 Pe 1,19) y la consumación de su redención (1 Cor 1,8; 5,5; 2 Cor 1,14; Flp 1,6.10; 2,16). En cuanto Día del Hijo del hombre (Lc 17,24) este Día de Yahveh es una fecha para el día de la celebración del juicio (Mt 10,15; 11,22ss.; Lc 10,12), cuyo desconocimiento (Mc 13,32) e incertidumbre (Lc 12,42-46) incita a permanecer vigilantes. Al aceptar en toda su seriedad el hecho historicosalvífico de que con la encarnación del Logos en Jesucristo se ha convertido ya en realidad la salvación en este tiempo del mundo, Juan, en conexión con la idea veterotestamentaria del Día de Yahveh intrahistórico como una fecha de la salvación, ha interpretado el día de Jesús (8,56) como el tiempo de su revelación en la tierra en el sentido de una ↗ escatología presente y, con el desplazamiento expreso del «último día» como fecha de la manifestación universal del reino y del dominio de Dios en su Hijo (Jn 6,39s.44.54; 11,24; 12,48) lo ha diferenciado de «aquel día» en el que la comunidad de los discípulos de Jesús puede disfrutar ya ahora de la comunión salvífica con su Señor exaltado (Jn 14,20; 16,23.26).

◆ Bibliografía: THAT 1, págs. 707-726 (E. Jenni); ThWAT 3, págs. 566-586 (M. Saebo); EWNT 2, págs. 296-302 (W. Trilling); NBL 2, págs. 266ss. (H. P. Müller). • H. Spieckermann, «Dies Irae», VT 39 (1989), págs. 194-208; E. Haag, *Sönhe des lebendigen Gottes [Hos 2,1]: Der Lebendige Gott. FS W. Thüsing,* Ms 1996, págs. 3-24.

Ernst Haag

Diablo

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

El término hebreo antecedente para diablo (griego διάβολος) en el Antiguo Testamento es שָׂטָן *[śāṭān]*, «adversario», concepto neutro que aparece en el Nuevo Testamento (griego σατᾶν, σατανᾶς) con una significación teológica específica, con mayor frecuencia que en el Antiguo, donde la idea de un adversario de Dios como representante del poder del ↗ Mal ha encontrado varias formas de expresión. Así, en la descripción del ↗ pecado original, la ↗ serpiente encarna una magnitud que existe fuera del hombre, que es anterior a él, que ha sido creada por Dios y que, pervirtiendo las instrucciones de Dios respecto del árbol del centro del jardín de Edén, seduce al hombre con la promesa de absoluta autonomía para que se rebele contra Dios y contra el principio puesto por Dios en la creación (Gn 3,1-7). En referencia a esta conducta de la serpiente en el pecado original y con la mirada puesta en sus consecuencias punitivas para el hombre, habla la sabiduría posterior de la envidia del diablo, que ha introducido la muerte como un poder funesto en el mun-

do (Sab 2,24). La profecía, consciente de la amenaza metahistórica que pesa sobre Sión como lugar de la presencia de la revelación de Yahveh en virtud del poder del Mal en el ámbito de la política, ha desarrollado la concepción del Antiyahveh, cuya esencia está marcada por la *hybris* hostil a Dios, cuyo objetivo consiste en anular el plan salvífico de Yahveh (Is 10,5-15; Ez 38,1-39,22; Nah 1,11; Dn 7,24ss.; 8,9ss.23ss.; Jdt 3,8; 6,2) y cuyo destino final, dispuesto por Dios, se describe con la imagen mítica, también utilizada en otros contextos (cf. Ez 28,11-19; Lam 2,1), de un despeñamiento desde la cumbre del monte de Dios (Is 14,12-15 [↗ Lucifer]). Deben valorarse como expresión de un esfuerzo teológico por la correcta inserción del diablo en la realidad de la creación las descripciones de la época tardía del Antiguo Testamento en las que se sitúa a un adversario de Dios («Satán») en conexión con la corte celeste de los hijos de Dios coordinada con el plan de la creación y de la historia de Yahveh (Job 1,6-12; 2,1-11) y, con ello, y a una con ello, con el mundo de los ↗ ángeles (Zac 3,1-7) en el que, según todas las apariencias, se produjo una división entre los espíritus (Job 4,18; 15,15; Sal 82,7). Por consiguiente, se rechaza también a la vez radicalmente la demonización de Dios (cf. 2 Sam 24,1 con 1 Cró 21,1). – «Belial» (בְּלִיַּעַל [beliija'al], literalmente «Destructividad» [Emerton]) es sinónimo de aniquilación y muerte (2 Sam 22,5s.; Sal 18,5s.). «Hijos de Belial» designa en el Antiguo Testamento a los hombres que planean destrucción. El «Beelzebub» (בַּעַל זְבוּב [ba'al zebūb]) mencionado en Mc 3,22-27 par. alude al dios filisteo de Ecrón (2 Re 1,2-16). El «dios de la excelsitud» *(baal ze'bul)* testificado en Ugarit se ha convertido, mediante una mofa verbal, en «Señor de las moscas», con repercusiones en la tradición cristiana, pero no en la judía.

◆ Bibliografía: H. Haag, *El Diablo. Su existencia como problema,* Herder, Ba 1978; J. A. Emerton, «Sheol and the Sons of Belial», VT 37 (1987), págs. 214-217; P. L. Day, *An Adversary in Heaven. Satan in the Hebrew Bible* (Harvard Semitic Monographs 43), Atlanta 1988; E. Haag, «Jesaja, Assur und der Antijahwe», TThZ 103 (1994), págs. 18-37; R. Brandscheidt, «Die Bedrohung des Menschen durch die Macht des Bösen. Eine traditionsgesch. Untersuchung zu Gen 3», TThZ 109 (2000), págs. 1-20; H. A. Kelly, *Satan: A Biography,* C-NY 2006.

Gerhard Bodendorfer-Langer

2. Nuevo Testamento

a) Los escritos del Nuevo Testamento comparten con el judaísmo de su tiempo el *concepto* y la representación del «diablo», y también la de Satán, en amplia medida coincidente con el diablo, según la cual es el adversario que actúa contra Dios (y contra el hombre). En el *logion* de Jesús de Mt 12,24 par. Lc 11,15 se le llama «Bee(l)zebul, el señor de los demonios» y en 2 Cor 6,15 «Beliar»

(variante: «Belial»): «¿Qué acuerdo puede haber entre Cristo y Beliar?» (cf. TesDan 4,7; 5,1 y otros). A esto se añaden otras denominaciones figurativas («la serpiente») o funcionales («el tentador», «el seductor») (cf. Schlier, 11s.). Pero los nombres determinantes (también en la historia de sus repercusiones) son «diablo» (34 veces) y «Satán» (36 veces), unidos, con expresión reforzada, en Ap 12,9; 20,2.

b) En los *evangelios sinópticos* la ↗ tentación de Jesús por el diablo (Mt 4,1-11 par. Lc 4,1-13; Mc 1,12s.: Satán) alcanza, ya en razón de su ubicación al principio de su actividad pública, una significación programática. La repetida prótasis del diablo «si eres Hijo de Dios» señala que se está hablando de la misión mesiánico-divina que Jesús ha venido a cumplir. Ya en el desenlace de la tentación se indica el éxito de esta misión, a lo largo de un camino que se inicia con el bautismo. La información lucana de que Jesús «estaba viendo a Satanás caer del cielo como un rayo» (10,18) concuerda con el objetivo de su misión, aunque esta sentencia visionaria «dirige una mirada retrospectiva al anterior acontecimiento [...] de expulsiones de demonios» (H. Schürmann, HThK 3/2, 1, pág. 89). Del mismo modo que las obras de Jesús, y más en especial las expulsiones de demonios, permiten percibir la próxima llegada del reino de Dios, otro tanto ocurre con los ↗ exorcismos de los discípulos mencionados en el v. 17. En definitiva, es Dios mismo quien por medio de su Mesías y de los discípulos del Mesías implanta ya ahora su reino «contra toda la fuerza del enemigo» (v. 19). En su explicación de la parábola de la cizaña en el trigo, Jesús se refiere al diablo como «al enemigo» (con el que ninguna conciliación es posible) (Mt 13,39; cf. Mc 4,15 par.).

c) Pablo habla en siete pasajes de sus cartas de σατανᾶς y nunca del «diablo» (a diferencia de las deuteropaulinas). En 1 Tes 2,18 es Satanás quien «estorba» el propósito del apóstol de «ir a veros». El uso lingüístico es aquí más bien incidental y sin especial carga teológica. Es diferente Rom 16,20, donde Pablo espera de Dios la pronta aniquilación de Satanás («bajo vuestros pies», en alusión a Gn 3,15). Se presenta aquí y se desenmascara a Satanás «como el genuino agente de los maestros de errores venidos de fuera» (E. Käsemann: HNT 8a, en el comentario a este pasaje). Con todas las debidas reservas frente a una omnipresente «satanología», Pablo conoce bien la eficacia del ↗ Mal, incluso dentro de sus comunidades, a las que previene contra minimizaciones y a las que exhorta a la vigilancia, por ejemplo en 2 Cor 11,13ss., donde pone sobre aviso frente a los «falsos apóstoles» que, en cuanto secuaces de Satanás, conocen bien sus tácticas de camuflaje. Tiene otro sentido su invitación en 1 Cor 5,1-13 a entregar a Satanás [aquí instrumento del castigo divino], con un recurso al len-

guaje sacro-jurídico, al infractor, no para su perdición eterna, sino para que «su espíritu se salve el Día del Señor» (v. 5).

d) El trasfondo dualista de la concepción apocalíptica de los ángeles y los demonios aparece en el *evangelio de Juan* con rasgos mucho más acusados que en la tradición sinóptica y en Pablo. Pero esto no acontece tanto en virtud de los términos «demonio», «Satanás» «diablo» (aunque cf. de todos modos, 6,70; 13,2.27, referido al «traidor» y 8,44, donde hay una «demonización» colectiva de los interlocutores [judíos] de Jesús que no creen en él). Más bien, estos términos son simples indicativos de un desarrollo intenso e ininterrumpido del poder del Mal «en este mundo», de suerte que el diablo aparece como «el príncipe de este mundo» (12,31), que domina sobre todos los hombres. Con todo, su poder, dirigido contra Cristo y su misión, ha sido quebrantado «ya ahora» (escatología de presente) por Jesús, el Hijo de Dios.

e) No obstante, en el tiempo de la Iglesia «hay que resistir contra las asechanzas del diablo» (Ef 6,11; cf. 4,27). Esta resistencia es posible en y con Cristo, a quien Dios ha instituido como Señor sobre todos los principados y potestades (1,20s. y otros). Pero aun dentro de una confianza total en la victoria radical del Hijo de Dios sobre «las obras del diablo» (1 Jn 3,8), no es superfluo mantenerse vigilantes y exhortar a la comunidad a resistir contra el diablo (Sant 4,7; 1 Pe 5,8s.).

◆ **Bibliografía:** ThWNT 2, págs. 70-80; 7, págs. 156-164 (W. Foerster); EWNT 1, págs. 714s.; 3, págs. 558s. (O. Böcher). • J. Dupont, «L'origine du récit de la tentation de Jésus au désert», RB 73 (1966), págs. 30-76; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im NT* (QD 3), Fr 1958; O. Böcher, *Das NT und die däm. Mächte* (SBS 58), St 1972; M. Limbeck, «Satán y el mal en el NT», en H. Haag (dir.), *El diablo. Su existencia como problema,* Herder, Ba 1978; K. Kertelge, «Teufel, Dämonen, Exorzismen in bibl. Sicht», en W. Kasper y K. Lehmann (dirs.), *Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen,* Mg 1978, págs. 9-39.

Karl Kertelge

Diácono

Con esta palabra (ὁ y respectivamente ἡ διάκονος) se designa en Flp 1,1; Rom 16,1; 1 Tim 3,8-13 a los y las titulares de un «servicio» o de un «ministerio» en la comunidad. El ámbito de referencia originario de las palabras de la radical διακ- es la prestación de un servicio personal y, más en concreto, el llamado «servicio de las mesas». La significación, de aquí derivada, de «procurar el sustento necesario para la vida», implica finalmente, en términos generales, la idea de «servir». En el Nuevo Testamento, el diaconado está influido en parte por la vida social de estilo griego y en parte por las

instituciones del judaísmo temprano y del semitismo antiguo. Mientras que la coordinación del diácono respecto del ↗ obispo presente en Flp 1 y 1 Tim 3 no cuenta con paralelos en el entorno griego (Beyer, pág. 91), existen ciertas analogías en las estructuras funcionales de la liturgia de la sinagoga del judaísmo temprano (ibídem) y en el ámbito de las antiguas comidas cultuales semitas. En estas últimas, además del dirigente, colabora también un personal auxiliar que desempeña tareas cultuales y caritativas (textos de Palmira: Fabry, págs. 18-21). – Un elemento peculiar del diaconado del cristianismo primitivo es la concepción neotestamentaria que entiende la vida, las obras y la muerte de Jesús como un «servicio» (Mc 10,45; Lc 22,27; Flp 2,7) y, por consiguiente, la disposición al servicio como una actitud básica de la vida cristiana (Flp 2,5; Mc 10,43s.; Lc 22,26; Jn 13,15s.) y acentúa de este modo el carácter de servicio de todos los ministerios de la Iglesia. Así lo expresa el hecho de que tanto la proclamación del evangelio (Hch 1,17; 6,4; 20,24; Rom 1,1.13; 1 Cor 1,1; 3,5; 9,19; 2 Cor 3,3; 4,1.5; 5,18; Ef 6,21; Flp 2,22; Col 1,7; 4,7.17 y otros) como la fundación o la dirección de la comunidad (Ef 4,12; Col 4,17; 1 Tim 4,6; 2 Tim 4,5 y otros), y, en fin, las ayudas sociales y caritativas (Mt 25,44; Mc 15,41; Lc 8,3; Hch 6,1; 11,29; Rom 15,25.31; 2 Cor 8,4.19s. y otros) se designan con verbos y sustantivos que implican «servicio» (διακονεῖν, διακονία, διάκονος, δουλεῦειν, δοῦλος). – A partir de esta concepción de las obras cristianas y misioneras básicas como «servicios», se configuró en algunas regiones del ámbito de las actividades misioneras de Pablo (Asia Menor, Grecia), en razón del desempeño permanente de determinadas actividades por determinadas personas y grupos de personas, el «cargo» y la denominación de «diácono». Según Flp 1, los diáconos están coordinados con y subordinados al obispo de la comunidad. Y dado que, a diferencia del obispo (1 Tim 3,2), no se menciona expresamente en su caso ningún tipo de actividad docente (distinta visión en *Didakhe* 14s.), los diáconos colaboran fundamentalmente en tareas relacionadas con la liturgia, la administración y las obras de caridad, aunque, debido a la profunda conexión de los «servicios» protocristianos entre sí y a la fluctuación inicial de las delimitaciones, tampoco debió excluirse la proclamación de la palabra. La alusión a una especie de prueba de aptitud (1 Tim 3,10) permite concluir una cierta institucionalización oficial en el «servicio». Según una interpretación bien fundamentada de 1 Tim 3,11, esta conclusión puede aplicarse también a las diaconisas. En Rom 16,1 se atestigua que ya varios decenios antes había mujeres que ejercían el «cargo» de la diaconía. Pablo se refiere en este pasaje a ↗ Febe como diaconisa de la iglesia de Céncreas y subraya con

agradecimiento su buen quehacer. Como quiera que en el contexto de la actividad misionera se mencionan otras mujeres, el «cargo» de Febe no debió verse reducido a servicios de caridad. Según Hch 6,1-6, ya en la primitiva comunidad de Jerusalén se nombraron siete hombres probados y acreditados para destinarlos al «servicio de las mesas» (v. 2), es decir, al cuidado de los pobres. De todas formas, Lucas evita la denominación de diaconía. Según Hch 6,8-8,40, estos hombres desempeñaban también el servicio de la proclamación de la palabra.

◆ **Bibliografía:** ThWNT 2, págs. 88-93 (H. W. Beyer); J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles,* Brujas 1956; ídem, *Les fonctions diaconales aux origines de l'Église,* Brujas 1960; P. Grelot, *El ministerio de la nueva alianza,* Ba 1969; R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église,* Gembloux 1972; P. Grelot, *L'Église et les ministères,* P 1982; J. Hainz, *Die Anfänge des Bf.- und Diakonenamtes: Kirche im Werden,* Pb 1976, págs. 91-107; K. Kertelge (dir.), *Das kirchliche Amt im NT* (WdF 439), Da 1977; H.-J. Fabry, «Der altorientalische Hintergrund des urchristlichen Diakonats», en J. G. Plöger y H. J. Weber (dirs.), *Der Diakonat,* Fr 21981, págs. 15-26; TRE 8, págs. 621-627 (P. Philippe); EWNT 1, págs. 726-732 (A. Weiser); J. N. Collins, *Diakonia,* O 1990; NBL 1, págs. 418ss. (H. Frankemölle).

Alfons Weiser

Diáspora

1. La diáspora israelita y judía. 2. La diáspora cristiana.

1. La diáspora israelita y judía

a) Concepto. El sustantivo verbal διασπορά, testificado en el griego profano, aparece 12 veces en los LXX (sin una equivalencia firme en hebreo) para referirse tanto a la dispersión de Israel o respectivamente de los judíos entre los pueblos (paganos) como también a los dispersados mismos. Sorprendentemente, los LXX nunca traducen los términos hebreos גּוֹלָה *[gōlā]* גָּלוּת *[gālūt]* y el arameo bíblico גָּלוּ *[galū]* para deportados o deportación con el término διασπορά. Más bien, los traductores, que vivían en la diáspora, al elegir esta palabra, querían expresar la convicción de que su diáspora implicaba una situación distinta de la del exilio de Babilonia que amenazaba la existencia del pueblo, que había sido impuesta como castigo y permitía albergar la esperanza de la agrupación de los dispersados como acción salvadora de Dios en el futuro (Van Unnik).

b) Historia. Los asentamientos israelitas o judíos fuera de las fronteras de Palestina se produjeron unas veces de forma voluntaria –fundamentalmente por motivos mercantiles, económicos y demográficos– y otras forzosa, por causas políticas y militares. El primer desplazamiento forzoso de grupos de población del reino del Norte fue el ordenado por Tiglat Piléser III (745-727;

2 Re 15,29), y luego por Sargón II (721-705; 2 Re 17,6; TGI[3] págs. 60s.) a Mesopotamia y Media, para someterlos a una asirización masiva (↗ Asiria, I Historia). También el hundimiento del reino del Sur a partir del 597 a.C. provocó tres oleadas de deportaciones que, según Jr 52,28ss., desplazaron a Mesopotamia, bajo ↗ Nabucodonosor, a cerca de 4.600 habitantes de Jerusalén y de Judá (2 Re 24,14ss.; 25,11). El edicto de ↗ Ciro del año 539/538 (Esd 6,3ss.; 1,1-4) puso en marcha un movimiento de retorno, al principio de forma vacilante, que bajo ningún concepto supuso el fin del asentamiento de los judíos en Babilonia, que se habían integrado en aquella región y habían aceptado la lengua aramea, aunque conservando siempre su religión y su cultura propias. Este asentamiento se prolongó hasta el s. XI d.C. Con posterioridad al año 587 a.C., otros grupos judíos emigraron a Egipto (2 Re 25,26; Jr 43), donde ya antes habían llegado otros contingentes como soldados mercenarios o como esclavos (Dt 17,16), de modo que pudieron crearse colonias judías, como las de ↗ Elefantina y Edfú. Bajo Ptolomeo I hubo un sólido asentamiento judío –en parte forzado, formado por prisioneros de guerra, y en parte favorecido por la manumisión y otros factores– que actuaron a veces como reclutamiento militar en Egipto, Chipre y Cirenaica (Josefo, ant. XII, 3-9; c. Ap I, 186; Aristeas, 12-14.23.35-37). El año 160 a.C., Ptolomeo VI permitió a Onías IV la construcción de un templo judío en Leontópolis. El número de judíos establecidos en Egipto, y con especial densidad en Alejandría, con administración propia, se elevaba en tiempos de Filón (Flac. 43) a un millón de personas. Hubo además asentamientos judíos en todas las ciudades importantes de los países ribereños del Mediterráneo (cf. TAVO B VI 18). Aceptando para la población total del mundo antiguo, en el cambio de era, la cifra de 60 millones, «la diáspora pudo haber contribuido con un 6-7 %, que se elevaba al 10 % si se suman los habitantes de la tierra patria» (Colpe-Hanhart). Fueron múltiples y variadas las interrelaciones y las influencias mutuas entre la diáspora y Jerusalén, entre otros medios a través de los calendarios festivos, las peregrinaciones, el intercambio epistolar y el tributo al templo. La ↗ sinagoga que surgió en la diáspora se difundió también por Palestina. Sólo una pequeña parte de la literatura más destacada de la Diáspora fue redactada en hebreo (Est y algunas secciones de Dn). La lengua predominante era el arameo (secciones de Dn; el Talmud) y el griego (Tob, añadidos de Dn, Sab, los LXX), tanto en la literatura bíblica como en la extrabíblica. La desaparición del Estado judío y la destrucción del templo de Jerusalén el año 70 d.C. hicieron de la diáspora la forma existencial judía determinante durante cerca de dos mil años.

c) Momento actual. La discusión intrajudía en torno a la diáspora, en la que,

de una población judía total estimada en 13 millones de personas, cerca de 9,4 millones están dispersados por todos los continentes (Honigmann), está marcada, tras la fundación del Estado de Israel, por diferentes posiciones enfrentadas: mientras que, por ejemplo, el judaísmo reformado de Occidente saluda la diáspora como una disposición divina que le permite ser «luz de los pueblos» (Is 42,6), otra orientación extrema del ↗ sionismo, defendida en Israel, niega no sólo la justificación de la existencia de la diáspora judía, sino la posibilidad incluso de una actividad judía espiritual o cultural fuera del espacio geográfico de Israel.

◆ Bibliografía: *Al punto a):* ThWNT 2, págs. 98-104; EWNT 1, págs. 749ss.; W. C. Van Unnik, *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit,* Le 1993. • *Al punto b):* EJ 6, págs. 8-19; TRE 8, págs. 709-717; NBL 1, págs. 420-423 (bibliografía); C. Colpe y R. Hanhart, Art. «Judentum», *Kleines Wörterbuch des Hellenismus,* dir. por H. H. Schmitt y E. Vogt, Wi 1988, págs. 288-319 (bibliografía); TAVO B VI 18: *Die jüdische Diaspora bis z. 7 Jh. nC,* Wi 1992; L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World,* Pr 1993 (bibliografía); F.-L. Hossfeld, «Volk Israel und Diaspora», LebZeug 49 (1994), págs. 10-20. • *Al punto c):* N. De Lange; *Jüdische Welt,* M 1984 (bibliografía); NLJ, págs. 102-107 (P. Honigmann).

Reinhold Bohlen

2. La diáspora cristiana

El concepto de διασπορά se encuentra en el Nuevo Testamento en Jn 7,35; Sant 1,1 y Pe 1,1. La 1 Pe debe ser leída y entendida como carta dirigida a los cristianos procedentes del paganismo y (eventualmente también) a los judeocristianos. Los conceptos de «elección», «peregrino/extranjero» y «dispersión/diáspora», que figuran juntos y se condicionan mutuamente en el v. 1 empalman, en cuanto a la afinidad y la concurrencia, con concepciones veterotestamentarias. La «elección» por Dios genera una «extranjerización» que debe ser entendida en *dirección horizontal.* Παρεπίδημος, πάροικος (2,11) son términos referidos al espacio exterior. Los cristianos son «extranjeros» en el mundo, porque están llamados a una existencia escatológica. Son también «peregrinos», es decir, sin morada permanente, obligados a vivir este nuevo modo existencial en la historia concreta. Se niegan a dar su conformidad y su asentimiento al mundo de su entorno y, por eso, este nuevo modo existencial adquiere el carácter de testimonio. El concepto neotestamentario de διασπορά, que de entre los componentes del Antiguo Testamento conserva de modo especial los sociológicos, describe a los cristianos como un pueblo que vive en pequeñas comunidades (como extranjeros y peregrinos) diseminadas entre los pueblos, a la espera de la reagrupación. La diáspora es en el Nuevo Testamento una *posible* forma

existencial de la Iglesia y no configura, por tanto, una *nota ecclesiae.*
◆ Bibliografía: L. Ullrich (dir.), *Kirche in nichtchristliche Welt,* L 1986; H. J. Röhrig, *Diaspora – Kirche in der Minderheit,* L 1991; E. Gatz (dir.), *Katholiken in der Minderheit,* Fr 1994 (bibliografía); Th. Söding, *Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft,* Hi 1994.

Hermann-Josef Röhrig

Diatesarón

Diatesarón (griego τὸ διὰ τεσσάρον) es el nombre de una ↗ armonía de los evangelios compuesta por el sirio Taciano hacia el año 170. Bajo el título de la obra, y utilizando un término técnico de la antigua enseñanza de la música, pudo el autor referirse a los cuatro evangelios canónicos. Como base de su trabajo eligió el marco del evangelio de Juan, en el que fue insertando, con extremado esmero y aportación mínima de material extracanónico, el contenido de los otros tres evangelios. Se discute hoy día si su redacción original fue griega o siriaca.
◆ Bibliografía: S. Lyonnet, *Les origines de la version arménienne de la Bible et le Diatessaron,* R 1950; G. Messina, *Il Diatessaron persiano. Introduzione, testo, traduzione,* R 1951; P. Ortiz-Valdivieso, «Un nuevo fragmento siriaco del comentario de San Efrén al Diatesaron», StPapyr 5 (1966), págs. 7-17; K. y B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments,* St [2]1989, págs. 66; 189s.; 199; 232s.; B. M. Metzger, *The Text of the New Testament,* NY [3]1992, págs. 89-92, 255.

Winfried Hamm

Dieciocho oraciones

↗ *Sh^e^monē Esrē.*

Diezmo

Como sólida costumbre cúltica (tan sólo en 1 Sam 8,15 se encuentra una alusión al diezmo para el rey), el diezmo (hebreo מַעֲשֵׂר *[maᵃśēr],* griego δεκάτη), también conocido fuera de Israel, consistía en sus orígenes en la entrega de una parte de las cosechas anuales y del ganado (Lv 27,32s.; Dt 14,23) a los santuarios locales (Gn 28,22; Am 4,4). Israel acentuó su dignidad remontándolo hasta la época patriarcal (Gn 14,20; 28,22). La entrega de cereales y de frutos podía ser sustituida –por ejemplo cuando eran indispensables para el propio sustento– por una suma de dinero aumentada en un quinto (Lv 27,31). Según Nm 18,21ss., el diezmo debía ser entregado a los levitas como la parte de su herencia, porque no poseían territorios como base para su sustento, y ellos, a su vez, debían retirar una décima parte de estas entregas para Yahveh y cederlas a los sacerdotes. En el curso de la historia de Israel se hizo necesario insistir repetidas veces en el cumplimiento de esta norma, a menudo quebrantada (2 Cró 31,4-12;

Neh 13,10ss.; Mal 3,8ss.). En perspectiva teológica, la entrega del diezmo incluía la confesión por parte de Israel de que el país y sus frutos son propiedad de Yahveh y que sólo a él debe agradecérsele la fertilidad de la tierra (Éx 19,5; Lv 25,23; Sal 50,12). La progresiva reflexión sobre el concepto de Dios lleva en el Dt a una reordenación del precepto del diezmo. Al igual que los sacrificios, también los diezmos debían ser entregados en el santuario central (Jerusalén: Dt 12,6.11; 14,22s.). Si se residía demasiado lejos, los productos podían trocarse en su contravalor en dinero, que se entregaba en el santuario (Dt 14,24ss.). La entrega del diezmo iba acompañada –tras haber recibido los sacerdotes su parte– de un banquete festivo ante Yahveh (Nm 18,31; Dt 12,7.18; 14,22s.). Este banquete, celebrado (muy probablemente) con ocasión de la ↗ fiesta de las Tiendas (Dt 16,13ss.), alejaba el pensamiento de una prestación forzosa y pretendía reavivar el recuerdo de Dios como dispensador de todos los dones y practicar al mismo tiempo la solidaridad fraterna, pues en efecto, cada tercer año se ponía el diezmo a disposición de los levitas y de los pobres (Dt 14,28s.; 26,12) y la entrega se acompañaba con una confesión solemne ante Yahveh (Dt 26,13ss.). En la época intertestamentaria y neotestamentaria, y también en fechas posteriores, se multiplicaron las prescripciones sobre los diezmos. Se distinguía entre el diezmo primero, que se entregaba a los levitas, el diezmo segundo, entregado al templo de Jerusalén (en desuso a partir del 70 d.C.) y el diezmo tercero o diezmo de los pobres (Tob 1,6ss.), que sustituía, cada tercer y sexto año, al segundo (Jub 32,1ss.; Josefo, ant. IV, 68ss., 205, 250; Filón, spec. I, 131ss.). En la época neotestamentaria los fariseos extendían el deber del diezmo también a las hortalizas y a los frutos de los huertos (Lc 18,12). Tanto Lc 11,42 como Mt 23,23 previenen frente al peligro de un legalismo externo y exagerado e insisten en los sentimientos de justicia y misericordia como la actitud que sirve de soporte al diezmo.

◆ **Bibliografía:** ThWAT 4, págs. 432-438; F. Horst, *Gottes Recht. Studien zum Recht des AT,* M 1961, págs. 292-315; R. De Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen,* Fr [2]1966, vol. 1, págs. 226s.; vol. 2, págs. 217-220; N. Airoldi, «La cosidetta 'decima' israelitica antica», Bn 55 (1974), págs. 179-210; W. Eichrodt, *Theologie des AT,* Tl. 1, St [8]1968, págs. 92s.; Bill 4/2, págs. 640-697.

Renate Brandscheidt

Diluvio

1. En la ciencia de las religiones. 2. En la Biblia.

1. En la ciencia de las religiones
Existen relatos de diluvios en culturas de todos los continentes en diferentes épocas. En la narración bíblica resuena el eco de relatos de diluvios

mesopotámicos tal como se han conservado en el mito de Atramjasis (con recensiones h. 1700-700 a.C.), en el Génesis de Eridu (h. 1600 a.C.) y en la Tabla XI de la epopeya de Gilgames (1100 a.C. o posterior). En la Biblia reaparecen: estadios en el curso de la acción (desde la decisión de enviar el diluvio hasta la renuncia a todo otro diluvio en el sacrificio posterior a la catástrofe), escenas aisladas (el envío de aves para explorar) y detalles (recubrimiento del arca con betún). Ya en el mito se registra una conexión complementaria entre el diluvio y la precedente creación del hombre. Después del diluvio, se excluye en el futuro la aniquilación total de cuanto ha sido creado para la vida. En los mitos, es la yuxtaposición y la oposición entre los dioses las que determinan el curso del diluvio; en la Biblia esta decisión está en manos de su Dios único. En los mitos, el griterío de los hombres molesta a un dios y es este conflicto el que desata el diluvio; en la Biblia el diluvio es provocado por la depravación moral de los hombres.

◆ Bibliografía: W. G. Lambert y A. R. Millard, *Atra-Ḫasīs,* O 1969; C. Westermann, Gen I (BK. AT I/1), Nk 1974, págs. 536-546; S. N. Kramer, *La historia comienza en Sumer,* Ba 31974; A. Schott y W. v. Soden, *Das Gilgamesch-Epos,* St 1994.

2. En la Biblia

Desde el s. XIX, se asume como hecho probado que en la narración del diluvio de Gn 6,5-9,17 confluyen dos relatos. En el texto actual hay dos prólogos y dos conclusiones, cada uno de ellos con sus propios enunciados teológicos básicos. El *relato del diluvio anterior al Escrito sacerdotal* testifica en su prólogo, 6,5-8, la maldad del hombre y sintetiza así su conducta culpable, tal como ya había sido expuesta en Gn 3s. Este comportamiento pecaminoso ha irrumpido en la creación por influencia del poder del mal y se ha multiplicado en ella de manera desorbitada. El prólogo utiliza además un lenguaje antropomorfo cuando habla del arrepentimiento de Yahveh por haber creado al hombre y del dolor de su corazón para subrayar la desmesura de la maldad. Cuando el prólogo concluye con la afirmación de que Yahveh castigará esta maldad con el diluvio (6,7), muestra también, a la vez, la inclinación amorosa de Dios hacia uno de estos hombres, ↗ Noé (6,8). El prólogo vuelve así sobre los relatos de Gn 3s., donde incluso cuando castiga las faltas, el mismo Yahveh mantiene en pie su preocupación y su providencia por los hombres (3,21; 4,15). La inclinación amorosa de Yahveh del prólogo incluye esta vez también la salvación de los representantes de todos los seres vivientes. En el Escrito presacerdotal, el diluvio se produce como consecuencia de una lluvia persistente. Una vez ya consumado el castigo, el epílogo del relato presacerdotal, 8,20ss., pone ante los ojos la sobreabundancia de la amorosa inclinación

de Yahveh hacia los hombres. Este epílogo hace ver claramente que el diluvio no ha producido ninguna modificación esencial en la naturaleza humana (cf. 6,5; 8,21) pero que, a pesar de todo, Yahveh nunca jamás volverá a enviar un diluvio contra los hombres. Cuando el epílogo retorna al lenguaje antropomórfico del corazón de Yahveh, sirve para mostrar su preocupación por la permanente conservación de la vida y de la creación. El relato del diluvio anterior al Escrito sacerdotal muestra a través de la narración la dialéctica de que, por un lado, el creador no pasa por alto el mal causado por el hombre y, por otro, que aun así, acepta al hombre.

La *narración del diluvio del Escrito sacerdotal* informa, en las primeras palabras de su prólogo (6,9-22), sobre la omnipresencia de las acciones violentas de hombres y animales («toda carne») y hace saber que esa corrupción es una perturbación de aquella creación que había sido, en sus orígenes, «muy buena» (cf. Gn 1). En el trasfondo de esta violencia se encuentran, como ejemplos, el asesinato de Abel a manos de ↗ Caín y la conducta vengativa de Lamec (Gn 4). Para este prólogo, es el curso mismo de la violencia el que acarrea la muerte de todo lo viviente (6,13), un final que debe ser equiparado al diluvio (6,17). El prólogo acentúa que es Dios quien, a través de sus disposiciones respecto del «justo» e «irreprochable» Noé, posibilita la supervivencia de todas las especies. En el diluvio sacerdotal, una parte del ↗ Caos (Gn 1,2), las aguas del océano primordial inferior y las del océano celeste, irrumpen en la creación y la creación es, una vez más, liberada. El epílogo sacerdotal, dividido en dos partes, expone primero las regulaciones y los mandamientos de Dios (9,1-7), en virtud de los cuales se pone un dique al peligro de los actos violentos de los hombres. A continuación (9,8-17) dibuja la fundación de la ↗ alianza eterna de Dios con todos los seres vivientes y con el universo («alianza con la creación»). La alianza es el fundamento de la vida ahora de nuevo posible en el mundo. En la alianza, renuncia Dios a toda ulterior aniquilación total del hombre y de la fauna y garantiza su conservación.

◆ **Bibliografía:** Cf. los *Comentarios al Génesis.* También: A. PARROT, *El diluvio y el arca de Noé,* Ba 1961); V. FRITZ, «Solange die Erde besteht», ZAW 94 (1982), págs. 599-614; H.-P. MÜLLER, «Das Motiv für die Sintflut», ZAW 97 (1985), págs. 295-316; E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken* (SBS 112), St [2]1987; J. D. PLEINS, *When the Great Abyss Opened: Classic and Contemporary Readings of Noah's Flood,* NY-O 2003.

Norbert Clemens Baumgart

DINÁ

(Hebreo דִּינָה *[dīnāh]),* una de las hijas de ↗ Jacob y de ↗ Lía (Gn 30,21; 46,15) y la única que es menciona-

da por su nombre, debido al antiguo relato de Gn 34. Con ocasión de una visita a la ciudad de Siquén fue violada por un hivita. Cuando éste pretendió desposarla, los hermanos de Dina pusieron como condición la circuncisión de la población masculina de la ciudad. Cuando sus habitantes lo hicieron, Simeón y Leví, hermanos de la joven, nacidos del mismo padre y la misma madre, asaltaron la ciudad y dieron muerte a todos los varones. El relato actual se compone de una narración familiar y otra tribal. La venganza en la narración tribal no puede ser entendida sin la influencia de Éx 34 y Dt 7 (prohibición de matrimonios mixtos con otros pueblos). El tema no es la mujer Dina, dos veces víctima: primero del siquenita y luego de las consecuencias de la conducta de sus hermanos. En su condición de mujer ultrajada no tenía ningún futuro en la casa paterna.

◆ Bibliografía: P. Kevers, «Étude littéraire de Gn 34», RB 87 (1980), págs. 38-86; NBL 1, págs. 431s.; C. Westermann, *Genesis* (BK. AT1/2), Nk 1981.

Helen Schüngel-Straumann

Dios

1. Concepto básico. 2. Antiguo Testamento. 3. Nuevo Testamento.

1. Concepto básico

En términos generales, el concepto de Dios dista mucho de ser, en la historia de las religiones, una idea clara e inequívoca. Como consecuencia de su vinculación gnoseológica constitutiva a unos determinados condicionamientos individuales y sociopsicológicos y a los factores económicos y sociales del entorno histórico del religiosamente creyente, aparece asociado –con su utilización analógica y bajo diversas condiciones históricas y culturales– a una magnitud comparativamente averiguable. Es esta magnitud la que hace posible una tipificación de las religiones. Se trata, en efecto, de una magnitud que contiene o abarca originariamente la concepción –difundida a niveles prácticamente universales en el mundo de los pueblos, con su consiguiente veneración– de una esencia o un ser supremo, suprahumano, situado más allá y por encima del cosmos. Su posición frente a los restantes seres, ya sean del mundo real o figuras míticas, refleja el principio de la relación del Uno frente a los muchos y permite una clasificación de las religiones basada en su concepción de Dios.

La concepción *monoteísta* de Dios incluye la afirmación –y la veneración– de una sola y concreta divinidad, que es reconocida y adorada con reverencia y amor como persona a través del comportamiento responsable humano («tú»). Dios es el Creador uno y único absolutamente perfecto, supremo Señor y guía de la historia. Es independiente del mundo, el fundamento de la vigencia del orden moral, plenamente libre y superior a todo tipo de rasgos o condi-

cionamientos naturales o humanos. De él dependen todos los restantes seres suprahumanos en cuanto que han sido creados por él y están sometidos a su voluntad. A él le deben los hombres el sentido de su vida, su futuro y su salvación. En esta concepción de Dios concuerdan el judaísmo, el cristianismo y el islam. Mientras que en otras religiones puede detectarse la creencia en una divinidad suprema, pero sin excluir otros dioses, bajo la forma de un panteón (↗ henoteísmo), en las llamadas altas religiones no figura esta característica. La independencia del Ser supremo respecto del mundo incluye la posibilidad de que se manifieste en la esfera del mundo creado.

En la concepción *politeísta* de Dios, la deidad única es entendida como el ser supremo omnipotente, omnisciente y omnipresente, convertido a menudo en divinidad cosificada. Con su unitaria plenitud de poder internamente ordenada, se diferencia y se manifiesta por medio de hechos, datos o circunstancias cósmicas o/y «cultual-tipológicas» o/y mitológicas y de «encarnaciones ideales» (ideas teóforas) o a través de hombres, animales y símbolos vivientes, en los numerosos dioses, adornados con cualidades más o menos personales, a veces con una estructuración parcialmente jerárquica. Esta deidad única guía el conjunto de los muchos dioses, se aparece en ellos y al mismo tiempo los trasciende. Es, en sí misma, absolutamente oculta, inescrutable, sin culto y sin nombre. Pero, a diferencia del monoteísmo, no «reside» en un absoluto Más Allá de este universo, sino en un aparte, en un distanciamiento oculto del Más Acá, desde donde su poder actúa sobre todo y mantiene a cada dios en el lugar fijo que tiene asignado en el sistema de los dioses y en la función constante que le ha sido asignada.

El ser supremo puede también ser pensado –tanto en sentido *monista* como *panteísta*– como Uno apersonal, sin atributos y sin nombre, o como lo ↗ Uno («Ello»), aunque no sin su ordenación al todo y a los múltiples y polifacéticos dioses en los que se despliega y en los que penetra y se manifiesta como emanación. En cuanto protoser cósmico, su poder esencial supremo, unitario y absoluto inmutablemente permanente es el fundamento insondable de todo lo actualmente existente y el origen de la unidad inmanente del universo, de sus múltiples dioses y de los hombres. La especulación filosófica acerca del Uno-Todo configura el marco de las diversas formas del panteísmo, de su concepción de Dios, de las formas de liberación y redención del «sí mismo» y de las experiencias míticas de los hemisferios religiosos oriental y occidental.

La investigación contemporánea, llevada a cabo con métodos histórico-religiosos sincrónicos y diacrónicos, acerca del origen empírico de la idea de Dios, ha vinculado la idea positivista de la evolución con la retroproyección inaceptable de las con-

cepciones de la divinidad de los pueblos naturales contemporáneos a los ámbitos históricos de una supuesta protocultura (teoría de la «continuidad» de la Escuela de etnología de Viena fundada por W. Schmidt). Al igual que las teorías del animismo, con sus variantes del animatismo, del demonismo o el polidemonismo y del totemismo, tampoco la del protomonoteísmo vinculada a la teoría de una protorrevelación, puede superar el nivel lógico científico de simple hipótesis, mientras que la etnología de la religión se ha desprendido de este aspecto.

◆ **Bibliografía:** HThG 1, págs. 579-586; LÄ 2, págs. 756-786; EncRel(E) 6, págs. 1-66; LRel, págs. 212-231; RAC 12, págs. 82-154 (bibliografía); 11, págs. 940-951; Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios,* Ma 1945; J. F. Thiel, *Religionsethnologie,* B 1984; HRWG 3, págs. 32-49 (bibliografía); LAK 2, págs. 115-118; TRE 13, págs. 601-608 (bibliografía).

Ansgar Paus

2. Antiguo Testamento

El Antiguo Testamento testifica y establece claramente que Dios se ha revelado, que se ha manifestado a su pueblo Israel, y ya antes a los patriarcas, con hechos y palabras. Es decisiva y determinante para la concepción de Dios veterotestamentaria su manifestación, en los inicios de la historia de Israel, como ↗ Yahveh. Bajo este nombre, con el que quiere ser llamado siempre (Éx 3,15), el pueblo עַם *['ām]* de Yahveh, constituido como su «familia», adquirido y creado en virtud del acontecimiento de la salida de Egipto (Éx 15,16), se vincula a la experiencia de fe fundamental y permanente de (su) Dios. *a) El Dios de Israel.* Según el Antiguo Testamento, los huidos de Egipto experimentaron y adoraron a Yahveh como su «Dios personal», como a un Dios de la familia o del clan, llamado «Dios de mi padre» o respectivamente «Dios de N. N.» (Éx 3,6; 15,2s.; 18,4). Se cuida de los asuntos de la familia, salva, guía, concede espacio vital, imparte instrucciones, pide obediencia, protege. «Está aquí», como él mismo declara (Éx 3,14) cuando interpreta el nombre de Yahveh; está con y al lado de los suyos (3,12). El grupo de Moisés transmite su experiencia de Dios a los clanes y las agrupaciones que ya estaban asentados en Canaán o que presionaban por introducirse en el país y que, oprimidos, esperaban ayuda. Se agruparon y unieron entre sí bajo la adoración del Dios liberador y redentor, para constituir un pueblo que asumió finalmente el nombre de Israel (cf. Jos 24). Con mirada retrospectiva al tiempo de los patriarcas, cuando ya Yahveh se había convertido en el «Dios nacional», se llegó a la convicción de que había sido ya, en realidad, el «Dios de los padres» (cf. Gn 12-50). El impulso Yahveh, la adoración exclusiva de este Dios, comenzó a penetrar en el tejido de la religión de Israel hasta que se alcanzó el nivel de la fe en el

Dios único. Fueron jalones en este camino la actuación de Elías y Oseas a favor de Yahveh y contra ↗ Baal, los profetas escritores que lo sometieron todo a la palabra y la acción de Yahveh, la concentración deuteronomista en él, la proclamación de Yahveh como Dios poderoso y único del Deuteroisaías, que así como había llevado a cabo su sentencia de castigo, también ahora aportaría la salvación, la teología deuteronomista de la demostración del Dios y Señor soberanamente justo.

b) Creador y Señor. Cuando, a través de David, Yahveh se convirtió en el Dios del Estado, se le reconoció como el que garantiza la permanencia del espacio vital y del pueblo entre las naciones en medio de los países. Puede hacerlo, porque él es el creador del mundo (Gn 14,19), al que quiere y puede mantener en la existencia (Sal 96,10). El creador tiene siempre, y en todo lugar, el poder de salvar y ayudar (Sal 121,2; 146,6), incluso en el hundimiento de Israel (Is 40,26s.). Es el Señor del mundo, de los pueblos, de la historia, tal como proclama sobre todo el profeta del exilio (Is 40-48). Es también el Señor de los dioses (44,9-20; 46,1-7). Este Señor absoluto es rey (Is 6) del mundo, y más en particular de su pueblo. Su meta y su actuación es el derecho y la justicia para conseguir lo mejor en beneficio de todo cuanto ha creado. Su voluntad dominadora determina el orden del universo. Todas las leyes de Israel (en Éx-Dt) están sometidas a él, más aún, han sido promulgadas por él a través de Moisés. Son instrucciones para la vida (Dt 30,15-20), toman bajo su protección especialmente a los desfavorecidos (Éx 22,20-26; 23,10ss.; Lv 19,11-18; Dt 15s.). Para los profetas, Dios es el Señor (Adonai, sobre todo en Ez) que puede, por consiguiente, formular sus exigencias, que comprueba su cumplimiento y castiga sus trasgresiones, que exhorta y amenaza, para llevar a su pueblo, el único, y a todos los pueblos (Am 1s.), por el buen camino hasta su bienestar, su paz y su prosperidad (שָׁלוֹם *[šālōm]*). Es a él, y sólo a él, a quien se le puede llamar simple y directamente Dios (Elohim; cf. las secciones elohístas y el Escrito sacerdotal del Génesis). Él es verdaderamente Dios de cerca y Dios de lejos (Jr 23,23).

c) El Dios único. A partir de la adoración, primero preferente y luego exclusiva, el círculo deuteronómico desarrolló la concentración sólo en él: «Yahveh es nuestro Dios, Yahveh es único» (Dt 6,4). Es él quien ha dado al pueblo de Israel la ↗ alianza y lo ha unido de ese modo enteramente con él. Bajo la impresión del hecho de que Dios puede abandonar a su pueblo sin ser por ello derrotado, llega la teología exílica (profética y deuteronomista) a entender la segunda parte de este enunciado deuteronómico fundamental: Él es en verdad «*el* Dios, y no hay otro fuera de él» (Dt 4,35; Is 44,6). Ahora pueden ya transferírsele afirmaciones habituales en el espacio politeísta, pero que a partir de este momento sirven

para destacar la grandeza del Dios único: rey de los dioses (Sal 95,3), el Dios Altísimo (Gn 14,19), el Dios eterno (אֵל עוֹלָם *[El Ōlām]*, 21,33), el Dios todopoderoso (אֵל שַׁדַּי *[El Šaddaj]* 17,1). «El Dios de todos los poderes y potestades» (צְבָאוֹת *[ṣebā'ōt]*) alcanza ahora una nueva resonancia (↗ nombres de Dios): este Dios único no es un Dios solitario. En la perspectiva apocalíptica está rodeado de escuadrones de ángeles. Permanece, además, vinculado a su creación, que sólo él conserva. En el sufrimiento, en el pecado, no se puede huir del mal y buscar refugio en otro dios. Como el Único que no está sometido a la interconexión acción-resultado, sino que es absolutamente libre (Job 38ss.), puede sanar incluso de los padecimientos merecidos, triunfar sobre el mal, perdonar el pecado. Sólo él garantiza el perdón, tiene preparados los medios para ello (Lv 16; 17,11), borra la culpa y acepta a quien se vuelve a él y cumple su voluntad.

d) La esencia de Dios. Lo esencial en Dios, según el Antiguo Testamento, es que interviene en la historia, en los acontecimientos interpretados por su palabra. Es un Dios de acción: sin él nada bueno y recto acontece, nada salvífico/salutífero. Se revela en sus acciones y en su palabra. El Antiguo Testamento pone más empeño en decir que Dios actúa y cómo actúa que en describir qué es. La experiencia creyente intenta formular los atributos de Dios en la alabanza divina, por ejemplo: Dios es grande y terrible (Dt 7,21), justo (Sal 7,10 y otros), leal (Dt 7,9), se mantiene fiel a su alianza y a su misericordia. El Dios vivo y verdadero y rey eterno (Jr 10,10) no está sujeto al devenir ni al ocaso. Es santo (Is 5,16 y otros), totalmente distinto de lo que hay fuera de él, fiel a sí mismo en su esencia, incomparable (Is 40,25), un Dios que se esconde (Is 45,15) y es celoso (Dt 4,24) si su pueblo le abandona para servir a otros dioses. Israel puede y debe vivir con él, pues aunque ciertamente no deja nada sin castigo, es misericordioso, bondadoso, generoso, rico en amor y fidelidad, quita la culpa, el delito y el pecado (Éx 34,6s.). Sigue siendo el Dios salvador.

e) Dios de la esperanza y del futuro. Es en el exilio donde se localiza la afirmación de que Dios tiene planes para dar futuro y esperanza (Jr 29,11). Los que regresaban, llevaban consigo esta conciencia: Dios restablecerá a su pueblo (Ez 36s.) y le dará, en su tierra, la plenitud de la salvación (Is 35). Reconstruye de nuevo Sión y la glorifica (Is 52; 54s.). Dios, que había estado presente en su Nombre (Dt 12,5 y otros) o en su gloria (1 Re 8,11), en el templo, retorna a Sión (Zac 8,3). Convierte a Sión en el lugar en el que imparte sus instrucciones también a los pueblos (Is 2,2-5), donde acepta su servicio (60) y bajo el signo del banquete festivo (25,6ss.) les envía la salvación. Los pueblos extranjeros entrarán a formar parte de su pueblo (19,22ss.). Dios suscitará al Mesías, el germen justo de David

(Jr 23,5s.), como mediador de la salvación, será su padre (2 Sam 7,14), le entregará el dominio universal (Sal 2,7s.; 110). Pero Dios sigue siendo el Señor absoluto sobre el mundo y el tiempo. Prevalece frente a todos los poderes del mundo (Dn 2; 7), aniquila a todos los soberanos hostiles a Dios (Dn 2-5) e instalará al fin de los tiempos su reino eterno (Dn 7,27). A quienes le hayan servido fielmente no permitirá él, que puede vencer a la muerte (Is 25,8), que caigan en la muerte ni estén lejos de Dios (Sal 73): serán resucitados (Dn 12) por aquel Dios en el que pusieron siempre su esperanza.

◆ Bibliografía: THAT 1, págs. 142-149, 154-167; ThWAT 1, págs. 259-279, 285-305; ThWNT 3, págs. 65-120. • O. Keel (dir.), *Monotheismus im AT und seiner Umwelt,* Fri 1980; E. Haag (dir.), *Gott der einzige* (QD 104), Fr 1985; H. Niehr, *Der Höchste Gott* (BZAW 190), B 1990; H. D. Preuss, *Theologie des AT,* vol. 1-2, St 1991-1992; A. Albertz, *Religions-Geschichte Israels in atl. Zeit,* vol. 1-2, Go 1992; P. Van Imschoot, *Teología del AT,* Ma 1969; E. Jacob, *Teología del AT,* Ma 1969; J. Schreiner, *Palabra y mensaje del AT,* Ba 1972; ídem, *Theologie des AT,* Wu 1995; W. L. Humphreys, *The Character of God in the Book of Genesis,* Louisville 2001; R. Hunziker-Rodewald, *Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis,* St-B-Co 2001.

Josef Schreiner

3. Nuevo Testamento

a) Denominaciones. De Dios sólo se habla, a menudo, de forma indirecta: *passivum divinum,* predicados participiales como ὁ κτίσας, «el creador» (Mt 19,4), o ὁ καλῶν (el que llama») (1 Tes 5,24), circunlocuciones tales como «el cielo» (Mc 11,30) o «la Majestad» (Heb 1,3). La denominación con diferencia más frecuente es (ὁ) θεός («Dios»). Figuran también a menudo: Padre, Dios Padre, Señor, Soberano. Algunos de los ↗ nombres de Dios se le aplican también a Cristo, por ejemplo el de Señor y Salvador, de modo que aparece aquí en el primer plano la importante pregunta de la relación de teo-logía y cristo-logía. Se establece de manera inequívoca la continuidad con el Dios de la antigua alianza, sobre todo en Lc, en denominaciones como: Dios de Israel (Mt 15,31), Dios de los padres (Hch 3,13), Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob (Mc 12,26). Esta continuidad sigue teniendo vigencia fundamental para la teología del Nuevo Testamento.
b) Atributos de Dios. El Nuevo Testamento no ofrece una «doctrina de Dios» sistemática. Pueden aducirse, con todo, una serie de atributos, articulados de diversas maneras, por ejemplo con conexiones de genitivo (especialmente en Pablo), como «Dios de la paz» (Rom 15,33), con adjetivos atributivos o predicativos y también con sustantivos. α) Como en el judaísmo antiguo, el ↗ monoteísmo sigue siendo, comenzando por Jesús y hasta los escritos más tardíos, un

tema básico. Entre sus medios de expresión se encuentran, entre otros, los adjetivos εἷς «uno solo» (1 Cor 8,4-6) y μόνος «único» (Jn 5,44), pero el tema puede tener también un desarrollo específico (Hch 17,22-31; cf. Rom 3,29). Forman parte de este mismo tema las denominaciones, de amplia difusión, «el Dios vivo» o «el Dios verdadero» (1 Jn 5,20). La verdad de Dios le distingue de los falsos dioses y está asimismo relacionada con su fidelidad, en la que insiste de manera muy especial Pablo: «fiel es Dios» (1 Cor 1,9). β) Se habla de la trascendencia especialmente en los escritos tardíos, como muestra la doxología de 1 Tim 1,17: «Al rey de los siglos, inmortal, invisible, único Dios...». En este nivel, se deja sentir con mayor firmeza la influencia del helenismo, que enriquece sin duda la imagen neotestamentaria de Dios. γ) La omnipotencia forma parte de la imagen tradicional de Dios y es firmemente acentuada en casi todos los escritos neotestamentarios con ayuda del campo semántico del poder (sobre todo en la raíz δυν-). El adjetivo preferido es δυνατός «poderoso» (Rom 4,21; 11,23; 2 Tim 1,12; Heb 11,19), empleado incluso como *nomen divinum* (Lc 1,49). El verbo δύναμαι tiene su lugar en las doxologías (Rom 16,25; Ef 3,20; Jud 24). δ) Se designa a Dios como «juez justo» en 2 Tim 4,8 y se menciona repetidas veces el juicio de Dios en diversas imágenes y expresiones. ε) Dios es omnisciente. Conoce las necesidades de los suplicantes (Mt 6,8), sabe lo que hay en el interior de los hombres (2 Cor 11,11; Rom 1,9), «conoce los corazones de todos» (Hch 1,24). Tal como subraya una y otra vez una impresionante serie de compuestos προ-, especialmente en Lc y Pablo, todo sucede según el plan establecido por Dios. Y sólo Dios conoce el desenlace final (Mc 13,32).

c) La acción de Dios. Como sucedía ya en el Antiguo Testamento, Dios se revela a través de su intervención en la naturaleza y en la historia, ya sea en general o, de una manera absolutamente singular, en Cristo. α) En general: como «creador» (κτίστης [1 Pe 4,19] o como ὁ κτίσας [Rom 1,25]) o «todopoderoso» (παντοκράτωρ [2 Cor 6,18; Ap 1,8]), Dios es el origen del mundo, como se desprende especialmente de las fórmulas-todo (Hch 17,24; 1 Cor 8,6; Ef 3,9; Col 1,16; Heb 3,4), y protector de los hombres (Mt 5,45; Hch 17,25) y más en particular de los creyentes (Lc 12,6s.; 12,24-28). Dar forma parte de su esencia (Sant 1,5) y así se subraya una y otra vez (p. ej., Lc 11,9-13; Hch 11,17s.). Es algo que brota de su bondad radical (Mc 10,18; Rom 2,4; 11,22; Ef 2,7), de su filantropía (Tit 3,4), de su ↗ misericordia (Rom 9,16; Lc 6,36; Ef 2,4; Sant 5,11) y de su ↗ amor. El amor (ἀγάπη) de Dios *(genitivus subiectivus)* es acentuado por Pablo (Rom 5,8; 8,39) y Jn (3,16) en pasajes soteriológicos centrales. También la célebre definición de 1 Jn 4,8.16 se inserta en la soteriología. A partir de la tradición jesuana debe señalarse en este contexto

el nombre de Padre, donde llama la atención «la utilización casi exclusiva de este tratamiento» (H. D. Betz). Puede aludirse, a modo de síntesis, a 2 Tes 2,16. – β) Con respecto a Cristo, Dios se revela sobre todo como el que le ha enviado y le ha resucitado de entre los muertos. En Jn, la misión de Cristo se inscribe entre los motivos teológicos más importantes, pero ya también los sinópticos lo conocen (Mc 9,37; Lc 10,16). De la afinidad de los datos paulinos (Gál 4,6; Rom 8,3) y joaneos (Jn 3,16.17; 1 Jn 4,9) cabe deducir que la misión del Hijo fue ya desde fechas tempranas objeto si no de una fórmula en sentido estricto, sí al menos de un esquema soteriológico. Especialmente en su acuñación joanea, este esquema es importante no sólo para la soteriología sino también como expresión del teocentrismo. El predicado participial de Dios ὁ ἐγείρας, «el que ha resucitado (a Jesús)», aparece en total ocho veces, como aposición (Gál 1,1; Ef 1,20; Col 2,12; 1 Pe 1,21) o sustantivado (Rom 4,24; 8,11a.b; 2 Cor 4,14). Se habla además con mucha frecuencia de la resurrección como acción de Dios en Jesús, bien como *passivum divinum* o en activo, con la mención expresa de Dios como sujeto y, además, en diversas ramas de la tradición. Pueden citarse los siguientes conceptos: ἐγείρω, ἀνίστημι, δοξάζω, ἀνάγω, ὑψόω, ζωοποιέω, ὁρίζω. Nos hallamos aquí indudablemente ante un «*proprium* de la concepción cristiana de Dios» (K. Löning), como confiesa solemnemente Ef 1,17-23. La resurrección de Jesús renueva, por su parte, la esperanza de la resurrección universal (Rom 8,11) y confirma lo que el Antiguo Testamento y el judaísmo habían dicho acerca del Dios vivificador (Rom 4,17; 2 Cor 1,9; Heb 11,19; 1 Tim 6,13). Así, Dios aparece en pleno resplandor como el «Dios que resucita a los muertos» (W. Thüsing).

d) Comportamiento ante Dios. La actitud ante Dios, tal como se les recomienda una y otra vez a los fieles, dice, con lenguaje existencial, algo acerca de Dios. El temor de Dios, el servicio, la sumisión, la fe, el amor testifican que Dios es el Santo que plantea requerimientos a los hombres. Muy a menudo, y en parte con lenguaje acuñado, se habla de la alabanza: ↗ eulogia (1 Pe 1,3), gratitud (Rom 1,8), acción de gracias (Rom 6,17), doxología (Rom 11,36), etc. Con pocas excepciones (2 Tim 4,18), esta alabanza se dirige sólo a Dios, aunque a menudo se hace «por» Cristo o expresiones parecidas (Rom 16,27; 2 Cor 1,20; 1 Pe 4,11; Jds 25). También la oración está dirigida, en la inmensa mayoría de los casos, a Dios. En resumen, los fieles se encuentran ante el Dios santo *y* cercano.

e) Lo propio cristiano. Aunque existe una total línea de continuidad con el Antiguo Testamento, el acontecimiento Cristo aporta algo decisivamente nuevo, pues en Cristo habla y actúa Dios. Con mucha frecuencia se citan juntos a Dios y a Cristo (p. ej., Rom 1,7). Se trasladan a Cristo las

prerrogativas divinas (dar la vida, perdonar los pecados) y los nombres divinos (Señor, Salvador, soberano). En una serie de pasajes, en parte inseguros (Rom 9,4s.; 2 Tes 1,12; 2 Pe 1,1), pero en parte inequívocos o casi inequívocos (Jn 1,1.18; 20,28; Tit 2,13; Heb 1,8; 1 Jn 5,20), se llega incluso a aplicar a Cristo la palabra θεός («Dios»). No existe, con todo, ningún motivo para hablar de diteísmo, porque (1) incluso allí donde Cristo recibe un nombre divino (Hch 2,36; 13,23; 1 Jn 4,14), la iniciativa está siempre en Dios y (2) se acentúa enérgicamente el papel mediador de Cristo tanto en la línea ascendente como en la descendente. También después de la exaltación Cristo es abogado (Rom 8,34) y vive para Dios (Rom 6,10; cf. 1 Cor 3,23; 11,3; 15,28). Incluso en Jn, donde se destaca la unión entre Dios y Cristo, se preserva la soberanía del Padre (Jn 14,28). No puede hablarse, pues, de competencia, pero el Nuevo Testamento no reflexiona todavía acerca de cómo debe pensarse exactamente esta integración. También en lo que respecta a la doctrina de la Trinidad, la reflexión en sentido estricto sólo se inicia en la fase postneotestamentaria. Pero en lo que atañe al contenido, está ya ampliamente presente, bajo el punto de vista de la economía de la salvación, tanto en los sinópticos (Mt 28,19; Hch 2,33) como en las cartas paulinas (Rom 8,9ss.; 1 Cor 12,4ss.; 2 Cor 13,13; Ef 4,4ss.; cf. Rom 8,3s.; 8,14s.; 1 Cor 6,11; 2 Cor 1,19-22; Gál 3,1-5.10-14; 4,4ss.; Ef 1,3-14; 2,18.21s.; 6,14-17; 2 Tes 2,13s.: 1 Pe 1,2) y en la tradición joanea (Jn 1,29-34; 7,39; 14,16.26; 15,26; 16,5ss.; 16,13ss.; cf. 3,34; 20,21s.; 1 Jn 4,2.13s.).

◆ Bibliografía: K. H. Schelkle, *Theologie des NT.*, vol. 2: *Gott war in Christus*, D 1973, págs. 249-322; W. Tühsing, *Per Christum in Deum, Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik*, Ms [3]1986; J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, P 1987; L. W. Hurtado, *One God, One Lord*, Fi 1988; H.-J. Klauck (dir.), *Monotheismus und Christologie*, Fr 1992; P. G. Klumbies, *Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeit-gesch. Kontext*, Go 1992; G. Scheider, *Jesus-Offenbarung und Christologie*, Le 1991, págs. 3-38; M. Rese, *Der eine und einzige Gott Israels bei Paulus: Und demnoch ist von Gott zu reden. FS H. Vorgrimmler*, Fr 1994, págs. 85-106; G. Guttenberger, *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium*, BZNW 123, B-NY 2004; J. Peguero Pérez, *La figura de Dios en los diálogos de Jesús con las autoridades en el Templo: Lectura de Mc 11,27-12,34 a partir de su instancia comunicativa*, R 2004.

Jacques Schlosser

Discursos de despedida de Jesús

Los discursos testamentarios, en cuanto género literario de la cultura antigua, ofrecen una interpretación de la muerte, ya inminente, de

personajes famosos, al modo, por ejemplo, como el *Fedón* de Platón describe la muerte de Sócrates. Los discursos de despedida de Jesús cuentan con modelos en la tradición bíblica (Gn 49; Dt 33; Jos 23s.; 1 Sam 12; 1 Re 2,1-12; 1 Cró 28s.; Tob 4 y 14; 1 Mac 2,49-70). Entre las características de la ficción literaria del discurso testamentario se cuentan que los que están ya en el umbral de la muerte: *a)* desean vida feliz a sus amigos; *b)* arrojan una mirada retrospectiva a su vida pasada; *c)* exhortan a los que se quedan a mantenerse fieles, los bendicen y oran por ellos; *d)* están orientados a una continuidad (casi siempre institucional) y establecen sucesores; *e)* contienen predicciones proféticas, y *f)* fijan normas de conducta para las futuras generaciones, con una alusión a su propio ejemplo. El marco institucional es a menudo una comida de despedida inmediatamente anterior a la muerte.

El discurso de despedida del Jesús lucano (Lc 22,21-38) empalma con el relato de la última Cena (Lc 22,7-20) y se configura como una conversación de sobremesa: se exhorta a la comunidad a establecer una conexión entre la liturgia y la diaconía mediante un seguimiento consecuente de Jesús. Proporciona a los dirigentes de las comunidades de la joven Iglesia –al igual que el discurso de despedida de Pablo en Mileto (Hch 20,17-38)– impulso para una actuación programática y ofrece consuelo y estímulo para afrontar las pruebas de la vida.

Los discursos de despedida del Jesús joánico (Jn 13,31-17,26) son una instrucción a los discípulos fundamentada en la cristología: el primero de ellos (Jn 13,31-14,31) pretende dar testimonio de la presencia permanente de Cristo exaltado entre los suyos y para ello –como línea de conexión con el segundo discurso (Jn 15,1-16,33) – se han insertado las cinco sentencias sobre el Paráclito (Jn 14,16s.26; 15, 26s., 16,7b-11.13ss.). Como fruto de la glorificación de Cristo, el espíritu de Dios (en cuanto παράκλητος [defensor, protector]) actúa en los creyentes y habla en el «discípulo amado» (Jn 21,20-24) como garante concreto de la tradición de Jesús. Se añade –como compendio de la teología joanea– la «oración al Padre» (Jn 17).

◆ **Bibliografía:** J. BECKER, «Die Abschiedsreden im Joh.-Evangelium», ZNW 61 (1970), págs. 215-246; H.-J. MICHEL, *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20,17-38* (StANT 35) M 1973; H. RITT, *Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17* (FzB 36), Wu 1979; E. V. NORDHEIM, *Die Lehre der Alten. Das Testament als Lit.-Gattung im Judentum der hellenistisch-röm. Zeit,* Le 1980; X. LÉON-DUFOUR, *Das Eucharist. Mahl im NT,* St 1983; J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes,* ÖTK 4/2, págs. 440-446 (Excurso: «Die Gattung des literar. Testaments», con bibliografía); K. BERGER, *Form-Geschichte des NT,* Hd 1984, págs. 75-82; H.-U. WEIDEMANN, *Der Tod Jesus in Johannes-*

evangelium: Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht, BZNW 122, B-NY 2004.

Hubert Ritt

Divorcio

1. En la historia de las religiones y de la cultura. 2. En la Biblia.

1. En la historia de las religiones y de la cultura

La duración del matrimonio depende especialmente, aparte del grado de integración de los consortes en las familias de origen, de la tabuización de su disolución. Pero los derechos consuetudinarios de las uniones sexuales prevén, bajo las más severas sanciones, incluso en el caso de uniones temporales, procedimientos de separación con intervención de alcance variable por parte de las autoridades públicas. No en todas partes la muerte de uno de los cónyuges disuelve el matrimonio terreno. Pueden ocupar el lugar del fallecido algunos familiares determinados y engendrar hijos que son considerados como del difunto (↗ levirato o matrimonio sororal). Entre las causas más frecuentes de divorcio se cuentan la enfermedad, y más en especial la esterilidad, una conducta contraria al matrimonio, como por ejemplo el adulterio, la insubordinación (de ordinario achacable a la mujer), la insuficiente manutención (normalmente imputable al hombre), el cambio de religión de uno de los cónyuges, largas condenas de prisión, pero también la separación de mutuo acuerdo. El divorcio practicado en los sistemas patriarcales en virtud del simple repudio por parte del marido sólo está parcialmente mitigado a favor de la mujer mediante la obligación de devolver la dote o las reclamaciones jurídicas sobre el sustento o, como en el islam, mediante la elevación a las autoridades competentes de la solicitud de separación. Las regulaciones de parentesco y herencia acentuadamente matriarcales (p. ej., del hermano de la madre a los sobrinos de ésta) configuran supuestos para la permanencia del matrimonio mucho más desfavorables que los patriarcales. Mientras que los matrimonios de mujeres divorciadas se ven a menudo obstaculizados por simples razones pragmáticas (p. ej., porque la mujer ha perdido ya la posibilidad de tener hijos o por los deberes de mantenimiento que debe asumir el hombre), muchas culturas excluyen la posibilidad de una reanudación del matrimonio entre los divorciados. La valoración religiosa del divorcio ofrece una gama muy amplia. Puede ocurrir, por ejemplo, que se considere que el matrimonio está profundamente anclado en el acontecer cósmico o en el mundo numinoso y que por eso Dios llore amargamente, según las sentencias rabínicas, por todo divorcio, aunque sea legal. Nunca se impusieron en el pasado ni tampoco hoy día en ninguna parte las prohibiciones absolutas del divorcio.

◆ **Bibliografía:** ERE 8, págs. 432-472.

Karl Hoheisel

2. En la Biblia

a) En el Antiguo Testamento. En Dt 24,1-4, que es el pasaje más antiguo sobre el tema del divorcio, se habla de la prohibición de contraer nuevo matrimonio entre dos personas antes casadas entre sí y luego divorciadas. Aquí, como en algunos otros casos especiales (Dt 22,13-19.28s.), en los que se prohíbe el divorcio, se da por supuesta su posibilidad, aunque el Antiguo Testamento no ofrece una legislación específica sobre esta materia. En la época veterotestamentaria el divorcio era un derecho exclusivo del varón, y la mujer sólo podía solicitarlo en ocasiones muy concretas, cuidadosamente descritas. (Sin embargo, los textos de Elefantina conocen el derecho de demanda de divorcio también en favor de la mujer.) Aunque en Mal 2,16 puede leerse «detesto el repudio», esta máxima profética no tuvo ninguna repercusión en el judaísmo subsiguiente. La discusión rabínica se avivó a propósito del «desagrado» mencionado en Dt 24,1. En el s. I d.C. era posible el divorcio sin necesidad de aducir graves razones para ello (cf. Josefo, ant. IV, 253), aunque esta praxis fue criticada tanto por la escuela shammai como, implícitamente, por los ↗ esenios (DC 4,20-5,2; TRE 57, págs. 17-19).

b) En el Nuevo Testamento. Desempeña en el Nuevo Testamento una importante función una sentencia de Jesús sobre el divorcio para la que se ofrecen varias traducciones y cuya reconstrucción no está, hasta hoy día, libre de dudas. Aplicando el estilo de la crítica profética a la situación de su tiempo, Jesús estigmatiza como adulterio todo divorcio y nuevo matrimonio de divorciados y hasta el simple divorcio (Mt 5,32 par.; Mc 10,1-12 par.; 1 Cor 7,10). Con estas palabras no introduce Jesús un ordenamiento nuevo sino que describe la praxis de aquella época como debida a la dureza de corazón y restablece el orden de la creación querido por Dios, que él identifica con el matrimonio de por vida. Tanto la acomodación secundaria al espíritu helenista mediante la ampliación, en Mc 10,12 y 1 Cor 7,10, de la posibilidad de reclamar el divorcio también por parte de la mujer, como los casos excepcionales concedidos por Mt y Pablo hablan, como mínimo, de una gran antigüedad de la sentencia subyacente de Jesús. La traducción –a veces todavía hoy defendida– de Mt 9,9: «ni siquiera en caso de adulterio», no concuerda con la línea del pensamiento y tampoco es correcta la indicación de que 1 Cor 7,15 no prevé expresamente un nuevo matrimonio, de donde se seguiría que Pablo no lo permite, pues de ser así el apóstol no habría tenido ninguna necesidad de mencionar el caso especial de los vs. 12ss. y podría haberse contentado con la regulación establecida en los vs. 10s. Es evidente que la sentencia de Jesús fue entendida, desde fechas muy tempranas, como una regla firme y obligatoria. Mt y Pablo intentan dar validez al *ethos* de estas palabras en las circunstancias

de aquel mundo y consideran admisible la excepción a la prohibición del divorcio en determinados casos, muy concretos y definidos. Y, en este sentido, no puede hablarse de una prohibición absoluta del divorcio en el Nuevo Testamento.

◆ Bibliografía: J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament,* Tournai 1948; J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'évangile,* Brujas 1959; A. Alberti, *Matrimonio e divorzio nella Bibbia,* Mi 1961; L. Rosso Ubigli, «Alcuni aspetti della concezione della 'porneia' nel tardo-giudaismo», *Henoch* 1 (1979), págs. 538-542; W. Kirchschläger, *Ehe und Ehescheidung im NT,* V 1987; C. S. Keener,... *And Marries Another,* Peabody (Mas.) 1991.

Ingo Broer

Doblete

Aunque este término técnico de la exégesis neotestamentaria no ha sido utilizado con sentido unitario, se refiere casi siempre al problema, discutido desde las fases tempranas de la críticas literaria (↗ *logia,* Fuente de los), de que algunas sentencias de Jesús aparecen reproducidas por duplicado en Mt y Lc (en el primero más que en el segundo) (procedentes de dos ramales de la tradición [Mc y Q] y en diferentes contextos), una tras otra o, a veces, con reelaboraciones mutuas (p. ej., Mc 3,28s.par. – duplicado Mt; Mc 4,21.22 par. – duplicado: Lc; Mc 4,25 par. – duplicado Mt y Lc; Mc 6,8b.10b par. – duplicado Lc; Mc 8,34 par. – duplicado Mt y Lc), a pesar de ciertas diferencias formales de detalle (p. ej., variación mediante el empleo de expresiones equivalentes, sinónimas o análogas), pero con amplia y clara identidad de contenidos. Para duplicados en Mc cf. 9,35; 10,43s. Los análisis y las listas de duplicados varían debido a los diferentes criterios y al carácter discrecional de los modos de medirlas (frecuencia de los duplicados según Morgenthaler: Mc 1; Mt 24; Lc 15). También tiene, de acuerdo con ello, diferentes valoraciones el problema del origen y de las mutuas relaciones histórico-tradicionales de los duplicados o de los miembros de los duplicados (y, consecuentemente, de Mc y Q). Otro tanto cabe decir acerca del aspecto histórico-redaccional de la aceptación de duplicados en las composiciones mateana y lucana (p. ej., la tendencia a evitar duplicados «retrospectivos» o «anticipativos», contrapuesta a la preferencia por los duplicados en la redacción lucana; el paralelismo formal y temático y la duplicación de la tradición en la redacción mateana frente a la acusada armonización de los miembros de los duplicados en la composición lucana).

◆ Bibliografía: H. Schürmann, *Traditionsgeschichtl. Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien,* D 1968; R. Morgenthaler, *Statistische Synopse,* Z-St 1971; R. Laufen, *Die Doppel-Überlieferung der Logienquelle und des Mk-Evangeliums,* Königstein (Taunus)-Bn 1980; F. Nei-

RYNCK, «Les expressions doubles chez Marc et le problème synoptique», EThL 59 (1983), págs. 303ss.; W. SMITHALS, *Einleitung in die drei ersten Evangelien,* B-NY 1985.

Hans-Jürgen Findeis

DOCE

El término «Doce» designa en el Nuevo Testamento los doce discípulos mencionados por sus nombres en Mc 3,16-19 par. Mt 10,2ss.; Lc 6,14ss. (cf. también Hch 1,13), que destacan en el discipulado de Jesús como grupo con perfil propio. Su llamamiento e «institución» por Jesús se lleva a cabo en los pasajes citados como un acto especial («acción profética mediante signos»), con una patente significación simbólica que se abre, con mirada retrospectiva, a la constitución de las doce tribus del pueblo de Israel como «propiedad peculiar» de Dios (Éx 19,5; 1 Pe 2,9) y tiene en el campo de mira la ↗ misión escatológica de Jesús a Israel. El grupo de los Doce, «constituido» por la llamada de Jesús (Mc 3,14), se entiende a sí mismo como representación simbólica de la nueva constitución escatológica de Israel a partir de las doce tribus dispersas. Los Doce que, según el *logion* de Jesús de Lc 22,30 par. Mt 19,28 (Q), «juzgarán a las doce tribus de Israel», se convierten así en expresión del cumplimiento de la antigua promesa del restablecimiento de Israel al fin de los tiempos, iniciado ya ahora con la presencia y la actuación de Jesús (cf. Is 49,6a.8). Esta intelección de la llamada de los Doce, que se puede atribuir con buenas razones al mismo Jesús (TRE 3, págs. 433s.), tuvo hondas repercusiones teológicas ya dentro de la tradición neotestamentaria, que alcanza hasta las «doce bases» de la nueva Jerusalén en las que están escritos «los doce nombres de los doce apóstoles» (Ap 21,14). En Mc 3,14 la intención de Jesús se dirige más en concreto a la misión de anunciar el evangelio confiada a los Doce. De acuerdo con ello, Mc 6,7-13 describe el cumplimiento de la misión de los Doce enviados por Jesús y luego, en 6,30; su regreso a él. Aunque no se mencionan los lugares de destino y de actuación de los Doce, debe partirse del supuesto de un anuncio a *Israel,* expresamente «confirmado» por Mt 10,5s. (cf. 15,24) (no ciertamente sin tensiones con la misión universal en Mt 28,19; cf. también Mc 13,10).

A partir de estos primeros datos acerca de la llamada y la institución de los Doce por Jesús se desprende que los Doce no son una creación que sólo surgió en una temprana etapa postpascual sino que tiene su fundamentación ya en la actuación terrena de Jesús y en su concepción originaria de su misión a Israel. También la mención, frecuente en los evangelios, de ↗ Judas Iscariote como «uno de los Doce» (así Mc. 14,10: ὁ εἷς τῶν δώδεκα) habla en este sentido. Concuerda también con esta hipótesis la mención de «los Doce» en

1 Cor 15,5, en un temprana fórmula confesional –«la fórmula designa el grupo, no primariamente el número de sus miembros» (Holtz, pág. 878) –, como destinatarios de la aparición del Resucitado (con mayor precisión Mt 28,16s.: «los once discípulos...»), con lo que se indica la significación fundamental y cimentadora de los Doce en y para la Iglesia primitiva. En los Hch desarrolla Lucas con mayor detenimiento justamente esta concepción: Los doce ↗ apóstoles (Lc 6,13, en Hch [unas 25 veces] simplemente «los apóstoles»), que restablecen la totalidad mediante la elección de ↗ Matías (Hch 1,21-26) configuran el gremio dirigente de la ↗ comunidad primitiva.

◆ Bibliografía: EWNT 1, págs. 874-880 (T. HOLTZ); TRE 3, págs. 430-445 (J. ROLOFF). • G. KLEIN, *Die Zwölf Apostel*, Go 1961; W. SCHMITHALS, *Das kirchliche Ap.-Amt*, Go 1961; J. ROLOFF, *Apostolat-Verkündigung-Kirche*, Gt 1965, págs. 136-168; K. KERTELGE, *Gemeinde und Amt im NT*, M 1972; D. A. KOCH, *Zwölferkreis und Gottesvolk: Überlegungen zur Früh-Geschichte ntl. Ekklesiologie: Geist und Kirche. FS E. Lessing*, F 1995; J. P. MEIER, «The circle of the Twelve», JBL 116 (1997), págs. 635-672; M. ZEHETBAUER, «Die Bedeutung des Zwölferkreises für die Botschaft Jesu», MThZ 49 (1988), págs, 373-397; A. G. VON AARDE, «The historicity of the cercle of the twelve», *Hervormde Teologiese Studies* 55 (1999), págs. 795-826.

Karl Kertelge

DOCETISMO

Como moderna designación de una antigua herejía, significa: *a)* en sentido estricto, las cristologías que afirman que Cristo sólo fue hombre en su apariencia externa (τὸ δοκεῖν, δοκήσει) (en lo concerniente a su nacimiento, su cuerpo y su muerte); *b)* en sentido amplio, las cristologías que niegan una encarnación real y verdadera de Jesucristo, su pleno ser humano y sus padecimientos como hombre. Se distinguen de las dos corrientes anteriores, *c)* los grupos que ya en la primitiva Iglesia eran calificados de docetas (Δοκηταί). Se discute si y hasta qué punto el propio Jn estuvo marcado por el antidocetismo (Thyen, Schnelle).

◆ Bibliografía: M. HENGEL, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix*, P 1981; U. SCHNELLE, *Antidoketistische Christologie im Johannesevangelium*, Go 1987, especialmente págs. 76-83; TRE 17, págs. 188s., 212s. (H. THYEN); U. B. Müller, *Die Menchwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus*, St 1990.

Theresia Hainthaler

DOMINGO

Según documenta el Nuevo Testamento, la celebración del primer día de la semana fue ganando cada vez mayor peso en la Iglesia primitiva frente a la tradicional observancia del

↗ sábado, hasta que acabó por desplazarla. Así lo indican la celebración de la fiesta de la ↗ eucaristía, con el servicio litúrgico de la palabra, en la tarde (la víspera) del primer día de la semana (Hch 20,7), la ↗ colecta a favor de los pobres de Jerusalén (1 Cor 16,2), llevada a cabo, en Corinto, a imitación del don del amor del Salvador, el primer día de la semana (2 Cor 8,9), la llamada del vidente de Patmos el primer día de la semana, llamado «día del Señor» (Ap 1,10) en recuerdo de la resurrección de Cristo (Ignacio, Mag. 9,1), sin duda por analogía con la «Cena del Señor» (1 Cor 11,20) y la reunión de los apóstoles –evidentemente en conexión con una praxis litúrgica– el primer día de la semana y ocho días más tarde (Jn 20,19.26). En la perspectiva de la historia de la tradición, el domingo tuvo su origen en la celebración protocristiana de la semana de la pasión, cuya conclusión, el primer día de la semana, entendido como el «tercer día» (después de la crucifixión) vaticinado por Jesús, marca la eficacia de aquel acontecimiento salvífico (Mc 16,1-8), que tiene como meta la edificación de un santuario no construido por manos humanas (Mc 14,58) y que prepara para el pueblo de Dios, llegado al final de su peregrinación de fe, el bien salvífico del sábado del descanso eterno (Heb 4,1-11).

◆ Bibliografía: A. Jaubert, *La date de la Cène,* P 1957; O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst,* Z [4]1962; W. Rordorf, *El domingo,* Ma 1971; P. Grelot, «Du sabbat juif au Dimanche Chrétien», MD 123 (1975), págs. 79-107; 124 (1975), págs. 14-54; S. Bacciochi, *Du Sabbat au Dimanche. Une Recherche historique sur les origines du Dimanche chrétien,* P 1984; E. Haag, *Vom Sabbat zum Sonntag. Eine bibeltheol. Studie,* Tréveris 1991, págs. 138-190.

Ernst Haag

Dos fuentes, Teoría de las

a) Historia. Esta teoría se convirtió, desde mediados del s. xix, en la hipótesis más influyente para la explicación del problema ↗ sinóptico. Aunque una y otra vez cuestionada, sigue gozando hasta el día de hoy de una aceptación casi unánime entre los investigadores. El punto de partida fue formulado el año 1835 por K. Lachmann, con la tesis de que Mc era el fundamento de Mt y Lc (si bien ya en 1832 había avanzado F. Schleiermacher ideas en este mismo sentido). En 1838, Christian Gottlob Wilke y Ch. H. Weisse, trabajando por separado, aportaron argumentos convincentes en favor de la prioridad de Mc. Weisse postulaba además una colección de sentencias como fuente común de Mt y Lc y se le considera, por consiguiente, como el «padre» de la teoría de las dos fuentes. Contribuyeron al triunfo definitivo de esta concepción los trabajos de Heinrich Julius Holtzmann (1863) y de Paul Wernle (1899).

b) Contenido. Esta teoría dice lo siguiente: los evangelios de Mt y Lc,

independientes entre sí, tienen en común, como documentos básicos, Mc y una fuente (llamada Q, del alemán *Quelle:* «fuente») que puede ser reconstruida a partir de estos mismos evangelios. Dicha fuente consiste fundamentalmente en un conjunto de sentencias (*logia* y parábolas de Jesús [excepción: las tentaciones de Jesús Mt 4,1-11 par. Lc 4,1-13; el centurión de Cafarnaún Mt 8,5-13 par. Lc 7,1-10]), llamada, por consiguiente, fuente de discursos, de *logia* o de sentencias. Esta fuente, redactada originariamente en arameo, estuvo a disposición de Mt y Lc en una traducción griega. Además, ciertas diferencias, que no pueden explicarse ni por la redacción ni por la tradición oral, recomiendan la aceptación de la existencia de la reelaboración de diversas recensiones de Q a cargo de Mt (Q^{Mt}) y Lc (Q^{Lc}). Junto al material de Mc y Q, tanto Mt como Lc indican que poseen un material propio cuyo origen (tradición oral, Q o redacción) debe ser investigado caso por caso. *c) Argumentos a favor de la teoría de las dos fuentes.* α*)* Hablan *a favor de la prioridad de Mc:* αα) el menor volumen de material propio de Mc (Mc 2,27; 3,20s.; 4,26-29; 7,31-37; 8,22-26; 9,48s.; 14,51s.; 15,44); αβ) la secuencia de las perícopas: prescindiendo de algunas pequeñas desviaciones que pueden explicarse por la redacción, Mt y Lc siguen la secuencia narrativa de Mc en cuanto que reelaboran material marcano. Cuando se producen desviaciones, no se dan coincidencias entre Mt y Lc. Cuando se desvía Mt, Lc se mantiene en sintonía con Mc, y a la inversa; αγ) las correcciones lingüísticas y de contenido que Mt y Lc llevan a cabo con mutua independencia. β) *Argumentos a favor de la existencia de Q:* Aunque Mt y Lc incorporan en sus evangelios de manera diferente el material no marcano (Mt entremezcla sus QQ, mientras que Lc presenta el material no marcano en bloques [cf. en especial la llamada «pequeña intercalación» Lc 6,20-8,3 y la «gran intercalación» o relato del viaje o subida a Jerusalén Lc 9,51-18,14]), muestran en las secciones que les son comunes (sobre todo en los discursos) una gran coincidencia en el texto literal y en la secuencia. La mejor explicación de esta circunstancia es admitir la existencia de una colección de *logia* precedente y ya fijada por escrito.
d) Plantea *problemas* a la teoría clásica de las dos fuentes el material propio marcano y los llamados *minor agreements,* es decir, las cerca de 700 pequeñas concordancias verbales acerca del material marcano proporcionalmente repartidas entre Lc y Mt *contra* Mc. No es posible reducir ambos aspectos sin excepción a una concordancia redaccional casual. Por consiguiente, hoy día existe una opinión mayoritaria que modifica la teoría de las dos fuentes mediante la hipótesis de un Deuteromarcos; según ella, tanto Mt como Lc dispusieron de una redacción reelaborada del texto canónico de Mc que contenía ya las desviaciones comunes a ambos, no condicionadas por

la redacción, frente al mencionado texto canónico marcano.

◆ Bibliografía: K. LACHMANN, «De ordine narrationum in evangeliis synopticis», *Theologische Studien und Kritiken* 8 (1835), págs. 570-590; C. G. WILKE, *Der Urevangelist oder exegetisch-kritischen Untersuchungen über das Verwandschaftsverhältnis der drei ersten Evangelien,* Dd-L 1838; CH. H. WEISSE, *Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch betrachtet,* 2 vols., L 1838; H. J. HOLTZMANN, *Die synopt. Evangelien,* L 1863; P. WERNLE, *Die synoptische Frage,* Fr 1899; M. DEVISCH, «La source dite des logia et ses problèmes», EThL 51 (1975), págs. 82-89; E. ENNULAT, *Die «Minor Agreements»* (WUNT II/62), Tu 1994; M. CASEY, *An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke,* C-NY 2002; S. HULTGREN, *Narrative Elements in the Double Tradition: A Study of Their Place within the Framework of the Gospel Narrative,* B-NY 2002; D. BURKETT, *Rethinking the Gospel Sources: From Proto-Mark to Mark,* NY-Lo 2004; J.-M. BABUT, *À la découverte [recherche?] de la Source: Mots et thèmes de la double tradition évangelique,* P 2007.

Marlis Gielen

DOTE

Se entiende por dote un donativo de los padres a la hija que contrae matrimonio o con el que se contribuye al presupuesto familiar básico.

No deben confundirse las afirmaciones bíblicas sobre la dote con el concepto de precio de la novia: mientras que el precio de la novia representa un pago o una prestación a la novia o a sus representantes (cf. Éx 22,15), que debe ser aportada por el novio, en el caso de la dote se trata de una donación que se le hace a la hija con ocasión de la celebración de la boda y de la que ella sigue siendo dueña también de casada (cf. 1 Re 9,16). La donación puede revestir varias formas: puede consistir en la entrega de un objeto o de dinero o también de esclavos (Gn 29,24). Aparte la donación material, la dote es también signo de bendición (Jos 15,19).

◆ Bibliografía: LMA 6, pág. 682; A. TOSATO, «Il transferimento dei beni nel matrimonio israelitico», BIBOR 27 (1985), págs. 129-148.

Rudolf Henseler

DOXA

↗ Gloria de Dios.

DOXOLOGÍA

La doxología (del griego δόξα, gloria, y λόγος, «palabra», «discurso»: alabanza, discurso de enaltecimiento y glorificación) es una forma elemental del lenguaje de la oración bíblica. Las doxologías sirven para alabar a Dios en cuanto que con giros y expresiones breves, concisas, densas, a menudo en estilo hímnico y casi

siempre bajo la forma de oraciones participiales, mencionan, con acento laudatorio, aspectos esenciales de la naturaleza y de la actuación de Dios. De ahí que en las doxologías fluyan también reflexiones teológicas, del mismo modo que, en sentido inverso, ellas mismas impulsan a su vez y determinan el pensamiento teológico (p. ej., Ap 4,8.11; 5,9s.12.13; 7,12).

Las doxologías aparecen ocasionalmente en el Antiguo Testamento (Sal 22,29; 1 Cró 29,11; Dn 2,20) y son más frecuentes en la literatura del judaísmo temprano (1QH 17,20; 4 Mac 18,24; OrMan 15; 3 Esd 4,40; Bill 4,211-214) y en el Nuevo Testamento, generalmente bajo la forma de cortas alabanzas y loas al principio y el fin de las oraciones, en parte con fórmulas acabadas y completas. Su *Sitz im Leben* es, en general, el servicio cúltico de la plegaria, tanto la privada como la sinagogal y la eclesial (Rom 15,6; 1 Cor 14,16). En el Nuevo Testamento pueden distinguirse dos formas básicas. La primera *(↗ eulogia)* contiene, como sus antecedentes en el Antiguo y en el judaísmo temprano (Gn 14,20; Sal 41,14; 1 Re 1,48; 1QH 11,27; 1,68) cuatro elementos: inicio con el εὐλογητός («alabado sea»); mención de Dios; fórmula de eternidad («en la eternidad»; «por siempre», «por los siglos de los siglos»); fórmula amén (Rom 1,25; 9,5; 2 Cor 11,31). Se introducen también con εὐλογητός formas de alabanza más amplias (2 Cor 1,3s.; Ef 1,3s.; 1 Pe 1,3ss.), que proporcionan la oportunidad de un desarrollo teológico y cristológico de la doxología.

También la segunda forma básica (doxología en sentido estricto) consta de cuatro elementos: mención de Dios (o de Jesucristo: 2 Tim 4,18) en dativo o en genitivo; predicado doxológico; fórmula de eternidad; respuesta con amén (Rom 11,36; 16,27; Ef 3,21; Flp 4,20; 1 Tim 1,17; 2 Tim 4,18; cf. Lc 2,14). Esta modalidad se encuentra con frecuencia como fórmula final ya sea de una carta (Rom 16,27; Flp 4,20; 2 Tim 4,18), de la sección de una carta (Gál 1,5) o de una oración de alabanza (Rom 11,36; Ef 3,21). Tanto el tratamiento dado a Dios (Rom 16,25ss.; Ef 3,20; 1 Tim 1,17) como la predicación doxológica (Lc 2,14; Jds 25; Ap 1,5s.; 5,13; 7,10.12) pueden estar configurados pleroforísticamente en estilo litúrgico (Jds 25) y también pueden incluir una reflexión teológica (Apocalipsis).

◆ Bibliografía: RE³ 11, págs. 545-577; DACL 6, págs. 1525-1536; IDB 1, pág. 867; BHH, págs. 351s.; RAC 4, págs. 210-226; TRE 12, págs. 257ss.; EKL³ 1, págs. 917s.; NBL, págs. 441-444; H. Zimmermann, «Formen und Gattungen im Neuen Testament», J. Schreiner (dir.), *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese,* Wu 1971, págs. 232-260, especialmente 248; G. Wainwright, *Doxology,* Lo ²1982; K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments,* Hd 1984, págs. 236ss.

Thomas Söding

Dragón

1. En la cultura general. 2. En la Biblia.

1. En la cultura general

(Griego δράκων, latín *draco).* Los dragones pueden significar tanto seres mitológicos como ↗ serpientes reales. Se les imagina a modo de seres mixtos serpentiformes, pero su apariencia externa puede presentar también aspectos de otros animales (reptiles, lobos, aves), en una fluctuante transición entre dragones y serpientes. Desde el punto de vista funcional los dragones llevan a cabo tareas tanto positivas como negativas. Simbolizan el caos que es necesario superar para que pueda surgir y evolucionar el cosmos ordenado. Esta concepción ha conocido una particular difusión en las cosmogonías del antiguo Oriente Anterior y en las indoeuropeas. Deben mencionarse aquí por ejemplo a Tiamat (Mesopotamia), Yammu/Lothanu (Ugarit), Illuyanka (Asia Menor), Tifón (Grecia), Vrtra (India), la serpiente Midgard (tribus germanas) o respectivamente Azi Dahaka (Irán) y, con limitaciones, también la serpiente Apofis (Egipto).

◆ Bibliografía: H. Egli, *Das Schlangesymbol,* Olten 1982, págs. 144-256; EncRel(E) 4, págs. 431-436 (C. Grottanelli); W. L. Brenneman, «Serpents, Cows, and Ladies», HR 28 (1988/1989), págs. 340-354; E. Masson, *Le combat pour l'immortalité,* P 1991, págs. 39-110; D. Früh (dir.), *Märchen von Drachen.* F 1993.

Manfred Hutter

2. En la Biblia

El término dragón se remonta en el Antiguo Testamento a los LXX, que han traducido con esta palabra los términos לִוְיָתָן *[liwjātān]* (Is 27,1; Job 40,20; Sal 74,14; 104,26) (↗ Leviatán) y תַּנִּין *[tannīn]* (Éx 7,9s.12; Dt 32,33; Is 27,1 y otros). Junto a ellos figura, como ser de una naturaleza parecida, רַהַב *[rahab]* (Is 30,7; 51,9; Sal 40,5; 87,4; 89,11 y otros). Estos dragones simbolizan el caos y su poder, contra los que actúa Yahveh en cuanto autor del orden creado. Yahveh garantiza la victoria contra los dragones y la consistencia y permanencia de la creación (Is 51,9-16; Sal 74,12-17; 89,10-14) (↗ Caos). Según estas concepciones, la muerte del dragón introduce el fin de los tiempos y el inicio de la salvación para Israel (Is 27,1-13). En sentido metafórico, el dragón representa a los enemigos de Israel, por ejemplo al faraón (Ez 29,3; 32,2) o al rey Nabucodonosor (Jr 51,34). En Dn 14,23-42 el dragón es el animal simbólico del dios Marduc. También se les entiende como criaturas de Yahveh (Gn 1,21; Sal 148,7). El dragón que aparece en Ap 12-20 debe ser entendido según Dn 7,7; 8,10 e identificado con la ↗ serpiente de Gn 3,1-15 y con el Satán conocido por Job 1,6-2,10 y Zac 3,1s. (↗ diablo). Tras su combate con Miguel, es expulsado del cielo y ejerce durante algún tiempo su poder en la tierra, pero será finalmente arrojado al abismo.

◆ Bibliografía: RAC 4, págs. 226-250 (R. Merkelbach); M. K. Wake-

MAN, *God's Battle with the Monster,* Lo 1973; O. BÖCHER: Die Johannesapokalypse (EDF 41) Da 1975, págs. 76-83; THWAT 4, págs. 521-527 (E. LIPIŃSKI); J. DAY, *God's Conflict with the Dragon and the Sea,* C 1985; NBL 1, págs. 444ss. (J. BELZER); ThWAT 7, págs. 372-378 (U. RÜTERSWÖRDEN); TH. PODELLA, *Der «Chaoskampfmythos» in AT. FS Bergerhof* (AOAT 232), Kevelaer – Nk 1993, págs. 378-393.

Herbert Niehr

DUALISMO

1. EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES. 2. EN LA BIBLIA.

1. EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

La concepción según la cual hay dos principios que dirigen y determinan los destinos del cosmos está ampliamente difunda y cristaliza en pares o parejas, tales como masculino-femenino, bueno-malo, luz-tinieblas, espíritu-materia, o cielo-tierra. En estas polaridades sólo puede hablarse propiamente de dualismo en los casos en que estas parejas son elementos constitutivos de la cosmología y del universo. Las religiones, tanto las monoteístas como las politeístas, pueden ser dualistas. Las segundas vinculan a menudo el dualismo con la configuración del cosmos, en el sentido de que los dioses primigenios (los poderes del orden) son sustituidos o desplazados por una generación más joven (así en la teogonía de Hesíodo y en las cosmogonías y teogonías del Oriente antiguo). Y es exactamente así como pueden proponerse modelos dualistas entendidos como el reflejo de las castas, los grupos y los órdenes superiores e inferiores de la sociedad humana. – Puede proponerse la siguiente tipificación de las formas concretas de dualismo: dualismo radical o dualismo moderado: en el radical se admiten dos principios de igual poder, rango y eternidad (zoroastrismo, maniqueísmo, orfismo y, en parte, Platón y, en la India, Purusha-Prakriti), mientras que en el moderado el segundo principio surge, casi siempre, como demiurgo del primero (sistemas gnósticos, como el valentinianismo, yeziden, la forma trickster en las religiones tribales). Puede distinguirse también el dualismo dialéctco y el escatológico. El primero es también radical (cf. *yin-yang, atman-maya)* pues, contrariamente al dualismo escatológico –en el que uno de los principios acaba superando al otro–, aquí ambos principios tienen existencia y consistencia eterna. En lo que respecta a la actitud o la postura frente al cosmos, debe distinguirse entre un dualismo cósmico y otro anticósmico; este segundo acentúa que el mal se identifica con el mundo o con la materia (maniqueísmo, gnosis, orfismo y en parte el hinduismo). – La tipología muestra las diferencias de las diversas modalidades de dualismo en el aspecto histórico-religioso. El zoroastrismo, considerado en su conjunto, presenta la versión más acusada del dualismo,

su visión cósmica se diferencia claramente del dualismo anticósmico del maniqueísmo y de la gnosis, pero también ofrece a veces coincidencias fenomenológicas con el platonismo y el plotinismo, que tiene, a su vez, en virtud de contactos con el monismo, puntos de conexión con el monismo anticósmico de la India. Estos entrelazamientos fenomenológicos históricos obligan a proceder con mucha cautela a la hora de establecer dependencias e influencias unilaterales.

◆ Bibliografía: HRG 2, págs. 233-236 (S. LANWERD); S. PETREMENT, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions,* P 1946; J. ZURCHER, *L'Homme, sa nature et sa destinée,* Neuchâtel 1953; U. BIANCHI, «Le dualisme en histoire des religions», RHR 159 (1961), págs. 1-46; I. P. COULIANU: «'Démonisation du Cosmos' et dualisme gnostique», RHR 196 (1979), págs. 3-40; U. BIANCHI, *Il dualismo religioso,* R [2]1983; P. F. M. FONTAINE, *The Light and the Dark. A Cultural History of Dualism,* vol. 1ss A 1986ss.

Manfred Hutter

2. EN LA BIBLIA

En los textos del judaísmo temprano y del cristianismo primitivo aparecen parejas de contraposiciones de tipo ético, antropológico e históricosalvífico-cosmológico que, en razón de su estructura interna, su exclusividad y también de su relativa estabilidad en el ámbito de la historia de la tradición, podrían calificarse de dualistas: La doctrina de los dos «espíritus» que influyen en los hombres (TestLev 20), o los condicionan y determinan y se combaten entre sí (TesJud 19,4; cf. TestDan 4,7; TestBenj 6,1; 1QS III, 17ss.; IV, 23s.; 1 Jn 4,6; Bern 18,1), la aceptación de una antropología dicotómica (2 Cor 4,16s.) y su interpretación en el sentido de una oposición cualitativa o respectivamente antagonística entre el ↗ cuerpo y el «alma» (Sab 9,15.17; 4 Mac 1,1-4; 2,21s.; Rom 7,22s.; 1 Pe 2,11; 2 Pe 1,4; 2,7s.13s.18; 1 Jn 2,16; Filón all. I, 108; spec. I,88; ebr 101; migr. 9; her 84s.); el enfrentamiento entre «carne» y «espíritu» (TestZab 9,7; 1QH IV, 29-32; Miq 14,38) y su intelección como esferas de poder en lucha permanente (Gál 5,16ss.; Rom 7,15-23; 8,4.14; cf. Jn 6,63), la concepción de un reino del mal que se enfrenta al pueblo y al reino de Dios y que señorea el mundo, con su cúspide satánica (Jub 10,8; 11,5; TestIs 6,1; 1QM XIII, 10ss.; 1QS III, 20-25; 2 Cor 4,4; 6,14; 11,4; Ef 2,2; Mc 3,22-27; Jn 12,31; 14,30; 16,11; AscIs 1,3; 10,9; Bern 18,2; Ignacio Magn. 1,2; Ignacio Trall. 4,2; Ignacio Rom 7,1; Ignacio Philad. 6,2); la victoria final de Dios sobre Belial y, a una con ello, el punto final definitivo de un dualismo antagonístico (TestLev 3,3; 18,12; TestJud 25,3; TestDan 5,10s.; AsuMos 10, cf. Henet 108,13s.; Rom 16,20; Ap 20,7-10); la doctrina de los dos eones (Gál 1,4; Ef 2,2); la contraposición entre «arriba» y «abajo» (Jn 3,13.31; 6,62; 8,23; Col 3,1s.; Ef 4,8ss.; Sant 3,15ss.); el contras-

te éticamente acentuado entre la luz y las tinieblas (Henet 108,11-15; TestLev 19,1; TestGad 5,7; 1QS III,19-IV,16; 1QM y otros; 1 Tes 5,5-9; Rom 13,12; 2 Cor 6,14s.; Ef 5,8s.; Jn 3,19ss.; 12,35s.; 1Jn 1,7; 2,9ss.; Bernabé 18,1), la verdad y la mentira (Jn 8,44-47; cf. 3,21; 1 Jn 1,6; cf. 4,6; 2,4s.), entre Dios y Belial (TestNef 3,12; TestAs 3,2; 2 Cor 6,15).

Dado que en el periodo bíblico-veterotestamentario del judaísmo apenas existen testimonios de tales contraposiciones, es preciso encuadrar estas formulaciones en el contexto de las condiciones y de las experiencias existenciales del judaísmo postexílico y de las primitivas comunidades cristianas y de las inevitables situaciones sociales y religiosas conflictivas en que se veían envueltos. Teniendo en cuenta que, por un lado, desde el exilio babilónico y el dominio persa el judaísmo estuvo en íntimo contacto cultural con aquel universo conceptual, las controversias se centraron en el pasado en una posible derivación de la mentalidad dualista del judaísmo temprano a partir de impulsos iranios. No puede demostrarse la existencia de préstamos directos. A ello se añade que los planteamientos dualistas también estuvieron presentes y revistieron carácter vinculante en la cultura helenista en que estuvo inmerso el judaísmo temprano, tanto en virtud de sus tradiciones propias como también a consecuencia del encuentro griego con la cultura irania. Mayor importancia que la pregunta –casi siempre sin respuesta en lo que se refiere a casos y detalles concretos– de la mediación histórico-religiosa tiene la relativa a la modalidad bajo la que fueron asumidos en la autocomprensión y en la interpretación del mundo y de la historia del judaísmo temprano y del cristianismo primitivo los modos de pensar y de expresarse estas tendencias dualistas. Debe aquí tenerse presente que el «dualismo antitético» es un elemento constitutivo de la esencia de la religión, en cuanto que afecta a las contraposiciones entre el Más Acá y el Más Allá, la inmanencia y la trascendencia, lo sacro y lo profano (G. Lanczkowski: TRE 9, pág. 202) y que la religión israelita, siempre bajo el supuesto inamovible e indiscutible de la omnipotencia única y exclusiva de Dios, ofrecía, ya desde sus primeros pasos, presupuestos para estructuras dualistas: la reclamación monoteísta de adoración y obediencia exclusivas al Dios de Israel, la intransigencia vinculada a esta reclamación, la exigencia del «o esto o lo otro» o, en términos deuteronomísticos: la alternativa obediencia-desobediencia y las contraposiciones de aquí derivadas de vida o muerte, bendición o maldición, situaciones dichosas o calamitosas (J. Maier, págs. 33s.). Estas desconstructuras latentemente dualistas fueron asumidas y ampliadas en 1QS III-IV y en Jn. Aunque jamás se puso en duda la supremacía de Dios, los planteamientos dualistas tendían a la disolución del mo-

nismo de la teología de la creación en dirección a una imagen dualista del hombre y del mundo. Actuaba en términos generales como correctivo frente a esta disolución la exigencia bíblica de obediencia, de fe y de conversión (excepciones: las sentencias que atribuyen a influencia satánica la negativa a la conversión: 2 Cor 4,4; Jn 8,23.42-45; 1 Jn 4,6; Ap 9,20; 13,8; 16,8s.10s.).

◆ Bibliografía: W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter,* Tu [3]1926, págs. 331-342; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (1953), Tu [8]1980, págs. 367-385 [trad. castellana *Teología del Nuevo Testamento,* Sa 1981]; D. FLUSSER, *Judaism and the Origins of Christianity,* Jr 1988, págs. 23-74; O. BÖCHER, *Der johannische Dualismus in Zusammenhang des nachbiblischen Judentums,* Gt 1965 (bibliografía); E. BRANDENBURGER, *Fleisch und Geist,* Nk 1968 (bibliografía); P. v. DER OSTEN-SACKEN, *Gott und Belial* Go 1969; L. SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt,* Nk 1970 (bibliografía); J. BECKER, *Das Evangelium des Johannes,* Gt-Wu 1979, págs. 147-151; T. ONUKI, *Gemeinde und Welt im Johannes-Evangelium,* Nk 1984; J. MAIER, *Zwischen den Testamenten,* Wu 1990, págs. 33s., 211s.

Gerhard Dautzenberg

DUPLICADO

↗ Doblete.



EBAL

↗ Garizín.

EBIONITAS

(Griego Ἐβιωναῖοι), denominación habitual desde Ireneo, haer. I, 26,2 para una sección, no fácilmente determinable, del judeocristianismo, sobre todo del asentado en Transjordania y Siria, que debe distinguirse de otros grupos (p. ej., de los elcaisitas, los cereítas y los nazareos). La denominación no se apoya en el nombre de un supuesto Ebión como fundador de la secta (así, erróneamente, desde Tertuliano, praesc. X,8 y otros), sino que se deriva del hebreo אֶבְיוֹנִם *[æbiōnīm:* pobres], título honroso de los judíos piadosos (Sal 25,9; 68,11; 1QpHab 12,3.6.10; 1QM 11,13; 13,14), que también la comunidad cristiana de Jerusalén se aplicaba a sí misma (Rom 15,26; Gál 2,10). Debe, por tanto, admitirse una relación genética entre el cristianismo palestino y los ebionitas a través de la misión y la emigración (↗ Pella); son probables las influencias esenias. Las fuentes para el conocimiento de los ebionitas son sus escritos, transmitidos fragmentariamente y con reelaboraciones *(↗ Ebionitas, evangelio de los).* Los textos no ofrecen una imagen unitaria de los ebionitas y de su teología. Son, en todo caso, elementos caracte-

rísticos: *a)* la observancia de la ley del ritual judío (circuncisión, sábados, preceptos sobre la pureza, con una simultánea crítica a los sacrificios y el templo), que se expresa también en el gran aprecio profesado a Santiago, hermano del Señor, y el rechazo de Pablo, y *b)* una cristología que acentúa la humanidad de Jesús, saturada más tarde de motivos gnósticos (entre otros el de Cristo como encarnación del «verdadero profeta»).

◆ Bibliografía: L. GOPPELT, *Christentum und Judentum im 1. und 2. Jh,* Go 1954; RAC 4, págs. 487-500 (G. STRECKER); H. J. SCHOEPS, *El judeocristianismo,* Alcoy 1970; A. F. J. KLIJN y G. J. REININK, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sectes,* Le 1973 (con textos de las fuentes); G. LÜDEMANN, *Paulus der Heidenapostel,* vol. 2: *Antipaulinismus im frühen Christentum,* Go 1983; TRE 17, págs. 310-325 (G. STRECKER).

Jürgen Wehnert

EBIONITAS, EVANGELIO DE LOS

Según los testimonios patrísticos (el primero de ellos el de Ireneo, haer. I,26,2), los judeocristianos ↗ *ebionitas* utilizaban un evangelio propio, que circulaba anónimamente o bajo el título de *Evangelio de Mateo* (el título «Evangelio de los hebreos» [así Eusebio h.e. III, 27,4; Epifanio haer. XXX, 3,7; 13,1s.] es incorrecto). Dan testimonio del contenido y de la tendencia de este evangelio, redactado en griego y hoy perdido, las citas que trae Epifanio (haer. XXX,13-22). Como reelaboración armonizante de los evangelios de Mt, Mc y Lc, el *Evangelio de los ebionitas* describe la presencia y las actuaciones de Juan Bautista y el bautizo y la actividad de Jesús hasta la pasión. Se desconoce la parte final. Son *theologumena* el rechazo de la concepción virginal de Jesús, del culto sacrificial del templo y de la carne en las comidas. Dada la situación de las fuentes, no se sabe si han podido añadirse al Evangelio de los ebionitas fragmentos de la restante tradición de los evangelios apócrifos. El escrito surgió a mediados del s. II, tal vez en Transjordania.

◆ Ediciones: A. F. KLIJN, *Jewish-Christen Gospel Tradition,* Le 1992, págs. 65-77 (con comentarios). • Traducción alemana en NTAPO 1, págs. 140ss.

◆ Bibliografía: D. A. BERTRAND, «L'Évangile des Ébionites: Une harmonie évangelique antérieur au Diatessaron», NTS 26 (1980), págs. 548-563; G. HOWARD, «The Gospel of the Ebionites», ANRW II, 25/5, págs. 4034-4053; P. VIELHAUER y G. STRECKER, «Judenchristliche Evangelien», NTAPO 1, págs. 14-147.

Jürgen Wehnert

EBLÁ

Las excavaciones italianas en tell Mardīh, 55 km al sursuroeste de Alepo, iniciadas el año 1964, saca-

ron a la luz el año 1968 el torso de una estatua real y en 1975 el archivo del palacio de la ciudad, de la época de la dinastía temprana, hacia el 2400 a.C., con unas 15.000 tablillas y fragmentos de tablillas cuneiformes en una lengua que es más semita septentrional que acádica occidental, aunque reproducida en gran parte con grafías sumerias. Tal vez los hablantes de esta lengua eran poblaciones semitas que llegaron al norte de Siria y Mesopotamia anticipándose a los acadios. I. J. Gelb admite, como portadores de la cultura escrita, escuelas de escritores bajo influencia del sur de Mesopotamia. En Eblá existían vocabularios sumerio-eblaítas, en parte con transcripción fonética para el sumerio. Han fracasado los intentos por descubrir un dios Ya(veh) en los textos. La importancia histórico-religiosa de estos documentos radica en las informaciones sobre el culto del panteón semita septentrional, con ↗ Dagón a la cabeza. Los numerosos nombres personales semitas testificados permiten sacar conclusiones acerca de la religión familiar, también aquí ampliamente autónoma respecto del culto oficial, y cuyas expresiones y manifestaciones elementales de alabanza a Dios con ocasión de nacimientos o de lamentaciones reaparecen en los nombres personales de otras lenguas semitas, también, por tanto, en la bíblica, así como en los salmos de individuos concretos. Figuran como elementos teóforos Il Be(l), Rašap, Kamiš (cf. el moabita Kamos), Malik, Dagón, ʿAštar y otros.

Los numerosos textos económicos permiten extraer abundantes conclusiones sobre la situación socioeconómica, política y administrativa de la metrópoli de la alta cultura temprana, con elevados niveles de bienestar material basados en la agricultura, la ganadería, la artesanía y el comercio. Eblá mantenía relaciones mercantiles con ↗ Mari, en el Éufrates medio. La existencia de la ciudad llegó a su fin con la conquista de Sargón I de Acad, a finales del reinado de este monarca (h. 2330-2274 a.C.).

◆ Publicación de textos: *Materiali epigrafici di Ebla,* Na 1979ss.; *Archivi reali di Ebla. Testi,* R 1981ss. • *Series monográficas: Archivi reali di Ebla. Studi,* R 1988ss. • *Publicaciones periódicas: Studi Eblaiti* (Missione archeologica italiana in Siria), R 1979ss.; *Eblaitica. Essays on the Ebla Archives and Eblaite Languages* (Publications of the Center for Ebla Research at the New York University), Winona Lake (Ind.). • *Actas de congresos:* L. Cagni (dir.), *La lingua di Ebla,* Na 1981; ídem, *Il bilinguismo a Ebla,* Na 1984; ídem, *Ebla 1975-85,* Na 1987; A. Archi (dir.), *Eblaite Personal Names and Semitic Name-Giving,* R 1988. • *Monografías*: P. Matthiae, *Ebla. Un impero ritrovato,* Tu 1977; G. Pettinato, *The Archives of Ebla,* NY 1981; ídem, *Ebla. Nuovi orizzonti della storia,* Mi 1986; R. Lebrun, Ébla et les civilisations du Proche-Orient ancient.

Hans-Peter Müller

ECLESIASTÉS

↗ Qohélet.

ECLESIÁSTICO

↗ Sirá, libro de.

ECLESIOLOGÍA

La eclesiología no aparece en el Nuevo Testamento como tema teológico específico, sino que más bien figura como reflexión concomitante en el horizonte y en el espacio vital de la fe en el Crucificado resucitado, un horizonte que se fundamenta en la proclamación de Jesús, que se manifiesta y brota al exterior con el envío del Espíritu y se constituye en la predicación misionera a Israel y a los pueblos. En cuanto tal, se presenta casi siempre sólo en el ámbito de unos temas centrales concretos y determinados de la predicación apostólica, por ejemplo a propósito de la relación entre discipulado, seguimiento y reino de Dios (sinópticos), en la demostración de la continuidad y la diferencia frente a Israel (sinópticos, Hch, escritos paulinos, 1 Pe, Heb), en la vinculación normativa de la fe a la proclamación y la ↗ tradición apostólica (Hch, escritos paulinos, cartas pastorales), en la fundamentación de la unidad generada por el Espíritu en virtud del «ser en Cristo» (escritos paulinos, Ef, Col) y en la orientación, en fin, de la comunidad perseguida y esperanzada a la ↗ parusía (escritos paulinos, Apocalipsis).

◆ Bibliografía: H. DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe,* Ei 1970.

Medard Kehl

ÉCOLE BIBLIQUE

La École Biblique, fundada el año 1890 por el P. Marie-Joseph Lagrange (1855-1938), en los edificios del convento dominico de San Esteban de Jerusalén, es la más antigua institución científica para los estudios bíblicos y arqueológicos en Tierra Santa. Lagrange le dio el nombre de «École Pratique d'Études Bibliques» para subrayar que su método de trabajo era eminentemente científico. El objetivo consistía en estudiar la Biblia en el entorno geográfico y cultural en el que había surgido. El nombre fue modificado en 1920, cuando la Académie des Inscriptions et Belles Lettres, con sede en París, para honrar sus méritos, le añadió el título de «École Archéologique Française». L'École es la única institución arqueológica de Jerusalén que ha desarrollado un programa de formación con capacidad para expedir títulos académicos, incluido el doctorado en exégesis bíblica. Bajo la dirección y supervisión de Lagrange, ya en los primeros decenios se convirtió en una prestigiosa facultad. Los artículos y las reseñas se publican en la *Revue Biblique* (fundada el año 1892), las monografías en la serie *Études Bibliques* (desde 1900). La segunda generación (R. de Vaux, P. Benoît, R. J. Tournay, M. E. Boismard) contribuyó a cul-

minar con éxito, junto con algunos padres de la época fundacional, el ideal de P. Lagrange, con la publicación de la *Bible de Jérusalem* (1956), recibida con general aplauso, tal como se refleja en sus traducciones. Sus introducciones y notas se sitúan en el más alto nivel del actual esfuerzo ecuménico y científico. Los investigadores de l'École, encabezados por R. de Vaux y P. Benoît, han colaborado desde 1949 de forma determinante en las excavaciones arqueológicas y en las investigaciones de ↗ Qumrán y en la identificación de los escritos hallados en sus cuevas.

◆ **Bibliografía:** P. Benoît (dir.), *Le Père Lagrange au service de la Bible,* P 1967; F.-M. Braun, *L'oeuvre du Père Lagrange. Étude et Bibliographie,* Fri 1943; J.-L. Vesco (dir.), *L'Ancien Testament. Cent ans d'exégèse à l'École Biblique,* P 1990; J. Murphy-O'Connor y J. Taylor, *The École Biblique and the New Testament; A Century of Scholarship (1890-1990)* (NTOA 13), Fri-Go 1990.

Jerome Murphy-O'Connor

Edad

Alcanzar una edad avanzada es en la Biblia una meta de la vida, una muerte «llena de días» (Gn 25,9; Job 42,17 y otros), «en muy avanzada edad» (Gn 15,15), en «buena ancianidad» (Jue 8,32 y otros). La edad de los primeros patriarcas (Gn 5), que oscila entre los 365 años de Henoc y los 969 de Matusalén, tiene origen mítico y significación simbólica. Deben también entenderse simbólicamente los años de vida de los patriarcas (Abrahán: 175 años; Isaac 180; Jacob 147: Gn 25,7; 35,28; 47,28). El ideal de edad avanzada en Israel son los 120 años (Moisés: Dt 34,7; ver también Gn 6,3), o los 110 (José: Gn 50,26; Josué: Jos 32,29). Fuera de esto, la vida del hombre normal es de 70 años, con un máximo de 80 (Sal 90,10). La profecía postexílica, en cambio, espera para los tiempos salvíficos escatológicos edades de más de 100 años (Is 62,20; cf. Zac 8,4).

Al anciano *(zāqen)* se le considera sabio y experimentado (Prov 16,31; Si 25,4ss.; otra visión en Job 32,9) –y aquí tiene su base la institución del estamento o rango de los ancianos–, a los que los jóvenes deben respeto (Lv 19,32; Job 32,4-7; Si 32,9), sobre todo a los padres ancianos: deshonrarlos o maltratarlos se castiga con la muerte (Éx 21,15.17; Dt 21,18-21). Burlarse de un anciano es impiedad (Job 30,1; Prov 30,17). No se ignoran los achaques de la vejez: los ojos se apagan (Gn 27,1; 1 Sam 3,2 y otros), se extingue la capacidad generativa (1 Re 1,1-4), fallan los sentidos y los miembros (Qo 11,9-12,7), por todo lo cual se suplica la ayuda divina (Sal 71,9-18).

En el Nuevo Testamento a los ancianos (πρεσβύτεροι/πρεσβύται) se les tributa veneración en la comunidad (1 Tim 5,1s.; 1 Pe 5,5) y ellos, por su parte, deben dar ejemplo (Tit 2,2s.). Las viudas inscritas como tales en la comunidad deben de tener

al menos 60 años (1 Tim 5,9). Los presidentes de las comunidades reciben el título de ↗ ancianos.

◆ Bibliografía: RAC(S) 1, págs. 266-289; ThWAT 2, págs. 639-650; NBLex 1, págs. 82s.; L. Ruppert, «Der alte Mensch aus der Sicht des Alten Testament», TThZ 85 (1976), págs. 270-281; J. Scharbert, «Das Alter und die Alten in der Bibel», Saec 30 (1979), págs. 338-354.

Lothar Ruppert

Edén

↗ Paraíso.

Ediciones de la Biblia

↗ Biblia, 6.

Edificación

En la tradición de la Biblia, las ideas de edificar y de edificación (hebreo בָּנָה *[bānāh]*, griego [ἐπ]οικοδομεῖν), con sus derivaciones (edificio, *albañil*) y su campo semántico (fundamento, roca, piedra, casa, templo, plantación) se inserta en la serie de las expresiones metafóricamente útiles y teológicamente relevantes de las actividades relacionadas con la comunidad.

En el *Antiguo Testamento*, la utilización metafórica del concepto de la edificación en Jeremías, con su característica contraposición de «destruir y edificar» y el correspondiente «arrancar y plantar» (ya en el relato de la vocación del profeta, Jr 1,9s.), tiende a la salvación y el restablecimiento de Israel y de su situación de pueblo elegido. Yahveh es el constructor y nuevo fundador de su pueblo. «Cambia la suerte de Judá y la suerte de Israel y los restablece como al principio» (Jr 33,7); «edifica de nuevo» a Israel en virtud de su «amor eterno y de su fidelidad» (31,3s.; 24,6); en igual sentido Am 9,11 (Hch 15,16) y, referido a Jerusalén, Is 54,11-14; Sal 147,2; Tob 13,17.

En la *tradición jesuana,* Mc 12,10s. par. explica la persona y el destino del Mesías, con el Sal 118,22s., como la «piedra que rechazaron los constructores» pero que Dios, por el contrario, ha colocado «como piedra angular» (cf. 1 Pe 2,4-8). La sentencia sobre el templo de Mc 14,58 par. es expresión de la crítica de Jesús al culto del templo practicado en aquel tiempo, pero también, sobre todo en Jn 2,19-22, imagen sensible del nuevo comienzo fundamentado por Dios mediante la resurrección de Jesús. La promesa de Mt 16,18 destaca de manera explícita al discípulo Pedro en la acción de Jesús que edifica a la Iglesia y le confiere sólida consistencia.

Según *Pablo,* la comunidad es «edificio de Dios» (1 Cor 3,9; cf. Heb 3.4.6); para ello, el apóstol «como sabio arquitecto, ha puesto los cimientos...: Jesucristo» (1 Cor 3,10s.). Según 1 Cor 14, los dones del Espíritu, y de modo especial el de la profecía, actúan edificando a la comuni-

dad, mientras que el don de lenguas sólo sirve para la edificación individual (14,3ss.). La edificación de la comunidad es el objetivo y el criterio de todos los carismas (1 Cor 12, 14,12.17.26). También el consuelo y las ayudas mutuas son «edificación» (1 Tes 5,11). En 1 Cor 8,1ss. exhorta Pablo especialmente a los «fuertes» de la comunidad a que se comporten, respecto de los «débiles», con «amor edificante» (1 Cor 10,23; Rom 14,19).

Según Ef 2,19-22, los creyentes son «edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas y, al ser Cristo Jesús la piedra angular», son la «familia de Dios». Aquí, y también en 4,12 («edificación del cuerpo de Cristo»), la metáfora del edificio desarrolla de una manera destacada su propia capacidad de expresión eclesiológica.

En la perspectiva bíblica, no se entiende la edificación como un ejercicio piadoso referido a sí mismo sino como expresión de la realización vital inspirada de la comunidad y de sus miembros «por medio del Señor y de la palabra de su gracia» (Hch 20,32).

◆ Bibliografía: ThWNT 5, págs. 139-151 (O. Michel); LThK[2] 3, págs. 959ss. (H. Schlier); ThWAT 1, págs. 689-706 (S. Wagner); TRE 10, págs. 18-21 (bibliografía) (G. Friedrich); EWNT 2, págs. 1211-1218 (J. Phammatter). • P. Bonnard, *Jésus-Christ édifiant son Église,* P 1948; J. Pfammater, *Die Kirche als Bau,* R 1960; I. Kitzberger, *Bau der Gemeinde,* Wu 1986; Th. Söding, *Das Liebesgebot bei Paulus,* Ms 1995.

Klaus Scholtissek

Edom, edomitas

En sus orígenes, Edom («el Rojo») es, al igual que Seír, «el (país) peludo», un topónimo para designar una región, que más adelante fue utilizada en el Antiguo Testamento como denominación selectiva de pueblos y ciudades. Se considera a ↗ Esaú como el antepasado de los edomitas. A finales del II milenio a.C. y comienzos del I, algunas tribus edomitas de Edom y Seír que habían surgido en las filas de una población que los textos egipcios denominan nómadas locales shasu, ocuparon la altiplanicie transjordana al sur del *wadi* l-Hasa y adoptaron la vida sedentaria. Hasta los inicios del s. VIII constituían un principado tribal que sólo a finales de esta centuria pasó a la configuración de «Estado» en el genuino sentido de la palabra, con una capa superior ilustrada e instituciones ciudadanas. Por esta época se fundó su capital, ↗ Bosrá (Busera) (Is 34,6; 63,1; Jr 49,13.22; Am 1,12). En la cultura material de Edom como tributario de Asiria se refleja la profunda influencia de la potencia mesopotámica. La economía, basada fundamentalmente en la agricultura y la ganadería, recibió una inyección vital merced al control de la ruta del incienso y a la producción de cobre

en la región de Punon (Fenan). Los edomitas nunca renunciaron a su estructura tribal (Gn 36,10-30.40-43; 1 Cró 1,35-42.51b-54) e incluso durante la etapa de su existencia estatal fueron una sociedad básicamente no urbana. El rey Nabonid de Babilonia puso fin, el año 553/552 a.C., a su configuración como Estado independiente. Su dios nacional Qaus («el Arco») pertenecía, como los restantes dioses nacionales de su entorno, al tipo del dios sirio de la «tormenta». Esta divinidad, epigráficamente bien testificada, sólo figura en el Antiguo Testamento en el nombre personal Barqōs («Qos ilumina»: Esd 2,53; Neh 7,55). Los numerosos conflictos con el reino de Judá, cuya historicidad no siempre está exenta de dudas (2 Sam 8,13s.; 1 Re 11,14-22.25; 22,48; 2 Re 8,20ss.; 14,7.22; 16,6), llevaron durante algún tiempo al sometimiento de Edom al poder de Judá. La supuesta participación de los edomitas en la destrucción de Jerusalén el año 586 a.C. (Ez 25,12ss.; 35,1-15; Jl 4,19; Sal 137,7; Abd 11-14; 3 Esd 4,45.50), el asentamiento, a partir del s. VI, de edomitas en el sur de Judá (2 Re 24,2; Ez 35,10-14) y la común descendencia del patriarca Isaac, todos estos factores confluyeron para que Edom y Esaú se convirtieran, en la perspectiva judía, más en la cifra y síntesis de una «hostilidad hereditaria» (p. ej., Is 34; Si 50,25s.) que en «hermanos» (Nm 20,14; Dt 2,4s.; 23,8; Am 1,11). En el s. V, las regiones meridionales judías cayeron bajo el dominio del quedrenita Gusam bin Sahr (el Guesen de Neh 2,19; 6,1s.16). En el periodo persa tardío se creó la hiparquía de Idumea, con los centros de Adora, Marisa y ↗ Hebrón. En la época helenista y romana fue ampliada y transformada en eparquía y respectivamente toparquía. Hacia el año 129 a.C., bajo Juan Hircano, los asmoneos incorporaron Idumea a sus dominios y judaizaron, con medidas coactivas, a la población autóctona (Josefo, ant. XIII, 257s.; bell. Iud. I,63). Idumea fue la patria de ↗ Herodes el Grande. Los edomitas erigieron en el s. IV a.C., a través de la estirpe quedrenita de los ↗ nabateos, una comunidad con un creciente nivel de prosperidad.

◆ Bibliografía: J. R. BARTLETT, *Edom and the Edomites* (JSOT.S 77), Sheffield 1989; P. BIENKOWSKI (dir.), *Early Edom and Moab,* Sheffield 1992; B. DICOU, *Edom, Israel's Brother and Antagonist,* Sheffield 1994; A. KASHER, *Jews, Idumeans, and Ancient Arabs,* Tu 1988; ANCBD 1, págs. 774s. (U. HÜBNER, S. HART); 2, págs. 287-301 (R.-J. BARLETT, D. MACDONALD); NBL 1, págs. 467.468-471 (E. A. KNAUF); TRE 9, págs. 291-299 (M. WEIPPERT); M. WEIPPERT, «The Relations of the States East of the Jordan with the Mesopotamian Powers during the First Millennium B.C.», *Studies in the History and Archaeology of Jordan* 3 (1987), págs. 97-105.

Ulrich Hübner

Efá

↗ Medidas, pesos y monedas en la Biblia.

Efesios, Carta a los

1. Contenido y estructura. 2. Los destinatarios. 3. La relación literaria con la Carta a los colosenses. 4. El autor. 5. El trasfondo histórico-religioso. 6. Significación teológica.

1. Contenido y estructura

Al igual que las restantes cartas paulinas, la Carta a los efesios se articula en una fundamentación teológica (1,3-3,21) y una exhortación para la «aplicación» práctica (4,1-6,20). Tras un extenso himno de alabanza (1,3-14), con una oración final suplicando el conocimiento de la acción salvífica divina (1,15-23), se les recuerda a los cristianos su nueva forma existencial, marcada por la resurrección (2,1-10). A continuación, el autor pasa al tema específico, a saber, el de la *Iglesia como revelación del misterio salvífico divino,* en la que judíos y gentiles, como representantes de la humanidad hasta ahora enfrentada y dividida, han superado ya toda hostilidad merced a la obra de reconciliación de Cristo (2,11-22). La Iglesia tiene el encargo apostólico, basado en la autoridad de Pablo, apóstol de los gentiles, de poner en práctica la obra salvífica de Cristo (3,1-13). Una súplica y una alabanza ponen fin a la *primera parte.* La *segunda parte* se inicia con una exhortación a la unidad (4,1-6), que se concreta en diversos servicios (4,7-16) y tiene como objetivo último la realización del «hombre nuevo» (4,17-24). Entra aquí una praxis del amor (4,25-5,2) y una conducta tanto de obra como de palabra acordes con la salvación recibida (5,3-20). Siguen incitaciones para la acción cristiana tanto en el seno de la familia como en el ámbito de la vida pública (5,21-6,9) y para el enfrentamiento, guiado por los principios cristianos, con los poderes del mal en el mundo (6,10-20). La carta concluye con saludos y deseos de bendición (6,21-24).

2. Los destinatarios

La inscripción ἐν Ἐφέσῳ como lugar de destino falta en importantes manuscritos (P[46]; ℵ; B), aunque la carta está dirigida, sin duda, a comunidades (procedentes del paganismo) de Asia Menor. Del tema de la unidad (de judíos y gentiles), abordado en varios niveles (judíos y gentiles: 2,11-20; servicios comunitarios: 4,7-13; exhortación a la unidad: 4,1-6) puede concluirse que existía el peligro de una escisión o una disolución de las comunidades en los movimientos sincretistas contemporáneos. Aunque falta una referencia expresa a la situación específica, la carta tiene un indudable carácter epistolar, con la inclusión de elementos hímnicos (1,3-14; 2,14-18; 5,14) y catequéticos (5,21-6,9).

3. La relación literaria con la Carta a los colosenses

Los puntos comunes entre la Carta a los efesios y la dirigida a los colosen-

ses se registran en primer lugar en la estructura: Col 1-2 se corresponde en principio con Ef 1-3; Col 3-4 encuentra sus paralelos en Ef 4-6. En cuanto al aspecto temático, se destacan dos centros de gravedad: en la fundamentación teológica, las dos cartas hablan de Cristo como cabeza de su cuerpo, que es la Iglesia (Ef 1,22; 4,15; 5,23; Col 1,18; 2,19) y acentúan la *presencia* de la salvación en el estatus de resucitados (Ef 2,5-7; Col 2,12; 3,1). En la parte exhortativa, ambos escritos han aceptado una ↗ tabla doméstica. No son los únicos pasajes en que se detectan puntos de correspondencia (cf. Ef 1,3-14 con secciones de Col 1; Ef 3,11s. con Col 1,24-29 y Ef 4,1-5,20 con Col 3,1-17).

Una comparación «sinóptica» fuerza a admitir que el autor de Efesios conoce la Carta a los colosenses y la ha explotado para su tema básico, la «Iglesia». Pero con esto no se excluye la posibilidad de que existan además otras influencias en Efesios, sin perjuicio del hecho de que su autor es un teólogo autónomo y creativo.

4. El autor

Si se parte de la hipótesis de que Colosenses se remite a una carta postpaulina, redactada no a mucha distancia temporal de la vida del apóstol de los gentiles, entonces Efesios no ha podido salir de la pluma de Pablo. Así lo confirman el lenguaje y el desarrollo teológico de las ideas. Por lo que respecta al lenguaje, muestra mucha mayor proximidad con otros escritos neotestamentarios tardíos o con la literatura postapostólica que con el mismo Pablo (cf. Schnackenburg, págs. 22s.). En este mismo sentido apuntan los desplazamientos teológicos: a diferencia de Pablo y de su concepción histórico-escatológica, que considera que «en Cristo» se ha abierto la perspectiva de la salvación futura, la Carta a los efesios sabe que en el bautismo los creyentes han sido ya trasladados a ámbitos celestes. Es significativo también el hecho de que el discurso acerca de la σοφία ἐν μυστηρίῳ (1 Cor 2,7), que en Pablo está todavía vinculado a la cruz, se resuelve en Efesios en una perspectiva «eclesial»: es en la Iglesia de judíos y gentiles donde se ha revelado el misterio y se le ha confiado al apóstol (3,7-13). Al fondo del «Pablo» de la Carta a los efesios no está ya la persona misma del apóstol sino un «Pablo» idealizado, portador de la revelación y de la tradición (3,2-13). De parecida manera ha transformado el autor de Efesios importantes aspectos de la teología paulina: la reconciliación de la humanidad con Dios en virtud de la salvación de Cristo, otorgada sin limitaciones, así como la visión historicosalvífica de Israel como el pueblo elegido por Dios (2,11ss.14ss.). En la línea argumentativa, con acento más marcadamente teo-lógico, se transparenta además una mayor cercanía de Efesios al mismo Pablo que en la Carta a los colosenses de que disponía el autor, con su acentuada «cristología teológica» (Huppe 1992, pág. 185).

5. El trasfondo histórico-religioso

Frente a la antigua hipótesis de influencias gnósticas (Schlier; pero ya también en contra Mussner 1968), se percibe más bien la presencia del judaísmo helenista como trasfondo de intelección. Desde aquí pueden explicarse las ideas esenciales acerca de la concepción de la Iglesia (cosmos, cuerpo, *pléroma*). La proximidad a la terminología de Qumrán y a la apocalíptica señalan, además, la disparidad del entorno religioso de la Carta a los efesios.

6. Significación teológica

Aunque la eclesiología de la carta no está exenta del peligro de erróneas concepciones triunfalistas, su importancia radica, y no en último término, en el concepto de la Iglesia como «contramundo» que cuestiona una y otra vez al mundo de la realidad experimentada.

◆ **Bibliografía:** *Comentarios:* H. Schlier, *Epheserbrief,* D 71971; J. Gnilka (HThK 10/2), Fr 1971; M. Zerwick D 1962 (traducción: Ba 21975); J. Ernst (RNT), Rb 1974; F. Mussner (ÖTK 10), Gt-Wu 1982; R. Schnackenburg (EKK 10), Z-Ei-Co-Nk 1982; A. Lindemann (ZBK), Z 1985; P. Pokorný (ThHK), L 1992 (bibliografía). • *Estudios:* F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche,* Tréveris 21968; P. Bony, «L'Épître aux Ephésiens», en J. Delhorme (dir.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento,* Ma 1975; R. Hoppe, «Das Mysterium und die Ekklesia», en A. Schilson (dir.), *Gottes Weisheit im Mysterium,* Mg 1989, págs. 81-101; ídem, «Theo-logie in den Deuteropaulinen», en H.-J. Klauck (dir.), *Monotheismus und Christologie,* Fr. Bs-V 1992, págs. 163-185; H. W. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary,* GR 2002; Ch. Reynier, *L'épître aux Ephésiens,* P 2004; Ch. H. Talbert, *Ephesians and Colossians,* GR 2007.

Rudolf Hoppe

Éfeso

La ciudad de Éfeso, situada en la costa occidental de Asia Menor, fue fundada hacia el año 1000 a.C. por emigrantes griegos. Creso decidió trasladar el asentamiento fortificado desde la montaña a la llanura, junto al templo de Ártemis. (Primer florecimiento: el poeta yámbico Hipponax, Heráclito.) Hubo un segundo traslado, por orden del diadoco Lisímaco, esta vez a un lugar más elevado y más protegido (287 a.C.); también se reconstruyó el puerto –de cuya capacidad de rendimiento dependía la prosperidad de la ciudad–, lo que proporcionó un gran impulso económico. Bajo los romanos, que la convirtieron el año 19 a.C. en la capital de la provincia de Asia, fue la mayor plaza comercial de Asia Menor.

El centro de gravedad de la vida religiosa se situaba en el culto a la famosa ↗ Ártemis, cuyo templo se contaba entre las siete maravillas del

mundo. Su imagen cúltica, cargada de símbolos (conservada en copias romanas), revela una larga historia evolutiva: desde diosa de la fertilidad de la primitiva población caria, pasando por la helenización en el sentido de la Ártemis griega como señora de la naturaleza y del mundo animal, a divinidad helenista de la ciudad. – En la época romana, Éfeso fue el centro del culto imperial. Aquí erigió Domiciano, en los años 82/84, el primer templo al emperador de Asia Menor. Ya el 29 a.C. había ordenado Augusto la construcción de un doble templo para Julio César y Dea Roma. Por lo demás, bajo la dominación romana, sólo los cultos egipcios (templo de Sérapis, s. II d.C.) y algunos cultos mistéricos desempeñaron, al parecer, un papel de destacada importancia.

Cuando Pablo llegó a Éfeso, ya había cristianos en la ciudad (Hch 19,2) y desde aquí escribió la mayoría de sus cartas.

◆ **Bibliografía:** R. Tonneau, «Éphèse au temps de St Paul», RB 38 (1929), págs. 5-54; W. Alzinger, *Die Stadt des 7. Weltwunders,* V 1962; PRE, vol. complementario 12, págs. 249-364, 1588-1704; W. Elliger, *Ephesus. Geschichte einer antiken Weltstadt,* St² 1992.

Winfried Elliger

Efod

(Hebreo אֵפוֹד o אֵפֹד *['efōd/'efod]*) designa en el Antiguo Testamento: *a)* Una pieza de tela a modo de taparrabo, que usaban los sacerdotes en los actos del culto (1 Sam 2,18; 2 Sam 6,14). *b)* Un instrumento para los oráculos (junto con los ↗ *urim y tummim,* a menudo mencionados junto con los ↗ *terafim),* cuya forma se desconoce (Jue 17,18; 1 Sam 21-23; Os 3,4; Jue 8,26s. [¿tal vez una imagen cúltica?]). *c)* El efod mencionado en los textos más recientes (Éx 28; 35) como parte de los ornamentos del sumo sacerdote parece integrar parcialmente, junto con la bolsita de las suertes, las funciones de *a)* y *b).*

◆ **Bibliografía:** NBL 1, págs. 427s. (bibliografía); GB¹⁸ 1, pág. 88; R. de Vaux, RB 47 (1938), págs. 108-111.

Georg Stein

Efraín

(Hebreo אֶפְרַיִם *['æfrajim]*). A este nombre, mencionado en la Biblia cerca de 180 veces, se le dan diversas interpretaciones: La explicación ofrecida en Gn 41,52 lo deriva del verbo פָּרָה *[prh],* «ser fértil». Pero lo más probable es que se trate de una derivación del sustantivo אֵפֶר *['epær],* «región». *Ajim* es una terminación local. *a)* Los testimonios más antiguos y más frecuentes de este nombre aparecen en Oseas. Tanto en este profeta como en Isaías esta palabra designa al reino del Norte, con capital en Samaria (= Israel). Su término opuesto es Judá (↗ Israel). La división del reino de David y Salomón

en Efraín y Judá es valorada en el libro de Isaías (7,17) como una catástrofe de primera magnitud. En el libro de Ezequiel se anuncia para los nuevos tiempos de la salvación la reunificación de ambos reinos (Ez 37,16.19; Is 11,13; Zac 9,10; 10,6s.). *b)* Aparece 33 veces, como sintagma firme y sólido, la expresión «montaña de Efraín» (de ellas, 26 desde Josué a 2 Re). En este estructura verbal es el nombre de una tribu (cf. Jos 20,7). *c)* A Efraín y Manasés se les considera tribus hermanas (Jos 14,4; 16-17). En 70 pasajes, estos dos nombres aparecen mencionados el uno directamente a continuación del otro. La preeminencia de Efraín frente a Manasés se explica en un relato de Gn 48,1-20 con el motivo de la elección del menor. Aunque Efraín fue capaz de mantener su primacía frente a la tribu hermana de Manasés (Jue 7,23-8,3), su pretensión de una posición de poder frente al Galaad transjordano tuvo, por el contrario, negativas consecuencias (Jue 12,1-7). Es posible que, además de una silbante *s/shibolet* (Jue 12,6), la lengua propia de los efrainitas tuviera otras peculiaridades (cf. el lenguaje de Oseas). A veces se establece un paralelismo entre Efraín y «la casa de José» (Ez 37,6.7; Zac 10,6.7; Sal 78,67). El hecho de que Efraín sea un concepto intercambiable con Israel para designar al reino del Norte (Oseas, Isaías), permite descubrir la influencia que ejerció esta tribu en la estructura del reino. Todavía en una época en que el Reino del Norte había dejado de existir, Jr 31,9.20 sigue refiriéndose a Efraín como el hijo especialmente amado por Dios.

♦ Bibliografía: GB[18] 1, pág. 91; NBL 1, págs. 473s. (M. Görg); M. North, *Das Buch Josua,* Tu [2]1953, págs. 100-107.

Hans-Winfried Jüngling

Egipto

1. Introducción general. 2. Historia de la religión. 3. Arqueología bíblica. 4. Egipto e Israel. 5. El judaísmo en Egipto.

1. Introducción general

El topónimo Egipto es, al igual que el de Israel, un nombre teóforo (Αἴγυπτος en griego, *ḥwt-kꜣ-Ptḥ*, Santuario del Ka del [dios] Ptah en egipcio). Mientras que esta forma nominal es también la base del gentilicio «coptos», la denominación veterotestamentaria *misraim* puede entenderse como traducción del egipcio *tꜣwj* («Los dos países»), o también como emparentada con el gentilicio egipcio *mdꜣjw* para designar a la población de las estepas orientales y meridionales de Egipto. El país presenta contrastes geográficos y climáticos que no dejan de tener repercusiones en las estructuras mentales elementales. El Nilo como decisiva arteria vital une entre sí las zonas del fértil Delta (Egipto Inferior) con las regiones desérticas del sur (Egipto Superior) que, en su inmen-

sa mayoría, sólo admiten una estrecha franja de terreno cultivable junto a los márgenes del río. No pudo acometerse la investigación científica de los procesos históricos, culturales y religiosos de este país hasta que Champollion logró descifrar los jeroglíficos (el año 1822). En la historia del antiguo Egipto la unificación del reino es valorada como un logro político de primera magnitud frente a situaciones caóticas. Así, ya desde el inicio de la época tinita (Dinastías I y II: hacia 3000-2628 a.C.), pasando por el Imperio Antiguo (Dinastías III-VI, hacia 2628-2160: capital Menfis; necrópolis de Sakara y Gizeh, con las más famosas pirámides), un periodo de crisis, conocido como Primer Periodo Intermedio (hacia 2134-2040), el Imperio Medio (Dinastías XI-XII: hacia 2040-1786), un Segundo Periodo Intermedio (dominio extranjero de los hicsos: hacia 1650-1550), el Imperio Nuevo (Dinastías XVIII-XX, hacia 1539-1069: capital Tebas, necrópolis, entre otras, en el Valle de los Reyes), con los conocidos faraones Tutmosis III (con una campaña militar en Palestina), Amenofis III, Amenofis IV (Ejnatón), Setis I y Ramsés II (arquitectura de dimensiones colosales sobre todo en Karnak, nueva capital del reino: Piramesse, en el Delta oriental), el Tercer Periodo Intermedio (Dinastías XXI-XXV: hacia 1069-664, capitales, en un primer momento, Tanis y Bubastis, Tebas como centro de un Estado divino), con los faraones Siamún, Sesonc y Tirhacá, la época tardía (Dinastías XXVI-XXX: hacia 664-332), con los faraones Necó II y Apries (Hofra) entre otros. Tras los faraones aparecen los ptolomeos (fundación de la ciudad de ↗ Alejandría) y los emperadores romanos (Egipto como granero del Imperio, fortaleza de Babylon, Cairo Antiguo). A los romanos les suceden los bizantinos (Imperio romano de Oriente) y a continuación sobreviene la conquista islámica (640 d.C.), con los omeyas y los abasidas (640-935), los fatimíes y los ayubidas (935-1250), los mamelucos y los osmanlíes (1250-1798). Finalmente, los franceses (1798-1801), el virrey (khedive) Mohammed Alí y su sucesor, y los ingleses (1805-1952), hasta llegar a la formación de un Estado independiente, la actual República Árabe de Egipto.

◆ Bibliografía: LÄ; NBLex 1, págs. 36-47; B. Porter y R. L. B. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings,* 1927ss. • *Para la geografía y la historia:* J. Vandier, *Manuel d'archéologie égyptienne,* P. 1952-1978; H. Kees, *Das alte Ägypten,* B 1958; G. Posener (dir.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne,* 1959; E. Hornung, *Grundzüge der ägyptischen Geschichte,* Da 1965; F. Daumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique,* P 1967; E. Drioton y J. Vandier, *L'Égypte. Des Origines à la conquête d'Alexandre,* P [6]1986; E. Brunner-Traut, *Ägypten,* St [6]1988.

Manfred Görg

2. Historia de la religión

La religión egipcia no es una religión de revelación sino una religión nacional politeísta que permite que también sean adorados en Egipto los dioses de otros pueblos. Los dioses del Egipto faraónico no surgen como resultado de un sistema ideológico sino de la experiencia de la vida. A lo largo de la evolución histórica se van desplazando sus tablas de valores, aparecen nuevas figuras para nuevos ámbitos existenciales. Los «grandes» dioses, como Amón, Atom, Re, Hator, Osiris, Isis, Horus, Ptah son venerados en todo el país, mientras que otros sólo reciben culto en distritos más reducidos. En el II milenio predomina la tendencia a agruparlos, casi siempre en triadas padre-madre-hijo (Amón, Mut y Chons; Osiris, Isis y Horus). A cada divinidad se le asigna un ámbito de la existencia (Osiris: juicio de los muertos y resurrección; Ptah: la materia, la actividad artesanal; Hator: el amor y el éxtasis y también el reino de los muertos). En un intento de sistematización acometido hacia el 1200 a.C, se conciben tres dioses, cada uno de ellos con su esencia propia, a modo de trinidad: «Todos los tres son dioses; oculto es su nombre (¡así!) como Amón, es visible como Re y su cuerpo es Ptah», donde Amón, como viento, como pneuma invisible e insondable, es el espíritu. – El faraón Ejnatón ideó, hacia el 1365 a.C., un auténtico monoteísmo. Su dios, Atón, se encarnaba en el disco solar. Ejnatón persiguió a todos los demás dioses y cerró sus templos. Dado que –a diferencia de los dioses egipcios clásicos– esta divinidad no era un poder ambivalente, sino un dios exclusivamente bueno, carecía de una explicación del mal y de la muerte. Con la desaparición de este faraón se extinguió su teología.

La religión egipcia concede una profunda significación a la creación del mundo en cuanto situación querida por los dioses. Confluyen aquí varios mitos, sin polemizar entre sí. Según algunos, el cosmos ha surgido de un Océano primordial llamado Nun. La acción decisiva del creador es la separación, el establecimiento de un orden, el curso –tanto social como natural– del sol y de las estrellas, las inundaciones del Nilo, las reglas de la reproducción, la superación de la muerte mediante la resurrección (Osiris), la imposición del poder político frente a la justicia por su propia mano, es decir, la protección de los débiles – todas estas acciones benéficas de Dios en favor de sus criaturas son distorsionadas por los hombres cuando hacen mal uso de la libertad que les ha sido concedida. Tras una rebelión sojuzgada por Dios, el creador se apartó de la tierra (lejanía de Dios). Entre los numerosos temas de los mitos se encuentran la resurrección del asesinado Osiris, la secuencia hereditaria padre-hijo (legitimación de la sucesión hereditaria, sobre todo en la estirpe real), la lucha del derecho (del débil) contra el poder despótico (Horus-Seth). Algunos mitos al-

canzaron una expresión dramática, pero sólo unos pocos consiguieron –y conservaron– una configuración literaria.

Un mito repetidas veces transmitido en palabras y en imágenes enseña que el ↗ faraón nace ciertamente de una mujer de la raza humana, pero es engendrado por el dios espíritu Amón. La madre es virgen, porque su esposo, el rey gobernante, es un niño inmaduro. Este mito hace evidente la doble naturaleza del faraón: es, sin duda, mortal, pero conoce la voluntad de Dios y tiene la misión de hacerla cumplir en la tierra.

El templo es el escenario cúltico y, al mismo tiempo, copia del cosmos – y ambas circunstancias condicionan su arquitectura. En él sirven los sacerdotes (un estamento propio y separado ya desde aproximadamente el año 2000 a.C.), a la divinidad como a un soberano. La imagen de la divinidad, la estatua, es la morada del dios. Se la alimenta, se la viste, se le ofrece incienso, se le dirigen cantos y plegarias, se la «cuida» y se la pasea en procesión en medio del pueblo que, por lo demás, sólo tiene acceso al templo los días festivos y sólo en la parte anterior del edificio. A través de la oración puede cada individuo llegar hasta su dios en todas partes. Ya en el II milenio aparecen documentos que informan de oraciones atendidas y también de castigos divinos (enfermedades, pérdida de posición social) como consecuencia del pecado, al que siguen el arrepentimiento y la súplica de gracia. Esta piedad «personal» complementa el culto estatal del templo y nunca se contrapone a él.

Una de las características de la religión egipcia es el singular acento puesto en la creencia en los muertos. Se suceden aquí, como en casi todos los pueblos, diversos tramos: la idea de la supervivencia en el sepulcro (con la consiguiente ofrenda de alimentos, vestidos, etcétera y el equipamiento de la sepultura como el de una vivienda); la necesidad de conservar el cuerpo incorrupto; diversas concepciones del alma; la espera de un juicio sobre la conducta en la vida, en el que se pesa el corazón frente a la perfección, es decir, frente al cumplimiento de los mandamientos divinos: el justo consigue llegar hasta la cercanía de Dios (los «campos elíseos»), el pecador se hunde en el infierno de severos castigos o en la «segunda muerte»; la existencia de múltiples y diversos peligros en el viaje hacia el Más Allá, de los que sólo la magia puede preservar. Y, sobre todo, las consecuencias de la creencia en la otra vida: los suntuosos dispendios materiales para el entierro y el sepulcro, la angustia por el destino después de la muerte y, junto a ello, también la piedad, la humildad o incluso la búsqueda de refugio en la magia, que experimentó una enorme expansión en el último milenio precristiano.

◆ Bibliografía: G. Posener, *La religion égyptienne*, P 1959; F. Daumas, *Les dieux de l'Égypte*, P 1965; S. Morenz, *Ägyptische Religion*, St

[2]1977; J. Assmann, *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, St 1984; H. Brunner, *Altägyptische Religion. Grundzüge*, Da [3]1989.

Hellmut Brunner

3. Arqueología bíblica

Mientras que los trabajos arqueológicos en Egipto, considerados en su conjunto, se esfuerzan, por una parte, por adquirir conocimientos sobre este país como cultura cercana al espacio sirio-palestino y están, por tanto, de forma indirecta, al servicio de la interpretación de las referencias bíblicas, el interés de la arqueología bíblica se concentra, por otra parte, como es obvio, sobre todo en los lugares y los hechos en los que la Biblia establece una conexión directa con Egipto. En el ámbito de la topografía, se han investigado las localidades del Egipto Superior mencionadas en la Biblia: Asuán (= Syene: Ez 29,10; 30,6), con la isla ↗ Elefantina del río Nilo (colonia judía en el s. VI a.C.), y luego también, y sobre todo, la capital del Imperio Nuevo, Tebas (No = Jr 46,25; Ez 30,14ss.; Nah 4,8) y su entorno, exploradas desde los inicios de los trabajos arqueológicos hasta nuestros días. Merecen destacarse en este capítulo las escenas con grupos nómadas (shasu) en el templo de Karnak (pared norte de la sala de las columnas), con posibles ilustraciones de la llamada estela de Israel del faraón Merenptah, además de la representación de los Pueblos del Mar (entre otros los ↗ filisteos) en el templo de Medinet Abu y sus listas de topónimos sirio-palestinos, en las que figuran las ciudades de Palestina conquistadas por Sesonc (en el lateral de la puerta de Bubastis ante Karnak). Aunque los antiguos lugares de culto del Egipto Inferior citados en la Biblia, como Heliópolis (= On: Gn 41,45 y otros) y Menfis (= Mof: Os 9,6 o respectivamente Nof: Is 19,13 y otros) pueden tener importancia, lo cierto es que no se conoce con exactitud su situación en la época posterior y, por tanto, el interés arqueológico se dirige en primera línea a los lugares que desempeñan un papel en las tradiciones relacionadas con el ↗ éxodo de Israel de Egipto. En este sentido, son singularmente importantes las actuales excavaciones en la ciudad de Ramsés, porque a diferencia de la antes defendida hipótesis de un gran espacio residencial (en el que estaría incluida Tanis), se ha descubierto que la capital de los hicsos, Avaris, se hallaba situada en una zona de asentamiento muy marcada por la cultura de Asia Anterior en torno al actual *tell* el-Dab'a, que más tarde se amplió, sobre todo bajo Setis I y Ramsés II, hacia el norte, hasta el actual Qantir, y llegó a convertirse en una importante metrópoli, llamada Piramesse en los textos egipcios y Ramsés en el Antiguo Testamento (cf. Éx 1,11 y otros pasajes). También puede establecerse una relación entre el nombre de ↗ Pitom (Éx 1,11) y el egipcio *Pr-Itm*, que antes era buscado

en *tell* el-mashuta, en *wadi* Tumilat, a causa de los precedentes hallazgos de asentamientos, pero que probablemente debe situarse en el vecino *tell* er-retabe. Mayor interés que los indicios en suelo egipcio revisten los establecimientos de origen egipcio o de producción de marca egipcia en Siria-Palestina y en el territorio de Israel. Desde el Bronce Antiguo (h. 3200-2200 a.C.) hay en el sur de Palestina destacados lugares, como ↗ Arad (Négueb), que son paradigmas de la influencia egipcia. En el Bronce Medio (hacia 2000-1550 a.C.) pueden citarse en Palestina central los nombres de ↗ Jerusalén y ↗ Siquén, ↗ Betsán y ↗ Meguido. En el Bronce Nuevo o Bronce Reciente (hacia 1550-1150) aparece en el campo de visión una cultura de las ciudades-Estado en lento retroceso. El prolongado proceso de des-urbanización y la aparición de una cultura aldeana, pero también el resurgimiento de una antigua residencia, como Jerusalén, determinan los lugares de yacimientos de la Época del Hierro (hacia 1150-586 a.C.). A la vista de los lugares cúlticos (templos) y de los palacios, de las zonas residenciales y las instalaciones para enterramientos (p. ej., en Deir el-Balah, en la costa meridional, o en Ketef Hinón, en Jerusalén) este inventario obliga a plantearse la pregunta acerca de la influencia egipcia, ya sea por intermedio, tradicional o contemporáneo, de otros (p. ej., de los fenicios) o por importación directa. Al estudio del arte de dimensiones colosales se ha añadido recientemente, y con énfasis cada vez más acentuado, la clasificación y valoración de las obras del arte menor de producción más o menos claramente egipcia, sobre todo los numerosos sellos y amuletos (escarabajos), que pueden aportar una valiosa contribución al esclarecimiento del trasfondo histórico-religioso de las tradiciones bíblicas.

◆ Bibliografía: S. Sauneron, *La egiptología,* Ba 1971; D. B. Redford, *The Relations Between Egypt and Israel from El-Amarna to the Babylonian Conquest: Biblical Archaeology Today,* Jr 1985, págs. 192-205; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder,* Fr-Go 1987; H. Weippert, *Palästina in vorhellenistschen Zeit,* M 1988; O. Keel y Chr. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole,* Fr 1992.

4. Egipto e Israel

La historia de Israel es en muy amplia medida la historia de las relaciones entre Israel y Egipto. El proceso de formación de Israel discurre en el campo de tensión entre Egipto y el Oriente Próximo. El periodo preisraelita, es decir, la época del Bronce o época cananea de estas relaciones, señala, hasta los inicios de la Edad del Hierro, un dominio en términos generales indiscutido de Egipto sobre el territorio palestino, que retrocede cuando se produce la desurbanización de Canaán y la potenciación de grupos de población no urbana, como los hapiru o respec-

tivamente los aperu (en el interior) y los shasu (en el exterior) y el embate de los Pueblos del Mar. Para asegurar las relaciones económicas de Egipto con el Sinaí y el Noreste, los faraones del Imperio Medio y Nuevo organizaron expediciones, y también deportaciones hacia Egipto, sobre todo de miembros de las tribus shasu del sur de Palestina. Las tradiciones en torno a la estancia de Israel en Egipto y del ↗ éxodo pueden ser contempladas, en su núcleo histórico, en el contexto del aumento de la posición de poder de poblaciones asiáticas en la región del Delta, sobre todo a medida que se avanza hacia la época de los ramesidas, y de la preocupación de los egipcios frente a las injerencias extranjeras (trauma de los hicsos) y las consiguientes reacciones, tales como expulsiones y deportaciones, aunque en la historia de la fe de Israel y del judaísmo son expresión del reconocimiento de una fundamental acción salvadora de Yahveh. En la época del reino de David y Salomón se registra una aproximación, por motivaciones políticas, entre Israel y Egipto, que culmina en el matrimonio de Salomón con una princesa egipcia (la hija del faraón Siamún) y dio origen, sobre todo en la época posterior a la escisión del reino y hasta las fases de los enfrentamientos con los peligros procedentes del Este (↗ asirios, ↗ babilonios), a la formación de un partido proegipcio en Judá y en Israel. Las diversas perspectivas de una asimilación de la ideología monárquica por un lado y de una posición opuesta, por otro lado, preocupada por la identidad, constituyen la base para una imagen de Egipto dispar en la literatura bíblica, tal como la presentan, entre otros, algunas tradiciones narrativas sobre José o Salomón (positivas) y diversas descripciones (negativas) del acontecimiento del éxodo. La huida de Jeroboán a Egipto y la campaña del faraón Sesonc I en Palestina el año 5 de Roboán no significan en modo alguno el punto final de la orientación proegipcia en Judá o respectivamente en Israel sino que, por el contrario, reaparece, con renovado vigor, en los intentos de búsqueda de ayuda egipcia por parte de ↗ Oseas de Israel y en los esfuerzos por formar coaliciones antiasirias de ↗ Ezequías de Judá. Es verdad que estas últimas fueron tajantemente condenadas sobre todo en la profecía de ↗ Isaías. Aunque ↗ Josías cayó derrotado en Meguido frente al faraón Necó II, la amenaza babilonia desembocó en una reedición de la alianza de Judá bajo Sedecías cuya consecuencia fue, además del nacimiento de una comunidad exiliada en Babilonia, la de una *golá* egipcia. Los profetas ↗ Jeremías y ↗ Ezequiel, y también los redactores, se cuentan entre los críticos de la vinculación a Egipto y confieren así al Antiguo Testamento la marca de una documentación adversa a este país, mientras que los testimonios proegipcios permanecen más en un segundo plano. Junto a algunos in-

dicios de simpatía en la poesía y en la literatura sapiencial (Sal 8 y 104; Prov; Cant), en los textos narrativos se descubren huellas de relaciones con Egipto vinculadas a las clases sociales y al culto (construcción del templo, sacerdocio). La presencia de emigrantes judíos en Egipto (↗ Elefantina, Leontópis, Edfú, etcétera) prolonga la especial vecindad de las tradiciones egipcias y bíblicas hasta la época de la ↗ diáspora judía bajo los griegos y los romanos (sobre todo en ↗ Alejandría), desde donde, a través de la literatura judía en lengua griega (entre otros Sab), pero sobre todo con la traducción del Antiguo Testamento hebreo al griego (LXX), se alcanza la más poderosa transmisión de las concepciones veterotestamentarias al mundo mediterráneo. El cristianismo incipiente consiguió, tanto a partir de las relaciones de Israel con Egipto como en virtud de su propia toma de contacto con la cultura y la religión egipcia, un esencial enriquecimiento de su confesión.

◆ Bibliografía: J. WEINSTEIN, «The Egyptian Empire in Palestine: A Reassessment», BASOR 241 (1981), págs. 1-28; P. WEIMAR, *Die Meerwundererzählung,* Wi 1985; M. GÖRG, *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels,* Wi 1989; ÍDEM, *Aegyptiaca-Biblica,* Wi 1991; ÍDEM, *Mythos, Glaube und Geschichte,* D 1992; ÍDEM, *Studien zur biblisch-ägyptischen Religions-Geschichte,* St 1992.

Manfred Görg

5. El judaísmo en Egipto

Consta, ya desde la época del exilio, la afluencia de judíos a Egipto, primero como fugitivos (Jr 41ss.) y más tarde y a menudo como esclavos prisioneros de guerra o como deportados. Algunos de ellos se instalaron en colonias militares. Una de éstas existía ya desde finales del s. VI a.C., con su templo propio, en ↗ Elefantina. En el s. III a.C. están documentados agricultores y mercenarios judíos, entre otros puntos, en Fayum (cf. Pseudo-Aristeas, 12s.36). Se intensificó también la llegada de emigrantes voluntarios. En el cambio de era residía (según Filón, Flacc. 43) un millón de judíos en Egipto, de ellos más de 100.000 en Alejandría. Había un importante asentamiento judío en «el país de Onías» quien, tras su fuga de Judea, hacia el 150 a.C., edificó en Leontópolis (distrito de Heliupolis) un templo (Josefo, ant. XIII, 62-73), clausurado por los romanos el año 73 d.C. (bell. Iud. VII, 420, 433).

La situación de los judíos mejor conocida por nosotros es la que se registraba en Alejandría. En aquella metrópoli de las ciencias, marcada desde sus inicios por la cultura helenista, también los judíos se insertaron en la lengua y la mentalidad del universo griego. En el s. III a.C. se tradujo el Pentateuco (la *torá*) al griego (*Septuaginta,* LXX), se discute si a instancias de los ptolomeos o por iniciativa judía. Lo más tarde en el s. II a.C. dejó de utilizarse el

hebreo en el culto de las sinagogas. Surgió una literatura judía en griego que alcanzó su mayor florecimiento en los s. II/I a.C: Junto a obras históricas y noveladas, aparecieron composiciones poéticas según los modelos griegos clásicos; los filósofos de la religión intentaron presentar ante los griegos cultos los contenidos de la *torá* como expresión, aceptable para todos los hombres, de la fe en un solo Dios, con el objetivo de construir una síntesis entre la fe heredada y el pensamiento filosófico griego, sobre todo el estoico. Fue temprano representante de esta orientación el exégeta Aristóbulo (mediados del s. II a.C.) y alcanzó su cima más elevada con ↗ Filón (primera mitad del s. I d.C.) Es cierto que esta corriente de pensamiento sólo afectaba a un pequeño número de la capa superior de los judíos alejandrinos, pero aun así es un hecho patente que pudo ganarse prosélitos y «temerosos de Dios» (simpatizantes) fuera del judaísmo. Otros escritos, también redactados en griego (3 y 4 de los Macabeos; Oráculos Sibilinos) muestran una actitud de mayor distanciamiento hacia los soberanos de Egipto y hacia la cultura griega, vinculada a la presión de las esperanzas mesiánicas.

La situación política del judaísmo en la época ptolemaica oscilaba entre el apoyo de algunos soberanos por un lado y las persecuciones desencadenadas por otros. La posición jurídica de los judíos de Alejandría correspondía a la de un grupo étnico especial, sin plena igualdad de derechos con los griegos, que eran los ciudadanos en sentido pleno. De aquí se derivaron una y otra vez conflictos con el sector griego de la población, que experimentaron una escalada bajo el gobernador Flaco (38-40 d.C.). Una delegación judía enviada a Roma y presidida por Filón no obtuvo ningún resultado positivo; al contrario, Calígula reaccionó con la exigencia de que se instalaran en las sinagogas las efigies del emperador. Sólo su asesinato, a comienzos del 41 d.C., evitó lo peor. Se produjeron levantamientos judíos (que desbordaron ampliamente las fronteras de Egipto), sofocados en 115-117 por Trajano. Como consecuencia, pareció extinguirse notablemente, durante varios siglos, la cultura judía autónoma en Egipto. La tradición cultural era ahora prolongada por maestros cristianos (apologetas, Clemente de Alejandría, Orígenes), mientras que el judaísmo de cuño rabínico renegaba de su rama helenista.

◆ **Bibliografía:** V. A. TCHERIKOVER, *Prolegomena: Corpus papyrorum Judaicorum* 1. C(Mas.) 1957, págs. 1-111; P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria,* vols. 1-3, O 1972; S. SAFRAI y M. STERN (dirs.), *The Jewish People in the First Century,* vols. 1-2 (CRI 1/1-2), Assen 1974-1976; TRE 1, págs. 505-512; 2, págs. 262ss. (H. F. WEISS); J. MAIER y J. SCHREINER (dirs.), *Literature und Religion des Frühjudentums,* WuGt 1973, págs. 163-180, 328-369

(H. HEGERMANN); A. KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt* (TSAJ 7), Tu 1985; W. D. DAVIES y L. FINKELSTEIN, *The Cambridge History ofJudaism, 2: The Hellenistic Age,* C 1989.

Nikolaus Walter

EL

En el espacio lingüístico semita, El *(Il/-u)* es un apelativo (Dios) y también un nombre propio. En la literatura semita noroccidental (↗ Eblá, ↗ Ugarit), este término desempeña una función como elemento teóforo de nombres personales y como la divinidad suprema de un panteón. El Antiguo Testamento hace suyo este uso lingüístico, se concentra en su utilización como apelativo y configura la conexión de YHWH con el complejo El. ↗ Nombres de Dios.

◆ Bibliografía: NBL 1, págs. 507s.; R. RENDTORFF, «'El als israelitische Gottes-Bezeichnung», ZAW 106 (1994), págs. 4-21.

Frank-Lothar Hossfeld

ELAM, ELAMITAS

El país montañoso de Elam (hebreo עֵילָם *['ēlām],* en elamita *haltamti,* en acadio *elamtu*), con capital en Susa, abarcaba el territorio de las provincias iranias de Kusistán y Luristán. El Imperio elamita antiguo fue sometido, hacia el año 2325 a.C., por Sargón de Acad. Elam fue rival constante de las ciudades-Estado y de los imperios mesopotámicos. A Elam fue desterrado, el año 1955 a.C., Ibbi-dSin, el último monarca de Ur.

En los siglos XIII-XII a.C., los monarcas Untaš-Humban (h. 1265-1245), Šutruk-Naḫḫunte (h. 1207-1171) y Šilhak-Inšušinak (h. 1165-1151) elevaron a Elam a la categoría de gran potencia. Los elamitas conquistaron Babilonia y trasladaron a Susa la estela de la ley de Hamurabi. El nuevo Imperio elamita fue destruido el año 646 a.C. por Asurbanipal de ↗ Asiria. Bajo el Imperio persa, Elam fue la tercera satrapía. Durante la época seléucida, y también bajo el dominio de los partos y los sasánidas, Susa fue residencia de los príncipes.

La escritura protoelamita autóctona (h. 2800 a.C.) y la antigua escritura lineal local (h. 2250 a.C.) fueron desplazadas por la escritura cuneiforme sumerio-acádica. Junto a tablillas elamitas de la época antigua (s. XXIII-XIV a.C.) y media (s. XIII-XI a.C.), la lengua semita es conocida también gracias las tabillas neoelamitas de la armería de Susa (s. VII a.C.), las 4.531 tablillas de la corte o respectivamente de la fortaleza aqueménida-elamita (509-494 a.C.) y las tablillas de la Casa del Tesoro (492-458 a.C.) de Persépolis.

Tenemos escasos conocimientos acerca de los rasgos gramaticales básicos de la que fue la segunda lengua del Imperio persa. El elamita sólo tiene sufijos y postposi-

cioness, es de tipo «aglutinante y nasalizante» (Hinz) y no se ha descubierto, hasta el momento actual, ninguna correspondencia ni puntos de contacto con ninguna otra lengua conocida. Los sellos de los rollos y la decoración cerámica, la escultura, la arquitectura funeraria y los templos son distintos de los mesopotámicos. Tanto el sistema social como la sucesión al trono se regían por el matriarcado. En el panteón elamita el dios creador Humban desplazó a la diosa madre Kiririša. Los dioses más importantes son Simut, Napazapa, el dios solar Naḫḫunte y el dios lunar Napir, además de la divinidad estatal de Susa, Inšušinak (el sumerio *Nin-šušin-ak, señor de Susa). En el Antiguo Testamento se menciona a Elam como gran potencia, junto a Asiria y Media. En Gn 14 se cita a un Quedorlaómer, rey de Elam, derrotado por Abrahán. Los asirios deportaron gente de Elam a Samaria (Esd 4,9). Elam aparece en la lista de pueblos en el Egipto ptolemaico (Esna, Kom Ombo) y en Hch 2,9.

◆ Bibliografía: NBL 1, págs. 508ss. (M. Görg) (bibliografía); TRE 9, págs. 491ss. (D. Herrmann). ◆ W. Hinz, *Das Reich Elam,* St 1964; H. Koch, *Die religiöse Verhältnisse der Dareioszeit,* Wi 1977; F. Vallat, *Suse et l'Elam,* P 1980; *The Cambridge History of Iran,* 1-II, C 1968-1975; W. Hinz y H. Koch, *Elamisches Wörterbuch,* Wi 1987.

Andreas Angerstorfer

El-Amarna

↗ Amarna.

Elat

(Hebreo אֵילַת *['ēlat],* «Palmera»), no debe ser confundido con la nueva fundación salomónica de Esión Guéber (*tell el-Ḫulēfe,* en el golfo de Áqaba). El lugar aparece ya citado en Dt 2,8, en el contexto de la marcha por el desierto, pero probablemente su fundación no es anterior a la época de la monarquía (1 Re 9,26; 2 Re 14,22). Bajo ↗ Ajaz, la localidad cayó en poder de los edomitas (2 Re 16,6). En la época romana bizantina se convirtió, gracias a su favorable situación geográfica, en floreciente centro comercial y en acuartelamiento de la Legio X, con el nuevo nombre de Aila. Es probable que deba buscarse su localización al este de Esión Guéber, en la zona de la nueva ciudad occidental de Áqaba, donde restos nabateos, romanos y bizantinos muestran vestigios de población bajo las dunas de arena.

◆ Bibliografía: R. G. Khouri, *The Antiquities of the Jordan Rift Valley,* Amman 1988, págs. 135-144; D. Withcomb, «Excavations in 'Aqaba. First Preliminary Report», *Annual of the Department of Antiquies of Jordan* 31 (1987), págs. 247-266; *Encyclopaedia Judaica* VI, págs. 566-570; J. L. Meloy, «Results of Archaeological Reconnaissance in West Aqaba: Evidence of

the Pre-Islamic Settlement», ibídem 35 (1991), págs. 397-414.

Volkmar Fritz

Elección

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Este concepto se expresa en el Antiguo Testamento con el verbo בחר *[bḥr]*. Son sujetos de esta acción los hombres y Dios (excepción en Gn 6,7: «los hijos de Dios»). Los hombres eligen, de acuerdo con sus normas objetivas, lo que es bueno para ellos (Dt 23,17; Is 7,15s.), lo que es adecuado para sus objetivos (1 Sam 17,40), razonable (2 Sam 19,39) y, sobre todo, la vida (Dt 30,19; cf. 2 Sam 24,12). En casos extremos, también la muerte puede ser objeto de elección (Jr 8,3; Job 7,15). El concepto opuesto a la elección es el «rechazo» (מאס *[m's]*). Israel elige un rey (1 Sam 8,18; 12,13) y elige a Yahveh frente a otros dioses (Jos 24,22) y, con ello, la vida (Dt 30,19s.). Israel es objeto de crítica si elige nuevos dioses (Jue 5,8; 10,14; Jos 24,15) o cultos que no agradan a Yahveh (Is 1,29; 65,12; 66,3s.; 41,24). El verbo «elegir» con Dios como sujeto se encuentra en conexiones lingüísticas sólidamente acuñadas. En la línea de las concepciones paleoorientales, es Dios quien elige al rey. En el Antiguo Testamento la elección divina del rey podría presentar el estadio más antiguo del *theologumenon*. Junto a la elección, aparecen criterios racionalmente verificables (1 Sam 10,24), incluso algunos que entran en colisión con los cálculos humanos (Dt 17,15; 1 Sam 16,7-10.11ss.). Saúl (1 Sam 10,24; 2 Sam 21,6), David (2 Sam 6,21; Sal 78,70; 89,4.20), Absalón (2 Sam 16,18) y Salomón (1 Cró 28,5s.10; 29,1) han sido elegidos por Dios. Han sido asimismo elegidos por Dios Abrahán (Neh 9,7), Moisés (Sal 106,23), Aarón (Sal 105,26) y Zorobabel (Ag 2,23).

Dios elige magnitudes colectivas: a los sacerdotes levitas (Dt 18,5; 21,5; 1 Cró 15,2), a la tribu de Judá (Sal 78,68). Elige a Sión (Sal 78,68; 132,13), a la ciudad de Jerusalén (1 Re 8,44; 11,13). Jerusalén es «la ciudad que elegí entre todas las tribus de Israel» (1 Re 11,32), «para establecer en ella mi nombre» (1 Re 11,36; 14,21). La elección de Jerusalén por Dios alcanza su culminación en el Dt en la elección del templo jerosolimitano (= elección de lugares: Dt 12,18.26). Yahveh lo ha elegido de entre todas las tribus de Israel para poner en él su nombre (Dt 12,5) y morar en él (Dt 12,11). La elección de un pueblo por Dios –sin paralelos en el Oriente antiguo– es el tema del Deuteronomio (Dt 4,37; 7,6s.; 10,15; 14,2), del Deuteroisaías (Is 41,8s.; 43,10; 44,1s.; 48,10[?]; 49,7; 42,1; 43,20; 45,4) y del Tritoisaías (Is 65,9.15.22; 58,5s.). El tema reaparece en un pasaje de Jeremías (Jr 33,24) y en otro de Ezequiel (Ez 20,5), y figura asimismo en varios salmos (Sal

33,12; 47,5; 105,6.43; 106,5; 135,4; 1 Cró 16,13).

Aparte de la elección del rey, la elección de un hombre, una ciudad, un santuario y la del pueblo de Israel por Dios sólo aparece en textos de la época preexílica tardía y de la postexílica. En el Deuteronomio se explica la elección de Israel (Dt 4,37; 7,6ss.; 10,15; 14,2; cf. Éx 19,4ss.): porque Dios ama a Israel, por eso le escoge de entre todos los pueblos y establece una relación especial con él. Ni la magnitud numérica (Dt 7,7) ni la justicia de Israel (Dt 9,4ss.) han sido los motivos que han llevado a Dios a vincularse con este pueblo. La elección de Israel por Dios es un acto libre e insondable de Dios a favor de este pueblo concreto. Israel ha experimentado esta elección por amor cuando fue sacado y guiado fuera de la casa de la esclavitud egipcia (Dt 7,8). El contexto de los testimonios deuteroisaianos permite descubrir un concepto enteramente parecido.

En el Deuteronomio y el Deuteroisaías la elección acentúa la relación especial en que el pueblo se sitúa frente a Dios. No se analiza con detenimiento el tipo de relación que mantienen los demás pueblos con Dios y con Israel. El hecho de que no hayan sido elegidos no significa en modo alguno que hayan sido «rechazados». En el Deuteroisaías se menciona significativamente a los restantes pueblos bajo el lema –estrechamente vinculado en este escrito a la idea de la elección– del «Siervo de Yahveh»: el Siervo elegido «dicta equidad a las naciones» (Is 42,1; 42,6; 49,6). Está llamado a ser «luz de las naciones» (Is 49,6). En la elección del siervo por Dios se desbaratan los criterios de racionalidad de los hombres: Dios elige al despreciado (Is 49,7). De ahí que la elección excluya ya de antemano la gloria y la autoestima del elegido. En la crisis del exilio babilónico la elección se convirtió en elemento esencial de la preservación de la identidad de Israel. En la época postexílica vuelve a mencionarse la elección de Israel (Is 14,1) y de Jerusalén (Zac 1,17; 2,16). En fechas posteriores alcanzan su cima conceptual las ideas que Israel venía transmitiendo desde tiempo atrás bajo el lema, entre otros, del éxodo.

◆ **Bibliografía:** THAT 1, págs. 275-300 (H. Wildberger); ThWAT 1, págs. 593-608; TRE 10, págs. 182-189 (bibliografía) (Seebass); NBL 1, págs. 582-585 (G. Braulik y F. Bovon); C. Augrain, «Les élus de Dieu», CahÉv 40 (1960), págs. 5-87; D. Barthélémy, «Un Dieu qui choisit», VieSp 106 (1962), págs. 20-39; H. D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments,* vol. 1, St 1991, págs. 31-42.

Hans-Winfried Jüngling

2. Nuevo Testamento

Las concepciones bíblicas y del judaísmo temprano sobre la elección se prolongan en la fe en Cristo. Así, en Lc 9,35 se le habla a Jesús como «el Hijo elegido» (diferente en Mc 9,7;

cf. 1,11 par.: «amado»). Con esta idea empalma Lc 23,35. La referencia a las palabras de Dios en Is 42,1 acentúa cristológicamente la elección de Israel, fundamentada en los padres (Hch 13,17). La elección por Dios o respectivamente por Jesucristo (cimentada en la elección de los discípulos: Lc 6,13; Hch 1,2.24; 9,15; Jn 6,70; 13,18; 15,16.19 y transmitida por el bautismo) acuña la autocomprensión de la(s) comunidad(es) y respectivamente de la Iglesia (1 Tes 1,4; 1 Cor 1,26-31; Col 3,12; Ef 1,4; Tit 1,1; 2 Tim 2,10; 1 Pe 1,1; 2 Pe 1,10; 2 Jn 1.13) y de cada individuo concreto dentro de ella(s) (Rom 16,13; Hch 15,7). De acuerdo con el correspondiente *Sitz im Leben,* se insiste, sobre todo en contextos apocalípticos, en la certidumbre (para fortalecer la fe: Rom 8,33; Mc 13,20.22.27 par.; Ap 17,14) y en la amenaza a que está sujeta la elección (para exhortar y amonestar frente al juicio: Mt 22,14; Lc 18,7; Sant 2,5; 1 Tim 5,21). De aquí no pueden derivarse absolutizaciones de tipo predestinacionista. Más bien, al contrario, la elección, en cuanto ↗ vocación, exige ser acreditada en la vida. La utilización eclesiológica del concepto de elección (con la apropiación explícita de los títulos de dignidad de Israel: 1 Pe 2,9s.; cf. los vs. 4 y 6 de la elección de Sión según Is 28,16) testifica que se tiene plena conciencia de que la Iglesia debe su existencia a la inclinación amorosa y gratuita de Dios. Carece, por tanto, de justificación la afirmación de la disolución historicosalvífica de Israel por la Iglesia (de los gentiles). Pues, en efecto, desde la fe bíblica en la elección, 1 Pe 2,9s. sólo puede entenderse como inclusión –causada por la fe en Cristo– de los paganos en la acción de elección de Israel por parte de Dios. Así se da también por supuesto en Hch 15,7. El propio Pablo rechaza expresamente en Rom 11,29 (cf. 9,4s.; 15,8) una reducción de este «Israel» a los judíos que creen en Cristo (de acuerdo con las afirmaciones de la primera época, como Gál 6,16 o incluso Rom 11,7): justamente la apelación a la fidelidad de Dios (Rom 9,11) exige, para la validez de la elección de la Iglesia (de los gentiles), atenerse con firmeza a la elección permanente del pueblo judío (Rom 11,18).

◆ Bibliografía: EWNT 1, págs. 1012-1020; 2, págs. 592-601; F. Montagnini, «Elezione e libertà, grazia e predestinazione a proposito di Rom. 9,6-29», en I. De Lorenzi (dir.), *Die Israelfrage nach Röm 9-11,* R 1977, págs. 131-151; P. Fiedler: «'Das Israel Gottes' im NT – Die Kirche oder das jüdische Volk?», en H. Frohnhofen (dir.), *Christliche Antijudaismus und jüdische Antipaganismus,* H 1990, págs. 64-87; L. Hartmann, *Auf den Namen des Herrns Jesus* (SBS 159), St 1992; G. Niekamp, *Christologie nach Auschwitz,* Fr 1994; D. Kerber, *«No me eligieron ustedes a mí, sino que yo los elegí a ustedes»: Estudio exégetico-teológico sobre el verbo* ἐκλέγομαι *en el cuarto evangelio,* Montevideo 2002.

Peter Fiedler

Elefantina

(En egipcio *ȝbw*, en copto y arameo *jēb*, en árabe *ǧezīret-aswān*), isla del Nilo, en la salida septentrional de la primera catarata, frente a Asuán. Fue, ya desde la Dinastía I, fortaleza y metrópoli de la región. En su condición de ciudad fronteriza en el vértice meridional de Egipto, funcionó como base de operaciones comerciales y militares en Nubia. La divinidad más destacada fue Satet, «señora de Elefantina». Tuvo también importancia, en el Imperio Nuevo, Chnum, el dios carnero, como responsable de las inundaciones del Nilo. – La Siene/*swnw* testificada por vez primera bajo los ramésidas, en la ribera oriental, fue fortificada en el s. v a.C. y protegida, al igual que Elefantina, por una guarnición militar.

El lugar se hizo famoso en virtud del descubrimiento de papiros y óstraka arameos que testifican la existencia de una colonia de soldados mercenarios judeo-arameos ya el año 525 a.C., prolongada al menos hasta el 399. La fecha y las circunstancias de su fundación son inseguras y su final hipotético. Cartas, contratos sobre matrimonios, préstamos, compras de casas y herencias arrojan luz sobre la organización interna (compañías *[dgl]*; presidentes de la comunidad), la vida cotidiana, las formas jurídicas, la convivencia con otras etnias y los contactos con las autoridades. Se encontró también una versión aramea del libro de ↗ Ajicar y de la inscripción de Behistun de ↗ Darío I; no hay textos canónicos. – El centro religioso lo constituía un templo a Yahu *[jhw, jhh]*, con sacerdotes *[khn]* y sacristán *[ʔlḥn]*. Hay también un edicto de Darío II sobre la fiesta de *passah*. Se discute hasta qué punto la mención de otras divinidades en los nombres personales, en las fórmulas de juramento, en las cartas y en una lista-colecta son testimonios de la existencia de un sincretismo (Jr 44) o pueden explicarse por la diversidad del entorno étnico. – A consecuencia de conflictos de raíz tanto política como religiosa con los sacerdotes de Chnum, el templo fue demolido el año 410 a.C. por orden del gobernador. Como resultado de repetidas solicitudes a las autoridades de Jerusalén y de Samaria, hacia el año 406 la comunidad obtuvo permiso para reedificar el templo, pero no para reanudar los sacrificios. En fechas recientes (Kaiser 1993) ha sido identificada la zona de residencia aramea, horizonte de construcción con nueva orientación y escasos descubrimientos de textos. No quedan restos del templo, situado, según la reconstrucción más probable, directamente detrás del recinto del templo de Chnum, ya que todos desaparecieron como consecuencia de la reedificación bajo Nectanebo II.

◆ Ediciones de textos: P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte,* P 1972; B. Porten, *Textbook of Aramaic Documents,* Winona Lake 1986-1989; ANET, págs. 222s., 427-430, 491s.; TUAT 1, págs. 53-263, 419-450; 3, 320-347.

◆ Bibliografía: E. Bresciani y M. Kamil «Le lettere aramaiche di Hermopoli», LincMem 8/12/5 (1966), págs. 359-428; B. Porten, *Archives from Elephantine,* Berkeley 1968; W. Kaiser y otros «Stadt und Tempel von Elephantine». MDAI, *Kairo* 216 (1970), págs. 87-139 y los siguientes volúmenes; W. Witakowski, «The Origins of the Jewish Colony», *Orientalia Suecana* 27-28 (1978-1979), págs. 34-41.

Stephan Seidlmayer

Elí

(Hebreo עֵלִי *['elī],* «excelso»), sacerdote del santuario de ↗ Siló. En un oráculo salvífico anunció a ↗ Ana el nacimiento de su hijo ↗ Samuel (1 Sam 1,9-18), a quien enseñó a responder adecuadamente a la llamada del Señor (3,1-10). La noticia de la pérdida del ↗ arca de la alianza le rompió el corazón (4,12-18). En la tradición más reciente reprende a sus hijos (2,22-25), pero a continuación también su conducta personal es objeto de crítica (2,27-36; 3,11-14).

◆ Bibliografía: A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester* (FRLANT 89), Go 1965, págs. 158-171; NBL 1, págs. 514s. (M. Görg); M. A. Cohen, «The role of the shilonite priesthood in ancient Israel», HUCA 36 (1965), págs. 59-98; R. Wonnenberger, *Redaktion* (FRLANT 56), Go 1992.

Georg Hentschel

Elías

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

(Hebreo אֵלִיָּהוּ/אֵלִיָּה *['elijjāh/'elijjāhū],* «mi Dios es Yahveh»). Elías de Tisbe de Galaad desarrolló su actividad bajo los reyes ↗ Ajab (871-752 a.C.) y ↗ Ocozías (852-851 a.C.). De él se han conservado tres tradiciones (1 Re 17,1-19,18; 1 Re 21,1-27; 2 Re 1,2-17a). El relato sobre la sequía (1 Re 17,1-18,46) testifica que Elías promete a los pobres la ayuda del Señor (17,14) y que anuncia extáticamente la lluvia (18,41-46). El periodo de sequía sólo pudo llegar a su fin (teológico, no histórico) tras la conversión de Israel en el Carmelo (18,21-40). Elías exigió una clara decisión o por ↗ Baal o por el Señor (v. 21). El Señor se manifestó en el fuego (vs. 38* y 39). En una redacción posterior, el sacrificio de Elías está precedido por el culto extático de los profetas de Baal (vs. 26-29). Y se menciona, en fin, el poder irresistible del verdadero Dios (vs. 22-24.34). Una vez ya rotas las hostilidades entre Ajab y Elías (1 Re 21), el conflicto se refleja en los años de sequía (1 Re 17,1; 18,10.12.17.18a). Mientras que Ajab era castigado (1 Re 18,2b-6), Elías y la viuda que le hospedaba contaban con alimentos suficientes (1 Re 17,2-16). Mediante la resurrección de un muerto, demuestra el profeta que sólo el Señor concede la vida (1 Re 17,17-24). Otro relato (1 Re 19) presenta a un

Elías poco menos que destrozado por su fracaso (vs. 4.10-14). El Señor le conforta por medio de su ángel (vs. 3b-8), le describe la verdadera situación (v. 18), tiene un nuevo encuentro con él (vs. 9a.11b-13a; cf. Éx 33,18-23) y le encomienda nuevas misiones (vs. 15-17). La huida de Elías (vv. 1,3a) permite descubrir la influencia de ↗ Jezabel en la corte (18,4.13). Es a ella a quien se la acusa del asesinato legal de ↗ Nabod (1 Re 21,1-16), mientras que según una tradición anterior el verdadero culpable es Ajab (2 Re 9,25.26; 1 Re 21,17-20). Cuando Ocozías despachó mensajeros al Baal de Ecrón, Elías sólo pudo salir a su encuentro bajo el anonimato (2 Re 1,2.5-8). Para Elías, Yahveh es el Dios único y el donador de la vida. Como hombre que ha sido arrebatado a Yahveh (2 Re 2,1-18), para Israel Elías está siempre presente merced al espíritu de Dios que actúa en él y es poco menos que una evidencia que se espere su nueva venida para el fin de los tiempos (Mal 3,23s.; Si 48,1-11).

◆ Bibliografía: NBL 1, págs. 516-520 (P. Weimar); TRE 9, págs. 498-502 (H. Seebass); R.C. Carlson, «Élie à l'Horeb», VT 19 (1969), págs. 416-439; O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen* (WMANT 26), Nk 1968; G. Hentschel, *Die Elia-Erzählungen* (EthSt 27), L 1977; R. Bohlen, *Der Fall Nabot* (TThSt 35), Tréveris 1978; W. Thiel, «Deuteronomistiche Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen», VT. S 43, págs. 148-171; S. Otto, *Jehu, Elia und Elisa: Die Erzählung von Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen,* BWA[N]T 152/8, St-B-Co 2001.

Georg Hentschel

2. Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento se apoya en las tradiciones veterotestamentarias y judías acerca de Elías, de las que se sirve como ejemplo de la poderosa eficacia de la oración de los justos (Sant 5,17s.), como argumento de que Dios no ha desechado a Israel (Rom 11,2-4), como prueba del poder de la fe (Heb 11,35), o como testimonio de la voluntad salvífica de Dios, que alcanza a todos los pueblos (Lc 4,24-26). En Mc 15,34-37 par. se entiende a Elías como el auxiliador en toda necesidad. En Mc 6,15; 8,27s. par; 9,11-13 par.; Jn 1,21 subyace la expectativa de que Elías reaparecerá antes del Juicio final y de la irrupción del nuevo eón. – Aquí enlaza la interpretación (desarrollada ya en los círculos del Bautista) de Juan Bautista como el Elías que ha vuelto de nuevo (así expresamente en Mt 11,14; 17,12s.). Puede tratarse, en parte, de una interpretación en el sentido de una identidad personal, pero también, en parte, pretende tan sólo destacar el paralelismo de las acciones y los destinos de ambos personajes. – También se describe a veces (y se distingue) la acción y el destino de Jesús recurriendo a las tradiciones sobre Elías (p. ej., Lc 7,11-17; 9,51-56).

◆ Bibliografía: J. Lambrecht Art. Ἠλίας, EWNT 2, págs. 285-290 (bibliografía); J. M. Nützel, «Elija-und Elischa-Traditionen im Neuen Testament», BiKi 41 (1986), págs. 160-171.

Johannes M. Nützel

Eliseo

(Hebreo אֱלִישָׁע *[ᵓælīšāᶜ]*, «Dios ayuda»), es el protagonista de un ciclo narrativo de 1 Re 19 y 2 Re 2-13. Descrito como profeta y varón de Dios, se le considera sucesor de ↗ Elías. Desarrolló su actividad en el último tramo del s. IX, bajo los monarcas jehuidas del reino del Norte, Israel, como jefe de grupos extáticos (los «discípulos de los profetas»). Una serie de relatos de milagros le presenta como dotado de poderes mágicos, que mitiga las necesidades elementales, como el hambre, la esterilidad y la muerte. Parece impartir a sus seguidores, pobres mendicantes, una especie de instrucción. Otras leyendas, más elaboradas, le asignan un papel destacado en el campo de la gran política. Su poder taumatúrgico actúa como baluarte militar frente a los ataques de los ↗ arameos (cf. el título honorífico «carro y caballería de Israel», 2 Re 13,14). De él se dice que derribó una dinastía aramea y provocó la revolución de ↗ Jehú. Los relatos sobre Eliseo reflejan en gran parte una capa popular y milagrera de la religión de Yahveh.

◆ Bibliografía: R. A. Carlson, «Elisée le successeur d'Élie», VT 20 (1970), págs. 385-405; C. A. Canosa, «Eliseo sucede a Elías (2R 2,21-18)», EstBíb 31 (1972), págs. 321-336; H.-C. Schmitt, *Elisa,* Gt 1972; H.-J. Stipp, *Elischa – Propheten – Gottesmänner,* St Ottilien 1987 (bibliografía); A. Rofé, *The Prophetical Stories,* Jr 1988; W. Thiel, *Jahwe und Prophet in der Elischa-Tradition: Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. FS H. D. Preuss,* St y otros 1992, págs. 93-103; S. Susanne, *Jehu, Elia und Elisa: Die Erzählung von Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen,* BWA[N]T 152/8, St-B-Co 2001.

Hermann Josef Stipp

Elohim

↗ Nombres de Dios.

Elohísta

En la investigación del Pentateuco orientada según la crítica literaria («nueva hipótesis de los documentos, Modelo Wellhausen») es una denominación artificial (conocido bajo la sigla *E)* para designar al autor de la segunda fuente más antigua del Pentateuco (así llamada por su preferencia por el término *Elohim* para referirse a Dios). En este modelo se discute, ya desde las primeras etapas, el alcance y la extensión de esta fuente, debido a

la dificultad de identificar los textos como elohístas y a consignarlos como obra histórica.

El *estatus literario* del E ha sido valorado de diversas formas: *a)* como obra fragmentariamente conservada en la obra ↗ yahvista (= *J*) (Noth) a causa de la reelaboración redaccional; *b)* como capa de la reelaboración del J (H. C. Smitt; cf. la discusión análoga respecto del ↗ Escrito sacerdotal); *c)* como abreviación para reelaboraciones puntuales, que no llegan a constituir una capa (Westermann); *d)* como obra de un género propio y específico (Weimar: con el tríptico de las tres escenas: Abrahán-Jacob-Moisés como «narraciones paradigmáticas»); *e)* como ramal de una tradición oral separada de J, sólo más tarde consignada por escrito (Mowinckel). La valoración del carácter literario es un elemento decisivo para la fijación de la fecha y el lugar de la composición (¿s. IX-VIII en el reino del Norte?, ¿en la etapa preexílica tardía o la postexílica, en Judá?). Se le atribuyen a E textos que abarcan desde Gn 20 hasta Éx 3. Se discuten el punto de arranque (¿Gn 15?) y el punto final (¿Éx 20; 24; Nm 24?). Los textos se caracterizan teológicamente por una concepción meditada de Dios (revelaciones en sueños; temor de Dios; no mencionar el nombre de Dios), una ética de corte sapiencial y la presencia de elementos proféticos.

La *revolución de la investigación del Pentateuco* introducida a mediados de los años 70 del siglo XX ha acentuado las dudas respecto de E y ha sometido a críticas radicales el modelo de los documentos. Si se contempla, por un lado, con mayor escepticismo la posibilidad de reconstrucción de la génesis del Pentateuco presacerdotal, mientras que se admite, por otro lado, el marco histórico-teológico del modelo de los documentos (y se rechaza la revisión radical de las fechas, que considera, por ejemplo, que Gn-Nm es una especie de pórtico exílico-postexílico de una Obra deuteronomista), entonces parece coherente situar en torno al 650 a.C. un primer esquema histórico que abarca desde los patriarcas hasta la conquista de Palestina (Dohmen; Zenger: «Obra histórica jerosolimitana»; cf. ↗ Yehovista[JE]). Los textos tradicionalmente asignados a E habrían sido integrados en esta obra recopiladora y redactora, aunque algunos de ellos se entienden mejor como reinterpretaciones postexílicas (p. ej., Gn 22).

◆ Bibliografía: TRE 9, págs. 520-524; NBL 1, págs. 527-532; J. VERMEYLEN, «La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique», RTL 12 (1981), págs. 324-346; H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT,* Nk 1982; A. DE PURY (dir.), *Le Pentateuque en question,* G 1989: O. KAISER, *Grundlage der Einleitung,* vol. 1., Gt 1992; H. W. SEIDEL, *Die Erforschung des AT in der katholischen Theologie* (BBB 86); F

1993; C. Houtmann, *Der Pentateuch,* Kampen 1994; G. Steins, «Pentateuch-Forschung am runden Tisch», BZ 38 (1994), págs. 155ss. (bibliografía).

Georg Steins

Emaús

(Griego Ἐμμαοῦς, en los LXX Αμμαους, hoy el árabe *'Amwās),* localidad situada a 24 km al noroeste de Jerusalén. Judas Macabeo alcanzó aquí una victoria (1 Mac 3,40.57; 4,3). Emaús no obtuvo el estatus de ciudad hasta el 222 d.C., con el nombre de Nicópolis. – Lucas (24,13) la menciona como meta del viaje de dos discípulos el domingo de Pascua. En el camino se les juntó Jesús y les explicó las Escrituras. Ellos le reconocieron al partir el pan, pero a continuación desapareció de su vista. – La distancia entre Jerusalén y Emaús es estimada por los mejores y más antiguos manuscritos en «60 estadios», es decir, unos 11 km. Indudablemente bajo la influencia de buenos conocedores de la topografía, los manuscritos posteriores corrigieron por «160 estadios» (unos 30 km). El interés de Lc en esta perícopa no es geográfico sino teológico.

◆ **Bibliografía:** EWNT 1, págs. 1082s. (bibliografía) (J. Wanke); H. Vincent, RB 55 (1948), págs. 348-375; NBL 1, págs. 534s. (B. Rauschenbach).

Benedikt Schwank

Endurecimiento

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Los términos hebreos utilizados para describir el contenido del concepto de endurecimiento כָּבֵד *[kābed],* חָזַק *[ḥāzaq],* קָשָׁה *[qāšāh],* שָׁעַע *[šā'a'],* שָׁמַן *[šāman],* descalifican una actitud en la que el hombre ofrece una voluntaria y obstinada resistencia frente a la palabra de Dios (Éx 8,11: Dt 10,16; Zac 7,11), como consecuencia de la cual pierde su orientación al mundo, dado que al actuar así renuncia al contacto con Yahveh, fundamento último de toda la realidad. En el horizonte de la protohistoria de Gn 1-11, que además de los enunciados esenciales acerca de los órdenes fundamentales para los hombres, expone también ideas acerca de los daños permanentes causados por el pecado, aparece el endurecimiento como expresión de una autoglorificación humana enraizada en la caída en el pecado, que abandona al hombre al hechizo del poder del mal y de su sabiduría, opuesta a Dios (Gn 3,5), de tal suerte que su capacidad de conocimiento se desvanece, la comunión de los hombres entre sí se resquebraja, crece la insensibilidad frente a la mentira (Gn 3,9-13) y se hace inevitable el castigo de Dios (Gn 3,14-19). De acuerdo con ello, en la reflexión historicosalvífica no se describe el proceso del endurecimiento como una ley con repercusiones intramunda-

nas, sino como una acción de Dios. También allí donde se menciona al hombre como sujeto del endurecimiento (Éx 7,13.14.22; 8,11; 9,7) es siempre Yahveh quien realmente endurece y quien lleva a cabo su plan por encima de todas las resistencias (Éx 9,16). La actividad de Yahveh aquí afirmada no significa que Dios predestine al castigo o que los afectados no sean responsables de sus malas acciones. Al contrario, este modo de hablar destaca de forma inconfundible que no es el hombre quien, en su obstinación, configura la historia, sino Dios, cuando rechaza el ataque despótico del hombre. Así visto, tampoco el mandato del endurecimiento encomendado a Is 6,9s. (cf. 1 Re 22,19ss.) es una repetición exacta de su mensaje, sino un circunloquio de lo que acontece espiritualmente en el hombre a quien, como consecuencia de su permanente rechazo de las instrucciones divinas, le alcanza el castigo (Is 6,11-12). Dios no está dispuesto a conceder recapacitación acerca del camino del alejamiento ya recorrido, de modo que una ceguera arrastra a la otra, el pecado se consolida y ya no es posible desandar el camino (cf. la referencia temática al endurecimiento en Is 1,2ss.15; 28,12, 29,9s.; 30,9.15; Jr 2,35; 6,10.15; Os 5,4). Por eso en el Sal 95,7s. se amonesta a no endurecer el corazón cuando Dios habla, porque con la voluntad de no oír se inicia ya el castigo y el hombre que, a causa de su endurecimiento, no reconoce ni el crimen ni el castigo, no puede hacer otra cosa sino avanzar a lo largo de la senda del distanciamiento hasta su amargo final. Dado que, en el horizonte de la imagen veterotestamentaria del hombre, el endurecimiento está inextirpablemente vinculado a la tendencia al pecado (Gn 6,5; 8,21), la profecía escatológica subraya que sólo la nueva creación por Dios puede curar el endurecimiento del corazón del hombre.

◆ Bibliografía: F. Hesse, *Das Verstockheits-Problem im AT* (BZAW 74), B 1955; J. Gnilka, «Die Verstockung Israels», StANT 3,1961; R. Kilian, *Jes 1-39*, Da 1983, págs. 112ss.; R. Bandscheidt, «Prophetische Verstockheit.-Auftrag und christliche Glaube», TThZ 102 (1993), págs. 64-76; E. Kellenberger, *Die Verstockung Pharaos: Exegetische und auslegunsgeschichtliche Untersuchungen zu Exodus 1-15*, St-B-Co 2006.

Renate Brandscheidt

2. Nuevo Testamento

La idea del endurecimiento de la tradición judía veterotestamentaria reaparece en la proclamación neotestamentaria bajo los conceptos de πωρόω, πώρωσις, παχύνω y σκληρύνω. Es difícil determinar si tuvo también acogida en el evangelio de Jesús –tal vez ya en la fase final de su actividad pública–, dado que aquí se contaba, por supuesto, con el ↗ castigo de Dios, pero se situaba en el primer plano la salvación del reino de Dios. La teoría de las

parábolas de Mc 4,10ss. puede ser, en efecto, una mirada retrospectiva postpascual al hecho de que la mayoría de los israelitas habían rechazado el mensaje de Jesús. Es evidente que como explicación de esta misteriosa incredulidad se prestaba muy bien la recepción tipológica de Is 6,9, tal como demuestran los diversos textos (referencia expresa en Mt 13,14s. y Jn 12,39s., cf. para la renovada oferta del evangelio después de Pascua Hch 28,25ss.). El endurecimiento es aquí una forma del castigo sobre quienes en el pueblo de Dios se oponen obstinadamente al mensaje o a la llamada a la ↗ conversión, de modo que ven pero no entienden, oyen pero no comprenden. El Señor de la historia provoca con su palabra el endurecimiento y castiga al mismo tiempo la desobediencia con las consecuencias de sus actos, donde la distinción entre obstinación «antecedente» y «consiguiente» (Röhser) no resuelve, en definitiva, la tensión entre la acción soberana de Dios en la historia y la responsabilidad del hombre. A diferencia de la condenación eterna, el endurecimiento en cuanto actuación punitiva intrahistórica divina puede tener un punto final. Así lo confirma la exposición de Pablo sobre el problema de la incredulidad de ↗ Israel frente al evangelio o frente a Cristo en Rom 9-11, con sus componentes nucleares: *a)* el Dios que elige; *b)* su mensaje, la incredulidad culpable y el endurecimiento, y *c)* la promesa de su eliminación (cf. en especial Rom 11,7.25), donde el conocimiento y reconocimiento de Jesús como el Mesías y el Kyrios (cf. también 2 Cor 3,14ss.) es un elemento constitutivo de la salvación del fin de los tiempos. El endurecimiento se corresponde con la obstinación en el eón antiguo (2 Cor 3; Mc 10,5 par. y 16,14). En 2 Cor 4,3s. se amplía la idea del endurecimiento a todos los hombres que se cierran al evangelio y han sido obcecados por el «dios de este mundo» (Ef 4,18). En Jn 12,37-40 el endurecimiento de los judíos se convierte en el prototipo del mundo incrédulo. Pero este endurecimiento puede afectar también a los cristianos, como subraya premonitoriamente Heb 3,8.13.15; 4,3 en su parénesis, remitiéndose a Sal 95, 7-11 (cf. también Mc 6,52; 16,14).

◆ Bibliografía: Además de los comentarios a los pasajes correspondientes, R. Kühschelm, *Gericht und Heil,* F 1990; R. Brandscheidt, «Prophetische Verstockheit-Auftrag und christliche Glaube», TThZ 102 (1993), págs. 64-76; G. Röhser, *Prädestination und Verstockung,* Tu 1994.

Jost Eckert

Enemigo

La amenaza henchida de odio de los enemigos es una constante en la historia del pueblo de Dios desde sus orígenes (Sal 129,1s.) y sigue acompañándole hasta el fin de los días (Mt 5,11). La hostilidad, como «obra de la carne» (Gál 5,19s.), es

la consecuencia de la rebelión del hombre contra Dios (Gn 3,1-19) que, en cuanto autoentrega al poder del Mal, aprueba el recurso a la violencia como medio de autoafirmación (Gn 4,1-17). La hostilidad entre Israel y los pueblos (Nm 10,9; Dt 20,1) y, en el Nuevo Testamento, entre los creyentes y sus perseguidores (Jn 15,18ss.), revela, más allá de los conflictos políticos nacionales, en el odio al pueblo elegido (Est 3,8s.) y a los justos (Sab 2,10-20; 1 Jn 3,12), que la hostilidad del Maligno se dirige, en primer lugar, contra Yahveh (Éx 23,22) o respectivamente contra Cristo (Rom 8,7; Flp 3,18). Los salmos hablan, por tanto, de hostilidad entre los piadosos y los impíos que, como ejército enemigo (Sal 27,3), como cazadores o pescadores (Sal 9,16) y como fieras salvajes (Sal 22,13ss.) buscan la aniquilación del justo. La calumnia y la mentira son los medios de que se sirven para pervertir las instituciones sacras de la justicia y de la purificación frente a las enfermedades para arrastrar a los creyentes a la disensión frente a Dios. Dios, como juez justo, derrota a los enemigos «en su día» para salvación de Israel (Is 9,3s.; Lc 1,71). A partir de estos presupuestos se explica el carácter irreconciliable del piadoso frente a sus enemigos en los ↗ «salmos de maldición» (Sal 58; 83; 109), como expresión de la esperanza en la implantación de la justicia de Yahveh ya en este mundo. Si los enemigos triunfan sobre Israel es debido a que el propio Israel se ha convertido, al quebrantar la alianza, en enemigo de Yahveh. Entonces, en lugar de salvación, lo que Israel experimenta es el juicio y el castigo de Dios que los enemigos ejecutan como instrumentos de Yahveh (Jue 2,14ss.; Jr 25,8ss.). Pero estos enemigos se hacen a su vez culpables (2 Re 19,25-28), por haber depositado su confianza en sus propias fuerzas y por haber despreciado los derechos de los pueblos y de los hombres (Is 51,23). Pueblos enteros, al igual que los individuos concretos, pueden verse totalmente henchidos de la *hybris* opuesta a Dios, y así lo dan a conocer tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento a través de la idea del antiyahveh (Is 10,5-15; Ez 38s.; Dn 7,8.24ss.; 8,9ss.23ss.; 11,36-45; Jdt 1ss.) y del anticristo (Mc 13,14; 2 Tes 2,7ss.; Ap 13; 1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn 7). La hostilidad queda superada en virtud del deber del ↗ amor a los enemigos (Éx 23,4s.; Prov. 24,17; 25,21s.; Mt 5,43s.), revelado en Cristo, que murió en la cruz por los hombres convertidos en enemigos de Dios (Rom 5,10; Col 1,21) y tiene en su acción redentora su modelo (Lc 23,34). Toda hostilidad queda eliminada con la irrupción del reino y el dominio eterno de Dios (Is 11, 5ss.; 2,1-4; 1 Cor 15,24s.), cuando sea aniquilada, como el último enemigo, también la muerte (Is 25,8; 1 Cor 15,26).

◆ **Bibliografía:** THAT 1, págs. 118-122 (E. Jenni); ThWAT 1, págs. 228-235 (H. Ringgren); ThWNT 2, págs. 810-815 (W. Foerster).
• J. Guillet, «'Aimez vos enne-

mis' (Lc 6,27)», *Christus* 59 (1961), págs. 360-370; L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt* (WMANT 37), Nk 1970; H.-J. Krauss, *Theologie der Psalmen* (BK. AT 15/3), Nk [2]1989, págs. 156-170.

Renate Brandscheidt

Enfermedad

En la Biblia se contempla la enfermedad desde la vertiente de la relación con Dios. Se la entiende como expresión de algo que perturba esta relación entre el creador y la criatura (Gn 3,1ss.). El creyente experimenta la enfermedad no sólo como dolor y como amenaza de la vida, sino como cuestionamiento de la relación con Dios (Sal 22; 42; 77; 88 y otros) y también, por consiguiente, como castigo divino, en un primer momento en un sentido que abarca además a la humanidad en su conjunto. Como el pecado reina en el mundo, por eso se abre también espacio a la enfermedad, y es la ↗ muerte la que torna palpable y visible la esencia del pecado (Rom 6,23; Sant 1,15). Sólo en los libros sapienciales posteriores se establece una conexión individual entre acción y resultado y se interpreta la enfermedad como castigo por pecados personales, un dogma que atormentaba a los hombres piadosos (Job; Sal 73) y que Jesús rechazó (Lc 13,1ss.; Jn 9,1ss.). Nunca habló del sentido de la enfermedad sino que más bien la combatió como poder hostil a Dios (2 Cor 12,7) y curó a los enfermos. Se relativiza así la diferencia entre un origen «normal» y un origen «demoniaco» de la enfermedad. Se alude aquí sobre todo a las enfermedades que se instalan, con su capacidad destructora, en el centro de la persona y la entregan inerme a un poder dominador vivido como ajeno (psicosis: Mc 5,1ss.; epilepsia: Mc 9,14ss.). Las personas que padecen estas dolencias no están, pues, más alejadas de Dios que las restantes (cf. 2 Cor 12,7ss.).

La enfermedad es un poder hostil a Dios que destruye la vida, pero también puede ser experimentada como prueba de la fe y como llamada a la penitencia y a la conversión (Job 32-37; Prov 3,11s.; Heb 12,5s.), a la paciencia y a la esperanza (Rom 5,1ss.).

◆ Bibliografía: K. Seybold y U. Müller, *Krankheit und Heilung*, St 1978; W. J. Bittner, *Heilung. Zeichen der Herrschaft Gottes*, Nk 1984; TRE 19, págs. 680-709 (bibliografía); U. Eibach, *Heilung für den ganzen Menschen?*, Nk 1991; ídem, *Seelische Krankheit und christ. Glaube*, Nk 1992.

Ulrich Eibach

Enfermo (el hombre enfermo)

Los escritos bíblicos se interesan por los hombres enfermos, por su condición débil y enfermiza y por las experiencias existenciales vinculadas a esa situación, pero no por la enfer-

medad en cuanto tal. De acuerdo con ello, se entiende que estar enfermo es una fractura en la que entra en crisis la identidad corpóreo-espiritual del hombre.

a) Los datos lingüísticos del Antiguo Testamento para describir una situación de debilidades presenta un predominio verbal, no nominal. Para señalar la condición de estar enfermo se recurre a expresiones como «estar herido» (2 Re 8,29), con una alusión a las causas externas o a las concepciones dinámicas subyacentes (2 Sam 13,2) e indicación de causas internas incomprensibles, de modo que la fuerza vital quebrantada se configura bajo diversas formas plásticamente perceptibles. Las más extendidas son las enfermedades cutáneas (Dt 24,8), las oculares (Lv 21,18; Tob 2,10), las de los miembros locomotores (2 Sam 4,4), del espíritu (Dt 28,28), las de la cabeza y el corazón (Is 1,5). La peste (Éx 9,15), las actuaciones de los demonios (Tob 3,8.10) y las heridas (1 Re 22,35) generan graves situaciones de enfermedad. Aunque existen muchos modelos para comprender la situación del hombre enfermo, por ejemplo como ↗ castigo (Nm 12), como amenazante aniquilación (Is 38,10-15), como crisis de fe (Sal 22), como ministerio o servicio de la proclamación (Ez), como entrega vicaria de la vida (Is 53), como escuela de la experiencia de Yahveh (Job) y otros muchos, todas las formas de enfermedad tienden a incitar al hombre como persona concreta y a inducirle a la confianza en Yahveh, señor único de la salud y de la enfermedad, de la ↗ vida y de la ↗ muerte (Dt 7,15; 29,21; 2 Re 5,15; Is 38, 15; 53,10; Miq 8,13; Si 38,9). Como la enfermedad es una de las fuentes más abundantes del ↗ sufrimiento aislador, surgen en el entorno del enfermo reacciones espontáneas de cuidados, de ayuda profana mediante la medicina –que en Israel ocupa un lugar ínfimo– y de ritos cúlticos como la oración y, en el enfermo mismo, todo género de actitudes típicas de huida, de rechazo y derramamiento de lágrimas y, desde la mirada interior, la ↗ oración, los ↗ votos y ↗ lamentaciones, en el contexto de la pregunta nuclear «¿por qué?» o «¿para qué?» del que invierte toda la capacidad de su confianza en el Dios creador y donador de la salud. En el curso del camino de la oración abre Dios un futuro que justifica todas las esperanzas depositadas en él (Is 3,24).

b) La relación sensible y compleja entre la enfermedad y la salud se presenta en el Nuevo Testamento en el espejo de las actuaciones de Jesús de Nazaret. Se preocupa por la suerte de los enfermos. Ya en virtud de su simple contacto físico y mediante el derrocamiento de los demonios quebranta las dimensiones destructoras de la enfermedad y lleva a cabo ↗ curaciones (Mc 1,34 y otros), que culminan en la alabanza de Dios (Mc 2,12; Lc 17,18). Las curaciones acontecen allí donde los enfermos se abren al médico Jesús

(Mc 6,5s.). En la misión encomendada a los discípulos se incluyen los cuidados por los enfermos y su curación (Mc 3,14s.; 6,7.13). Cuando el propio Jesús se convierte en «enfermo» y elimina las enfermedades en virtud de sus curaciones taumatúrgicas (Mt 8,17), se revela que su sufrimiento vicario es el medio pionero de la ↗ redención de los hombres (Lc 22,19s.; 24,26). Los padecimientos de Jesús por los muchos (Mc 10,45; 14,24; 1 Cor 15,3) abren la mirada a la cercanía del ↗ reino de Dios, liberan de la funesta vinculación de enfermedad, sufrimiento y muerte y hacen posible la realización existencial positiva «de la confesión de la condición propia de criatura y de la condición divina de Dios» (Kertelge, pág. 227).

◆ Bibliografía: (Cf. *supra*, en «enfermedad»). ThWNT 1, págs. 488-492; 4, págs. 1084-1091; NBL 2, págs. 542ss.; TRE 19, págs. 680-686. K. Kertelge, «'Denn Ich bin krank…'. Die Botschaft des NT für die Leidenden», LS 32 (1981), págs. 222-227; E. Arenillas, «El enfermo de la lepra en la Biblia», CiTom 107, págs. 321-354; D. Trunk, *Der messianische Heiler,* Fr 1994; K. Berger, *Darf man an Wunder glauben?* St 1996.

Paul Deselaers

Engadí

(Hebreo עֵין גְּדִי *['ēn gedī],* «Fuente del cabrito», en griego Ἄγγαδει, Ἠνγάδδι, en latín *Engaddi,* en árabe *'eindschidi*), oasis subtropical en la ribera occidental del mar Muerto, con un santuario del Calcolítico, colina con los restos de una ciudad de la Edad del Hierro (israelita *tel goren,* árabe *tell eddschurn*), fortificaciones judías y helenistas, instalaciones agrarias hasta la época bizantina y una sinagoga romana tardía o respectivamente bizantina. – Legendario lugar donde ↗ David se ocultó cuando era perseguido por ↗ Saúl (1 Sam 24, cf. 26). En tiempos de Josías llevaba este nombre una de las «ciudades del desierto» de Judá (Jos 15,62) (= el estrato más antiguo de *tel goren),* lugar célebre desde entonces y codiciado por su producción de bálsamo y perfumes, sus viñedos y especialmente su cerámica (Cant 1,13s.; Si 24,14; Josefo, ant. IX,7). En la primera guerra judía fue saqueada por los ↗ sicarios, más tarde fue «aldea del Señor César» (Archivo Babata), «posesión de la casa de Israel» alzada en rebeldía (cartas de Bar Kokebá, especialmente 12).

◆ Bibliografía: *Arqueología:* B. Mazar, IEJ 17 (1967), págs. 133-143; D. Barag, Y. Porat y E. Netzer, «Chronique archéologique. En-Gadi», RB 79 (1972), págs. 581-583; Abel, *Géographie de la Palestine,* P 1933-1938, vol. II, págs. 316s.; F. Hüttenmeister y G. Reeg, *Die Antiken Synagogen in Israel* I, Wi 1977, págs. 108-114; O. Keel y M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel,* vol. 2, Z-Go 1982,

págs. 414-444; NEAEHL 2, págs. 399-409 (B. Mazar, D. Barag).

Max Küchler

Enseñanza

Los niños israelitas aprendían en su primera infancia las nociones básicas a través de sus madres (Prov 1,8; 6,20; 31,4), y luego de sus padres (Éx 10,2; 12,26; 13,8; Dt 4,9; 6,7.20-25). A los hijos de los reyes se les impartía una educación especial (2 Sam 12,25; 1 Cró 27,32; 2 Re 10,1.5). De ordinario, el hijo aprendía el mismo oficio que su padre y de él recibía la pertinente formación. Los sacerdotes participaban en las tareas educativas del pueblo en su calidad de expositores e intérpretes de la ley. Ejercían asimismo una función educativa los sabios (Si 6,34; 9,16; Prov 1,20s.; 8,2; 10,1; 22,17; 25,1). Por medio de la enseñanza se intentaba llegar a descubrir el orden puesto por Dios en la creación y a investigar sus leyes (Prov 25,2). De esta concepción del orden divino de la creación, que establece que toda acción humana, sea buena o mala, se refiere a él, ya sea de forma positiva o negativa, se deriva un interés pedagógico: a través de la enseñanza, debe alcanzar el bienestar y el éxito y evitar la desdicha el mayor número posible de personas. En las figuras del «sabio» y del «necio» alcanzan su plasmación ambas posibilidades: la del éxito y la del fracaso. La enseñanza implica también un saber universal (enciclopédico) al modo de Salomón (1 Re 5,12s.; Sab 7,17-22a). La enseñanza y la religión forman un todo: «El principio de la ciencia [del conocimiento, de la sabiduría] es el temor [la piedad, la religión] de Yahveh» (Prov 1,7; 9,10; Sal 111,10, Si 1,14). En la época grecorromana el fundamento de la enseñanza judía es la ley (= las diversas tradiciones jurídicas del Pentateuco como magnitud unitaria). El hombre docto en la ley se identifica, sin más, con el hombre sabio (Si 38,24-39,11). La sabiduría está en la ley (Si 24,23-34; Sab 18,4; 4 Mac 5,22ss.). En el Nuevo Testamento, la enseñanza pierde peso como consecuencia del retroceso del género literario sapiencial. No deben pasarse por alto, sin embargo, los *logia* sinópticos que revelan un origen y una forma sapienciales (*marshal:* Bultmann, págs. 73-113) y que presentan, por consiguiente, a Jesús bajo la luz de un maestro de la sabiduría. En el παιδεύειν de Hch 7,22 (Moisés) y Hch 22,3 (Pablo) aflora el factor intelectual de «formar, educar, instruir».

◆ **Bibliografía:** R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Go [9]1979; G. von Rad, *Weisheit in Israel,* Nk 1970; R. E. Clemens, «L'enfant dans les civilisations orientales», ActOrBel 2 (1979); A. Schmitt, *Alttestamentl. Traditionen in der Sicht einer neuen Zeit, dargestellt am Buch der Weisheit: Communio Sanctorum. FS P.-W. Scheele,* Wu 1988, págs. 34-52; ídem, *Weisheit,* Wu 1989.

Armin Schmitt

Entierro

1. En la historia de las religiones. 2. En la Biblia.

1. En la historia de las religiones

En las religiones de la humanidad se concede especial importancia a las acciones relacionadas con la sepultura o el entierro. Son una parte de los ritos de muerte que se insertan, a su vez, en los ritos que acompañan a la vida. Con ellos, los hombres de las diferentes religiones testifican que la muerte no es la frontera definitiva, sino paso o tránsito a una vida situada más allá. Las modalidades de los enterramientos presentan diversas formas y se orientan de acuerdo con las expectativas que se albergan sobre la existencia después de la muerte. Abarcan desde ideas concretas acerca de una existencia ulterior en el reino de los muertos hasta ciclos de reencarnaciones en las altas religiones orientales. Los preparativos cultuales de la sepultura, las acciones rituales respecto del cadáver, las especiales observancias y los ritos de purificación de los allegados en el contacto del enterramiento pueden prolongarse –sobre todo en las religiones naturales– por amplios espacios de tiempo. Tiene singular importancia la permanente cercanía del lugar del enterramiento respecto del lugar de residencia de la comunidad. Se le atribuye a esta proximidad un significado sacro, «porque la tierra une a vivos y muertos» (Häselbarth 45).

En conjunto, puede decirse que las acciones sacras y las diversas formas de enterramiento en cada una de las religiones reflejan sus correspondientes y específicas expectativas, que apuntan a un destino de los hombres más allá de la muerte. En ellas se hace inmediatamente perceptible la dimensión genuinamente trascendental de cada religión concreta.

◆ **Bibliografía:** *Libro de los muertos* egipcio, traducido por G. Kolpaktchy, Weilheim 1970; RGG³ 1, págs. 959ss. (bibliografía) (C.-M. Edsman); M. Gluckman, «Mortuary Customs and the Believe in Survival after Death», *Bantu Studies* 11 (1937), págs. 117-136; A. Perrot, *Le «refrigerium» dans l'au-delà*, P 1937; G. Contenau, *La magie chez les assyriens et les babyloniens*, P 1947; W. Peek, *Griechische Grabgedichte*, B 1960; F. Heiler, *Erscheinungsformen der Religionen*, St 1961, págs. 516ss. (bibliografía); H. Bürkle, *Der Tod in den afrikanischen Gemeinschaften. FS H. Thielike*, Tu 1968, págs. 243-267; H. Häselbarth, *The Funeral in Present Day African Society*, Upumulo (Natal) 1968, págs. 194-208; G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, B 1969, págs. 408ss.

Horst Bürkle

2. En la Biblia

Mientras que el Antiguo Testamento destaca la importancia del entierro llevado a cabo de acuerdo con lo prescrito, son escasas las informaciones sobre el enterramiento mismo y es preciso descubrirlas a través de la

arqueología. Los usos acerca de enterramientos presentaban, tanto en la Palestina preisraelita como en la época israelita, muy diversas modalidades, de acuerdo con la pluralidad étnica de sus poblaciones. Por lo que respecta a los israelitas, la norma consistía en depositar el cadáver en el suelo o sobre bancos alineados en cuevas utilizadas como sepulcros o en cámaras mortuorias excavadas en la roca. Debieron ser también numerosos otros enterramientos más simples, en oquedades o en la tierra, aunque han sido pocos los que se han conservado o han sido descubiertos. Una vez sobrevenida la muerte, a la que de ordinario seguía el enterramiento aquel mismo día, se preparaba el sepulcro y el cadáver. Los difuntos llevaban su propio vestido (manto) (restos de tejidos, fíbulas), conservaban sus objetos de adorno personal (anillo del sello, pendientes y anillos, pulseras en brazos y piernas, cadenas de perlas, amuletos), que poseían una especial función apotropeica, a veces también un cuchillo o flechas. Se abría de nuevo el panteón o sepulcro familiar. Se trasladaban al osario los huesos de los anteriores cadáveres, esparcidos sobre los bancos junto a las antiguas ofrendas, y se preparaba el lecho mortuorio (2 Cró 16,4). Los cadáveres eran introducidos a través de una pequeña abertura en la estrecha sepultura y colocados a lo largo y de espaldas. En torno al cadáver se colocaban vasijas y, más raramente, la estatuilla de arcilla de su divinidad protectora (con frecuencia del tipo de *mater-nutrix*). El repertorio de ofrendas era más bien limitado, sólo la acumulación de ofrendas de numerosos difuntos produce la impresión de abundancia. Junto a la cabeza o a los pies del difunto se colocaba un jarro con agua (o vino) y en la mano derecha una llave y una jarrita. A veces aparecen testificadas comidas para los muertos, pero los sacrificios en o junto al sepulcro sólo figuran en enterramientos no israelitas. No había diferencias entre hombres y mujeres. Predominaba más bien una cierta igualación de los rasgos individuales. Los enterramientos en sarcófagos no aparecen en Palestina hasta el s. II a.C. No se ha descubierto ningún sarcófago doble anterior al año 25 a.C. Todos los cuidados dispensados estaban destinados a proteger a los muertos desamparados (no dictados por el temor a ellos) durante su existencia en el sepulcro, es decir, mientras duraba el proceso de su descomposición, y no estaban pensados ni para una morada en la sepultura ni para una vida en el Más Allá.

◆ Bibliografía: TRE 5, págs. 734-738 (P. Welten); TuWAT 6, págs. 1149-1156 (K. Koch). A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite.* P 1906; R. Wenning y E. Zenger, *Tod und Bestattung im biblischen Israel. FS A. Th. Khoury,* Wu-Altenberge 1990, págs. 285-303; E. Zenger, «Das alttestamentliche Israel und seine Toten», en *Der Umgang mit den Toten,* dir. por K. Richter, Fr 1990, págs. 132-152; E. Bloch-

Smith, «Judahite Burial Practices and Beliefs about the Death», JSOT.S 123 (1992) (con recensión de R. Wenning: ZDPV 109 [1993], págs. 177-181).

Robert Wenning

Enuma elis

«Epopeya» acádica sobre la creación del mundo y leyenda cúltica para la fiesta del Año Nuevo de Babilonia, surgida probablemente a finales del II milenio a.C. Se trata de una etiología de Marduc, dios nacional de Babilonia, para explicar su posición dominante en el panteón babilonio mediante la descripción de su función central en la creación del universo. Tras una breve teogonía, se detalla la lucha entre Marduc y el Océano primordial Tiamat. La victoria de Marduc desemboca en la creación del universo a partir de Tiamat y la del hombre a partir de sangre divina. Este último aspecto constituye también uno de los motivos esenciales del «mito» Atramjasis del diluvio babilónico. ↗ Asiria 2.

◆ Bibliografía: R. Labat, *Le poème babylonien de la création,* P 1935; ídem, «Les origines de la formation de la terre dans le poème babylonien de la création: Oriens Antiquus», AnBib 12 (1959), págs. 205-215; ídem, *Les religions du Proche-Orient asiatique,* P 1970; B. R. Foster, *Before the Muses,* vol. 1, Bethesda 1993, págs. 351-402; Ph. Talon, *The Standard Babylonian Creation Myth Enuma Elish. Introduction, Cuneiform Text, Transliteration and Sign List with Translation and Glossary in French,* He 2005.

Michael P. Streck

Eón, doctrina de los eones

Eón es la transcripción fonética de la palabra griega αἰών, que puede tener los significados de vida, tiempo de la vida, edad, época. El hebreo עולם *['ōlām],* que los LXX traducen por αἰών, es un concepto que señala el punto más alejado del ↗ tiempo, tanto hacia el pasado como hacia el futuro. En virtud de esta doble referencia, el vocablo *'ōlām* puede abarcar la duración total del tiempo en el sentido de ↗ eternidad (p. ej., Is 40,28).

A diferencia de *'ōlām,* cuya significación queda limitada al aspecto meramente temporal, αἰών puede asumir en los escritos neotestamentarios también una dimensión espacial. Y así, eón significa el universo y tiene afinidad con el término κόσμος. Es cierto que ni siquiera en este segundo caso pierde por completo su referencia temporal, porque en su contenido significativo entra el tiempo propio de este universo (1 Cor 10,11; Heb 1,2; 11,3; Mc 4,19 par.). Ni la tradición veterotestamentaria ni la neotestamentaria conocen una personalización del eón. También el eón de Ef 2,2 se refiere al aspecto temporal del universo presente. Al igual que los escritos del judaísmo temprano surgidos por esta misma época,

también el Nuevo Testamento testifica la idea de dos eones, el actual (ὁ αἰών οὗτος) y el futuro (ὁ αἰών μέλλων). Aún no se ha conseguido explicar con suficiente claridad el origen de este *topos* apocalíptico en el judaísmo. Aunque no puede excluirse totalmente la influencia persa, ciertos indicios sugieren que su presencia se debe a una evolución autónoma de la interpretación de la historia de la apocalíptica del judaísmo temprano. Se perciben ya algunos puntos de arranque en Dn 2,7, pero el mundo conceptual en que se expresa cuenta con pocos testimonios precristianos (cf. Henet 48,7; 71,15) y el desarrollo terminológico y temático (Barsi; 4 Esd) de la doctrina de los dos eones no aparece hasta finales del s. I. Además, una comparación con la literatura tanaítica demuestra que, aunque se recurre al mismo complejo conceptual, la idea y el peso teológico pueden ser diferentes. Es común a los diferentes enfoques el supuesto de que el eón está siempre acompañado de una significación cualitativa. Así, el eón presente tiene siempre una connotación negativa, mientras que al eón futuro se le considera como la época de la eliminación de todos los impíos. La mirada negativa sobre el presente sirve de ayuda para la interpretación de una situación vivida como penosa y, frente al estado de perdición humana en la corrupción del eón, remite a Dios como el fundamento de la esperanza de un cambio en la historia. Teniendo en cuenta la circunstancia de que la configuración del *topos* de los dos eones se hallaba todavía, en la época neotestamentaria, en un estadio evolutivo y no existía un modelo unitario, la testificación mediante textos del Nuevo Testamento no debe explicarse en el sentido de una reinterpretación o de una superación de un determinado modelo, sino como contribución teológica autónoma a este motivo apocalíptico. Así, los discursos de Jesús acerca del reino de Dios indican cercanía respecto de la concepción *'ōlām*, en cuanto que proclaman este reino como el *eskhaton* por antonomasia (↗ escatología), en oposición al presente, pero justamente aquí no se habla del eón (Mt 12,32; Lc 16,8; 20,34s.; Mc 10,30 par. difícilmente son originales) sino de la βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

Dado que Jesús entiende su actividad como la realización anticipada de esta βασιλεία experimentable en el momento presente, el hombre, pese a estar necesitado de salvación, puede ver este presente con una mirada que no es exclusivamente pesimista y negativa (Lc 11,20). En los sinópticos está testificado el esquema de los eones, aunque sin llegar a una configuración detallada. En Mc 4,19 se da por supuesta la visión negativa del eón presente, mientras que el que está por venir promete ↗ vida eterna (Mc 10,30). También en Pablo recibe el eón presente una calificación negativa (Gál 1,4); es el espacio del dominio de los poderes diabólicos (1 Cor 2,6; 2 Cor 4,4).

La vida cristiana debe realizarse en oposición al eón (Rom 12,2), cuya sabiduría nada significa ante Dios (1 Cor 1,20; 3,18). De todas formas, no es posible encuadrar la concepción paulina en el esquema de los dos eones, porque aquí falta el concepto de correspondencia del «eón futuro» y Pablo habla de una pluralidad de eones ya pasados (1 Cor 2,7; 10,11). Más bien, el presente es el tiempo de la proclamación de la era escatológica salvífica (2 Cor 6,2s.) y se le puede vivir como tal en la comunión de los creyentes. Pues aunque quienes aceptan con fe el evangelio viven de hecho en este eón, han sido ya de alguna manera liberados de él por la entrega de Cristo (Gál 1,4) y no están sometidos a su dominio. Viven en discordancia temporal escatológica respecto del eón presente. A pesar de las perceptibles convergencias con los usos lingüísticos del judaísmo temprano, de esta concepción cristológica teocéntrica se desprende la singularidad de la doctrina neotestamentaria de los eones. En la época posterior, las especulaciones sobre los eones se reducen a grupos particularistas y no han sido aceptadas en la teología eclesial. Junto a los grupos gnósticos, la doctrina de los eones se mantiene viva en los movimientos milenaristas (Joaquín del Fiore, taboritas), que pretenden determinar las épocas del mundo.

◆ **Bibliografía:** J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik,* Nk 1975; S. Herrmann, *Zeit und Geschichte,* St 1977; P. Schäfer, «Die Lehre von den zwei Welten im 4. Buch Esra und die der tannaitischen Literatur» en ídem, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums,* Le 1978, págs. 244-291; W. H. Schmidt y J. Becker, *Zukunft und Hoffnung,* St 1981; THAT 2, págs. 228-243 (E. Jenni); U. H. J. Körtner, *Weltsangst und Weltende,* Go 1988; M. Reiser, *Die Gerichtspredigt Jesu,* Ms 1991.

Rainer Kampling

Epifanía

La palabra ἐπιφάνεια (aparición) es en los LXX (2 Re [2 Sam] 7,23, 2 Mac 2,21; 3,24; 5,4; 3 Mac 5,8.51) y en los escritos tardíos del Nuevo Testamento (2 Tes 2,8; 1 Tim 6,14; 2 Tim 1,10; Tit 2,13; 4,1.8) un *terminus technicus* de la teología de la revelación para designar una aparición visible de Dios (2/3 Mac; Tit 2,13) o de Jesucristo (2 Tim 1,10; cf. Tit 2,11; 3,4) como autocomunicación en el mundo, que alienta (2/3 Mac) y transmite la salvación (2 Tim 1,10). En el Nuevo Testamento se refiere sobre todo a la ↗ parusía vista en el marco de la consumación de la voluntad salvífica divina del Señor (1 Tes 4,15ss.), convertida en salvación de los creyentes (2 Tes 2,8; 1 Tim; Tit). El verbo designa en el Antiguo Testamento (LXX) las visiones y audiciones concretas de Dios (Gn 35,7; Dt 33,2; Sal 31,17[(LXX)]; 117,27 [LXX]; Ez 39,28) y en Lc 1,79 la irrupción

de la era escatológica de la salvación en Jesucristo.

Desbordando estas concepciones, a partir de Pascua se presenta la obra total de Jesús y sus padecimientos, sobre todo en Juan, pero ya también a modo de punto de arranque en Mc, como una epifanía. Según Juan, toda la historia de Jesús es «exégesis» escatológica de Dios como Padre (Jn 1,18); según Mc, se manifiesta, sobre todo en los hechos poderosos, la realidad salvadora y liberadora del ↗ reino de Dios.

El *género* de la narrativa de las epifanías da testimonio, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, del poder y de la posibilidad de Dios de hacerse experimentable, desde la trascendencia, en la historia, a través de testigos elegidos, ya sea de forma directa (teofanía: por ejemplo Éx 3; 19,18ss.; Is 6,1-13) o por medio de mensajeros (angelofanía: Gn 18; Dn) o de fenómenos naturales (1 Re 19,11ss.; cf. Éx 3) o, en fin, en su culminación en el Nuevo Testamento, por medio de su Hijo Jesucristo (narraciones pascuales; bautismo y transfiguración de Jesús; camino sobre las olas del mar) y el Pneuma (Hch 2). Las formas narrativas tienen su correspondencia en el entorno pagano, pero con otro acento: las narraciones de epifanías de la Biblia no son mitos que hacen presente la esencia y la actuación de una divinidad de forma cúltica o épica sino recuerdos (estilizados) de revelaciones de Dios acontecidas en la historia o reflexiones narrativas sobre la actuación de Dios en cuanto que se ha revelado mediante signos y símbolos y también de forma personal cristológica. Por consiguiente, en la perspectiva del Nuevo Testamento recae sobre las epifanías una significación escatológica: anticipan prolépticamente la revelación definitiva de Dios, del Creador, del Señor y del Reconciliador (1 Cor 15,20-28).

◆ Bibliografía: DACL 5/1, págs. 197-202; RAC 5, págs. 832-909; BThW 1, págs. 282-287; ThWNT 11, págs. 1-11; TBLNT 1, págs. 90-993; EWNT 2, págs. 110ss.; NBL, págs. 552ss.; J. Jeremias, *Theophanie,* Nk [2]1977; E. Pax, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ, M 1955; D. Lührmann, *FS K. G. Kuhn,* Go 1971, págs. 185-199; L. Oberlinner, «Die 'Epiphanie' des Heilswillens Gottes in Christus Jesus», ZNW 71 (1980), págs. 192-313; J. Roloff, *1 Tim* (EKK 15), Nk – Ei 1988, págs. 352-355, 358-365.

Thomas Söding

Epigrafía semita

Abarca los copiosos textos semitas orientales cuneiformes de Babilonia y Asiria, los textos semitas noroccidentales de Eblá (h. 2400 a.C.) y Mari, textos cuneiformes silábicos y alfabéticos de Ugarit y de Israel (Taanak, Jasor y otros). Las inscripciones protosinaíticas (1800-1600 a.C.) y protocananeas (s. xx-xviii a.C.) están redactadas en diversos alfabetos. Los textos semitas meridionales aparecen

en dialectos paleoarábigos septentrionales (tamúdico, lihjánico, dedánico, safaítico, haseítico) y paleoarábigos meridionales (sabeo, mineo, qatabánico, himjarítico, hadramita), o en escritura etíope.

Utilizaron la escritura protofenicia los fenicios y los púnicos (cerca de 6.000 textos de Cartago) y algunos pueblos vecinos de Israel, entre ellos los moabitas (estela de Mesá), los edomitas, los amonitas y las ciudades-Estado arameas (↗ arameo), así como los reinos bíblicos de Israel y Judá, con sus dialectos (↗ hebreo). La epigrafía aporta, junto con la arqueología, nuevos datos históricos, teológicos y lingüísticos. Analiza la evolución de la escritura cuneiforme y del alfabeto. A veces, ya la simple forma de las letras permite fechar los textos o coordinarlos con unas determinadas tradiciones de escrituras locales. Las numerosas inscripciones y óstraka hebreos proceden de Samaria (110 textos) y Jerusalén (p. ej., Siloé, Ofel), de Laquis (31), Masada (cerca de 300), Hirbet Bet-Lej, de las ciudades y fortificaciones del desierto: Arad (112), Cades Barnea, Horvat 'Uza (31) y Kuntillet 'Ajrud. Estos últimos aportan, como Hirbet el-Qom, material no monoteísta (↗ monoteísmo). La bendición sacerdotal de Nm 6,24ss. figura en láminas de plata de Ketef Hinón. De las cerca de 400 inscripciones hebreas en sellos, las primeras pueden vincularse con personajes del Antiguo Testamento, con príncipes judíos como Yerajmeel, con el secretario Baruc y con el gobernador de la provincia persa Jahud en los documentos de *wadi* Dalije. A partir del s. IV a.C. se introducen en Israel textos arameos: Arad (45) y Berseba (54). Se han conservado más de 100 inscripciones sinagogales de la época cristiana.

◆ **Bibliografía:** KAI vols. 1-3; S. MOSCATI, *L'epigrafia ebraica antica,* R 1951; R. LABAT, *Manuel d'Épigraphie Akkadienne (Signes, Syllabaires, Idéogrammes),* P [5]1976; R. W. SUDER, *Hebrew Inscriptions. A Classified Bibliography,* Selinsgrove 1984; F. ISRAEL, «Classificazione tipologica delle iscrizioni ebraiche antiche», RIVB 32 (1984), págs. 48-69; N. AVIGAD, *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah,* Jr 1986; J.H. TIGAY, *You shall have no other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (Harvard Semitic Stud. 31), Atlanta 1986; G. BARKEY, «The Pristly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinom in Jerusalem», *Tel Aviv* 19 (1992), págs. 139-194; H. HAARMANN, *Universal Geschichte der Schrift,* F-NY [2]1991.

Andreas Angerstorfer

ESAÚ

(Hebreo עֵשָׂו *['eśāw],* etimología desconocida), primogénito de ↗ Isaac y ↗ Rebeca y hermano mellizo de ↗ Jacob (Gn 25,22-25). El Antiguo Testamento le presenta como una persona individual y concreta y también como ejemplo típico o representante de una determinada forma de

vida cultural (cazador). Se le considera, además, el antepasado de los edomitas y se le puede identificar como la agrupación tribal, la nación o el pueblo de ↗ Edom (p. ej., Gn 25,30; 32,4; Jr 49,8.10; Abd 6ss.) Se explicaban así tanto las afinidades con Israel como las oposiciones políticas entre ambos pueblos. La sentencia de Dios transmitida en Mal 1,2s. tuvo, en sus diversas variantes dentro de las numerosas fuentes judías y cristianas, profundas y prolongadas repercusiones en el curso de la historia (p. ej., Rom 9,13): Esaú se convirtió en el prototipo de hombre impío y sin temor de Dios a quien Dios rechaza a causa de sus malas acciones y perversos sentimientos (p. ej., Jub 15,30; 35,13; 4 Esd 3,16; Filón all. III, 2,191ss.; bSanhedrin 12a; Heb 12,16s,: 1 Cle 4,8; ActThom 84). Puede ser asimismo el símbolo de una edad perversa (4 Esd 6,7-10) o de las malas pasiones por antonomasia (p. ej., Filón, her. 251-254) o de Roma (p. ej., b'Abod.Zar. 10b; GenR 65,21; 67,7). En Heb 11,20 se interpreta la común bendición a Jacob y Esaú como anticipación de la actuación de Dios en el futuro.

◆ Bibliografía: G. D. Cohen, «Esau as Symbol in Early Medieval Thougt», en A. Altmann (dir.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, C (Mas.) 1967, págs. 19-48; EJ 6, págs. 854-859 (E. Davis, M. D. Herr); D. Dicou, *Edom, Israel's Brother and Antagonist* (JSOT.S 169), Sheffield 1994; AnBD 2, págs. 574s. (U. Hübner); NBL 1, págs. 587s. (E. A. Knauf); ThWNT 2, págs. 957s. (H. Odeberg); EM 4, págs. 394-397 (A. Shenhar); TRE 9, págs. 291-299 (M.Weippert); C. Westermann, *Genesis 12-50* (EdF 448), Da 1975, págs. 46-56.

Ulrich Hübner

Escándalo

El Nuevo Testamento ha asumido y ha hecho suya la traducción griega de los términos hebreos מוֹקֵשׁ *[mōqēš]* «trozo de madera con el que se tropieza y provoca una caída», מִכְשׁוֹל *[miqšōl]*, «obstáculo en el camino» de los LXX por σκάνδαλον o respectivamente σκανδαλίζειν. Para este grupo de palabras se percibe en todo el Nuevo Testamento la misma significación básica: «empujar a la desgracia». Es, de todas formas, notable la posterior evolución paulina del espectro conceptual de σκάνδαλον en 1 Cor 1,23s. y Gál 5,11, donde pasa a ser el ideograma de la función crítica escatológica de la auténtica proclamación de la cruz: σκάνδαλον se convierte en el *terminus technicus* del poder de salvar o de condenar que posee la predicación de la ↗ cruz.

◆ Bibliografía: K. Müller, «Anstoss und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs», StAN 19 (1969), págs. 84-120; H. Humbert, «Essai d'une théologie du scandale dans les Synoptiques», RB 35 (1954), págs. 1-28.

Karlheinz Müller

ESCATOLOGÍA

1. EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES. 2. LOS TESTIMONIOS BÍBLICOS.

1. EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Son muchas las religiones que desarrollan concepciones y enseñanzas tanto sobre los orígenes o las «cosas del principio» como sobre las cosas últimas (τὰ ἔσχατα). Pocas veces la muerte significa que todo ha concluido. En las religiones tribales, por ejemplo, tras la muerte de un miembro de la comunidad, los supervivientes deben llevar a cabo, durante varias generaciones, determinados deberes de piedad frente al fallecido. En las religiones universales, de ordinario los individuos o bien prolongan su existencia por tiempo indefinido como personas en la comunidad de las divinidades (fuera del cristianismo son raros los casos de creencias en castigos eternos) o bien se disuelven en una realidad última. Es frecuente que sólo se alcance cualquiera de estos estadios cuando la humanidad y el cosmos alcanzan su punto final. Por eso, primero los fallecidos deben esperar en sus tumbas, o en el reino de los muertos, o bien son purificados en algunos lugares o se ven insertos en cursos circulares de renacimientos, antes de recibir su recompensa en paraísos, punto en el que casi nunca se perfilan con claridad las diferencias respecto del destino último. Este destino definitivo se inicia para todos con el fin del cosmos. En sentido estricto, sólo puede hablarse de este final cuando este mundo deja de existir y a continuación vivos y muertos son trasladados a un lugar (o, como en el zoroastrismo, a un universo maravillosamente creado). Este momento final puede estar precedido, como ocurre en el islam, por la revivificación de todos los muertos y un juicio universal. La cesura entre el mundo presente y el futuro no es tan tajante cuando, como admiten muchas variantes hinduistas, el universo actual se va deteriorando progresivamente, de ordinario a través de cuatro edades del cosmos, hasta que finalmente desaparece para luego, tras una pausa, iniciar un nuevo ciclo. Hay religiones que se abstienen de toda información sobre el fin de la historia universal (así probablemente el Buda histórico), o que, como en las orientaciones del mahayana, sólo hablan de la redención de todos los seres, en la que se disuelven el paraíso bodhisattva y todos los lugares de castigo y todo retorna al Uno protooriginario. También en las religiones con enseñanzas relativamente bien elaboradas y estructuradas es la escatología la enseñanza menos sistematizada.

◆ Bibliografía: HRWG 2, págs. 341ss. (H. CANCIK); TRE 10, págs. 254ss. (H. WISSMANN); ENCREL(E) 5, págs. 148-156 (R. J. Z. WERBLOSWSKI, M. R. WALDMAN).

Karl Hoheisel

2. LOS TESTIMONIOS BÍBLICOS

a) Antiguo Testamento. α) *La problemática.* La aceptación del concepto de escatología, procedente del tra-

tado dogmático *De novissimis*, en la ciencia del Antiguo Testamento ha desencadenado la discusión de una problemática muy ramificada que, en términos generales, tiene como objetivo la adaptación de un concepto ajeno a la Biblia para la descripción de circunstancias y situaciones veterotestamentarias y, más en particular, del origen, el contenido y la evolución de una escatología del Antiguo Testamento. Así, la Escuela crítica literaria, que analiza las etapas de la evolución de la religión de Israel, tras haber llevado a cabo con anterioridad una descalificación de las predicciones proféticas mediante la supuesta demostración de su incumplimiento, y tras haber declarado que la esperanza de una salvación situada en el futuro es el eco de la fe provocado por los vaticinios incumplidos, perfectamente comprensible desde la historia y la psicología, ha calificado la escatología de la época tardía referida al fin de los tiempos de utópica y la ha clasificado como decadente a causa de la pérdida de realidad derivada de su atemporalidad y del consiguiente déficit ético (J. Wellhausen). En el extremo opuesto, la Escuela de la historia de las religiones intentó demostrar que la escatología del Antiguo Testamento es la precursora de la profecía, ya que su material, en la medida en que está relacionado con el ocaso del mundo y la renovación del universo, procede de un antiquísimo esquema de secuencias de perdición y salvación del mito (H. Gunkel, H. Gressmann). Con todo, hasta ahora no ha podido comprobarse ni el mencionado esquema mítico ni la presencia de una escatología en el Oriente antiguo. Carece asimismo de fuerza probatoria la derivación historicocúltica de la escatología veterotestamentaria a partir de una hipotética fiesta de entronización de Yahveh a la que se habría referido y habría representado cúlticamente en Israel, con ocasión de la fiesta del Año Nuevo, el mito de la lucha contra el Caos, aplicado aquí a Yahveh y a su victoria sobre los dioses. La contradicción entre la esperanza encendida en esta fiesta en la realización plena del reino de Dios por un lado y la realidad existencial de Israel después del exilio por otro lado, habría llevado a una escatologización de la fe en Yahveh (S. Mowinckel). Tras el fracaso de todas las tentativas por conseguir una derivación de las expectativas veterotestamentarias de salvación israelitas a partir de orígenes extraisraelitas, la investigación se orientó de nuevo hacia el Antiguo Testamento, donde descubrió, apoyándose en consideraciones de la historia de la tradición, la raíz fundamental de la escatología veterotestamentaria en la reflexión histórica cuasi-esencial de la fe yahvista misma. Aquí, el concepto de escatología, que se ha mantenido a despecho de la falta de una definición generalmente aceptada, no se restringe ya, como antes, a la concepción de dos eras sucesivas en el sentido de una época calamitosa y otra salvífica, sino que se la amplía,

con buenas razones, para abarcar el conjunto de la historia de la revelación como un todo, porque se había advertido que la expectativa salvífica veterotestamentaria no siempre afectaba sólo a la conclusión de la revelación de Dios sino también, con frecuencia, al giro intrahistórico que conducía a este fin. Halló gran eco en este punto (a pesar de ciertas inseguridades en la datación de algunos textos concretos), la articulación del discurso escatológico del Antiguo Testamento en cuatro periodos: un periodo pre-escatológico (anterior a la profecía clásica), otro proto-escatológico (Isaías y sus contemporáneos), un tercero escatológico-actualizador (Deuteroisaías y sus contemporáneos) y un cuarto y último escatológico trascendentalizante (dualista-apocalíptico) (Th. Vriezen). Como elemento característico de la escatología del Antiguo Testamento se destacaba en este contexto el aspecto de la validez definitiva (en la intervención de Dios en la historia, en las bendiciones y maldiciones y en la conclusión de la alianza), en el sentido de que a cada aporía de la validez definitiva de lo actualmente experimentable seguía el anuncio de una validez escatológica definitiva (H. P. Müller): una concepción que merece ser tenida en cuenta ante la tensión de discontinuidad y continuidad en la historia de la salvación. El descubrimiento, en fin, de que la fe yahvista siempre encerraba en sí la expectativa de futuro y de que, por consiguiente, su evolución legítima no es su degeneración, llevó a la tesis de que la escatología del AT es la explicitación de la fe yahvista aplicada a su historia (H. D. Preuss).

β) *La temática.* Si, de acuerdo con la opinión mayoritaria, la escatología del Antiguo Testamento abarca el complejo conceptual de las afirmaciones bíblicas que, en el horizonte de la revelación historicosalvífica de Dios, tiene ante la mirada, más allá de la expectativa del futuro inmediato, un giro radical en la historia de Israel y de los pueblos y una nueva condición insuperable y esencialmente modificada de la creación (H. Gross), entonces la contraposición aquí detectable se revela como una relación de tensión, que debe ser claramente entendida en clave teológica, entre el principio y el fin (respecto del concepto: A. Darlapp). Si «principio» significa en este caso la apertura, procedente de Dios, de un acontecimiento de revelación que, desde su inicio (y a modo de meta), madura hacia su fin, entonces el «fin» es la culminación de este acontecimiento de revelación en su totalidad mediante una acción de Dios en cuanto creador y redentor que introduce y al mismo tiempo supera aquel comienzo. Pero el objetivo que determina el curso de ese acontecimiento de revelación, le aporta su culminación y le presta su sentido, es la manifestación del reino y del dominio universal de Dios para la salvación de su creación total.

Uno de los elementos constitutivos para el inicio del acontecimien-

to de la revelación que determina la escatología del AT es un proceso articulado en tres fases: primero la ↗ elección de Israel por Yahveh y, acto seguido, la guía poderosa del pueblo por Dios hasta el país de la ↗ promesa (Éx 19,4-6; Dt 7,6-11), donde los elegidos obtienen, bajo la soberanía teocrática de David, participación en el reino de Dios manifestado en ↗ Sión (2 Sam 7,1-16; 1 Re 8,1-12). A continuación, la rebelión de Israel –que cuestiona este comienzo– contra la guía de Yahveh y la apostasía del pueblo de la alianza frente a su Dios (Is 1,2-4; 5,1-7; Os 1,2-9; 4,1-3; Am 2,4-16) y la actividad hostil a Dios en el mundo de los pueblos frente al proyecto de Dios en la creación y en la historia (Is 10,5-15): actividades de diverso género que llevan a la experiencia del ↗ juicio de Dios y, con ello, al punto final de la arrogancia creada (Am 8,2; Ez 7,6), pero también a la vivencia de la salvación de un ↗ resto (Is 1,9; 7,3), para proseguir el curso de la historia de la salvación. Y, finalmente, la ampliación del inicio de la protohistoria bíblica, de fundamental importancia para la escatología del Antiguo Testamento, hasta llegar a una protología teológica en la que Israel ha ensanchado su conocimiento de fe del establecimiento historicosalvífico del ↗ principio y su cuestionamiento a causa del pecado hasta abarcar la creación el hombre y de su universo (Gn 1,1-9,17).

Es asimismo elemento constitutivo del punto final del acontecimiento de la revelación que determina la escatología del Antiguo Testamento (en correspondencia con el principio) un proceso también articulado en tres fases: primero la nueva creación de Israel después del juicio, llevada a cabo como cambio respecto de una precedente situación calamitosa, cuyo contenido es tanto la eliminación de la culpa del pecado (Is 40,1s.) como la reparación, efectuada por Dios mismo, de la ruptura provocada en la historia de la salvación por la apostasía del pueblo de la alianza (Is 43,1-7; Sof 3,11-20), con la consecuencia de que (de acuerdo con el modelo del Siervo de Yahveh [Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 53,1-10]) un pueblo de Dios internamente transformado (Jr 31,31-34), pobre en la presencia de Dios y dispuesto al sacrificio y la expiación, se acredita en la fe en el camino a lo largo de la historia (Ez 20,35); viene luego, como preparación para la salvación final, el derrocamiento y la supresión de aquel poder del mal (Is 27,1) que había encontrado su expresión en el ataque, bajo la dirección del antiyahveh, del paganismo hostil a Dios contra el pueblo de Dios redimido (Ez 38,1-39,22; Dn 7,23-27; 8,9s.23-25). Y, finalmente, la manifestación del reino y del dominio universal de Dios en toda su plenitud (Is 2,2-4; 25,6), con el nuevo David (Is 11,1-9), y el Hijo del hombre (Dn 7,13s.) como su representante, en una creación transformada en nuevo cielo y nueva tierra (Is 65,17) a la que, tras la aniquilación de la

muerte (Is 25,8), abre el camino de acceso la resurrección de los muertos (Is 26,19; Dn 12,2).

◆ Bibliografía: J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte,* B 1894; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos,* Go ²1921; H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie,* Go 1905; ídem, *Der Messias,* Go 1929; S. Mowinkel, *Psalmen-Studien,* vol. 2, Cristianía 1922; Th. C. Vriezen, «Prophecy and Eschatology», VT.S 1 (1951), págs. 199-229; ídem, *Theologie des Alten Testament in Grundzügen,* Wageningen-Nk 1957; *Sacramentum Mundi* 1, págs. 138-145 (A. Darlap) (trad. española Herder, Ba 1972-76); H. Gross, *Die Idee von ewigen und allgemeinen Weltfrieden im Alten Orient und im Alten Testament* (TThSt 7), Tréveris 1956; E. Gabbiati: «L'escatologia individuale nell'Antico Testamento», RivB 10 (1962), págs. 113-135; H. P. Müller, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlichen Eschatologie* (BZAW 109), B 1969; J. Coppens, «Le Prophète eschatologique. L'annonce de sa venue. Les relectures», EThL 49 (1973), págs. 5-35; TRE 10, págs. 256-264 (R. Smend); H. D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament* (WdF 480), Da 1978; ídem, *Theologie des Alten Testament,* vol. 2, St 1992, págs. 274-304; G. Macaskill, *Revealed Wisdom and Inaugurated Eschatology in Ancient Judaism and Early Christianity,* JSJ Sup. 115, Boston 2007).

Ernst Haag

b) Nuevo Testamento. La escatología neotestamentaria está esencialmente influida por la ↗ apocalíptica. No está, por tanto, justificada, ni desde el punto de vista de la historia de las religiones ni desde el de los contenidos objetivos, la antítesis de escatología y apocalíptica.

α) *Jesús y los evangelios sinópticos.* La *proclamación de Jesús* otorga (apocalípticamente) «al futuro su derecho propio» (Klein, TRE 10, pág. 274) y se la debe caracterizar, por consiguiente, como «mensaje escatológico» (Bultmann, *Geschichte,* págs. 30-43). Con la proclamación del ↗ «reino de Dios», Jesús hace suya la esperanza, fundamentada en la unicidad y singularidad de Dios, de que Dios liberará a Israel del yugo de los paganos e impondrá su domino en la tierra (Is 52,7; Zac 14,6-11.16s.; Dn 3,34s.44s.; 7,13s.; TestDan 5,10-13; AsuMo 10,1). Sobre el telón de fondo de la premisa, compartida con Juan Bautista (tradición deuteronómica), de la situación de juicio de Israel (Mt 3,7-10 par.; Lc 13,3.5), la anunciada «cercanía» del reino de Dios (Mc 1,15; Lc 10,9 par.) posee calidad no sólo temporal sino también objetiva. El reino de Dios, por cuya venida se debe suplicar (Lc 11,2 par.), se presenta como un acontecimiento dinámico (Mc 4) que, a través de las acciones de Jesús, roza ya el presente (Lc 11,20 par.; cf. Lc 10,18; 6,20s. par.). Jesús mantiene la validez de su mensaje escatológico incluso cuando se enfrenta a la muerte (Mc 14,25).

La interpretación expiatoria de su muerte, que probablemente se remonta al mismo Jesús (Mc 14,24 par.; Mc 10,45), acentúa la validez escatológica definitiva de la salvación por él proclamada. – En este contexto objetivo se inserta la confesión pascual de la resurrección de Jesús, que traslada a Jesús la concepción apocalíptica de la resurrección de los muertos del fin de los tiempos (1 Tes 1,10; 1 Cor 15,5; Rom 10,9 y otros). Todo ello lleva a la espera radicalizada en un tiempo ya próximo (Mc 9,1; Mt 10,23). La espera escatológica se orienta ahora al mismo Jesús, identificado con el ↗ Hijo del hombre por venir (Lc 17,24.26s. par.) y cuya ↗ parusía se suplica (1 Cor 16,22: *Maranatha*). – En la *Fuente de los logia Q*, que confronta de nuevo a Israel con el mensaje de la *basileia* de Jesús, se registra una agudización –con creciente rechazo– de la proclamación del ↗ juicio de Dios (Lc 11,29-32.49ss. par.). – *Los sinópticos* prolongan, a su propia manera, la escatología de Jesús. Para el *Evangelio de Marcos*, el reino de Dios está ya presente en la palabra del evangelio (1,14s.; 4,1-34), que ha de ser anunciado en todo el mundo (13,10). Con todo, este presente salvífico sólo se alcanza en el seguimiento de la cruz (8,34s.; 9,33-37; 10,42-45), de modo que es conciliable con la concepción de la espera apocalíptica del futuro (Mc 13). Mc se atiene a la espera próxima (13,30; 9,1), aunque la desvincula de un acoplamiento con la guerra judía (13,7s.21ss.) y reserva exclusivamente al Padre el conocimiento de la hora de su llegada (13,32). Para *Mateo*, el «evangelio del reino» (4,23) se identifica con el Sermón de la montaña (5-7). En el cumplimiento de la voluntad de Dios (la «justicia mejor») está ya presente el reino de Dios (cf. 6,10). La conexión entre escatología y ética lleva a la acentuación de la proclamación del juicio, que previene frente a la posible pérdida de la salvación (18,23-35; 22,1-14; 24; 25). – En *la doble obra lucana* se desvincula a la parusía de la cuestión de la espera temporal próxima (Lc 17,20s.; 19,11; 21,8; 24,21; Hch 1,6ss.). De todas formas, el esquema de la historia salvífica (Conzelmann, *Mitte*) no pretende sustituir a la escatología. Lucas se atiene a la escatología futura (11,2; 14,14; 17,22-37; 21,25-28; Hch 1,11; 3,20s.; 4,2; 17,31; 24,15 y otros). La cesura entre el tiempo de Jesús (Lc 4,16-21) y el tiempo de la Iglesia no es tan profunda que pueda negársele a este segundo la cualificación escatológica. Ambos están unidos por el Espíritu (Lc 24,49; Hch 1,8; 2,1-36). La presencia del reino de Dios característica del tiempo de Jesús se prolonga en la proclamación (misionera) de la Iglesia (Hch 8,12; 19,8; 20,15; 28,23.31).

β) El *Corpus paulino*. Pablo vive hasta el último momento en la esperanza de la espera próxima (Rom 13,11s.). El acontecimiento escatológico determinante es la parusía, en conexión con la cual se espera la resurrección o respectivamente la

transformación de los muertos (1 Tes 4,13-18; 1 Cor 15). Debido a esta espera próxima, el apóstol no ha reflexionado sobre la situación entre la muerte individual y la resurrección universal de los muertos (tampoco en 2 Cor 5,1-10; Flp 1,21-24). El cumplimiento cristológico de la escatología (cf. 1 Cor 15; Rom 5,12-21) y la consiguiente interpretación de la muerte de Jesús como acontecimiento expiatorio escatológico (Gál 3,13; 2 Cor 5,21; Rom 3,25s.) generan en el apóstol la certidumbre de que ya la existencia actual de los creyentes tiene calidad escatológica («nueva creación»: 2 Cor 5,17; Gál 6,15; cf. 1 Cor 6,11; Rom 8,1-11). Han contribuido también a esta valoración las experiencias pneumáticas que hacen que las categorías anteriores parezcan, al menos en el espacio interior de las comunidades, ya superadas (Gál 3,28). De todas formas, Pablo subraya, en contra de las corrientes entusiastas, que la existencia escatológica sólo es presente actual en la fe en el Crucificado (1 Cor 1-4) y en la identificación con él (2 Cor 4,7-12; Gál 2,19s.). Entiende al Espíritu ya recibido como «arras» de la gloria futura (Rom 8,23; 2 Cor 1,22; 5,5.7; cf. 1 Cor 13,12) y distingue de ordinario, también en el lenguaje, entre la justificación del presente y la salvación esperada para el futuro (Rom 5,9s.; 6,3-8; 10,9; 2 Cor 4,14; 13,4). En este contexto tiene también su lugar la idea del juicio (1 Cor 19,1-13; Rom 13,11-14). La ↗ reserva escatológica, que establece una vinculación indisoluble entre el «ya ahora» y el «todavía no», abre la perspectiva existencial para la visión de una creación transformada (Rom 8,19-22). En definitiva, incluso la cristología, de la que deriva Pablo su escatología henchida de tensión, se halla bajo la reserva del ser divino escatológico universal de Dios (1 Cor 15,23-28). – A una situación diferente tiene que enfrentarse la (deuteropaulina) *Segunda carta a los tesalonicenses*. Frente a la tesis de 2,2, de quienes pretenden despachar con un golpe de mano el problema del retraso de la parusía («el día del Señor es inminente»), la perícopa de 2,1-12 traza un «itinerario apocalíptico» y mantiene, por tanto, en vigor la reserva escatológica de Pablo. Defienden una concepción completamente diferente las (igualmente deuteropaulinas) *Carta a los colosenses* y *Carta a los efesios*, que desarrollan la escatología sobre todo en categorías espaciales. Contra el temor a un colapso del mundo, establecen una cristología de relevancia cósmica (Col 1,15-20; Ef 2, 14-18). Se traslada a la existencia cristiana el perfecto cristológico, de modo que los cristianos ya han resucitado con Cristo, ya han sido salvados y trasladados al cielo (Col 2,12s.; 3,1; Ef 2,5s.). La Iglesia pasa a ser una presencia celeste (cf. Ef 1,23; 2,1-10.19-22). De todas formas, ambas cartas contienen también las tradicionales concepciones del futuro y del tiempo (Col 3,24s.; Ef 4,30; 5,16; 6,13) y mantienen, a

su propia manera, la reserva escatológica (Col 3,1-4; Ef 2,21s.; 3,18s.; 4,13.15s.). – Está igualmente marcada por categorías espaciales la *Carta a los hebreos.* La salvación escatológica debe buscarse en la realidad auténtica del mundo superior, donde Cristo ha llevado a cabo la expiación de una vez por siempre (8,1-10,18). En él están ya los creyentes anclados «dentro, detrás del velo» (6,19s.; cf. 2,20), si bien la salvación celeste se les presenta todavía como una magnitud «por venir» (2,5; 6,5; 9,11; 10,1; 13,14). La mirada al mundo celeste debe afianzar a la comunidad, durante su peregrinación terrestre (3,7-4,11), en la certeza de la promesa y estimularla a mantenerse firme en la esperanza (3,6.14; 6,11s.15.18; 10,19.23.35s.).

γ) *Corpus joaneo.* En el *Evangelio de Juan* hay que distinguir entre el «evangelista» y la «redacción». El primero propugna una escatología de presente y acopla los acontecimientos futuros del tiempo final de las concepciones apocalípticas (vida eterna, juicio, parusía, resurrección) con el presente de la decisión de fe ante la que se sitúa Jesús, como el Hijo enviado por el Padre (3,16ss.; 5,24s.; 11,25s.). Pero esto no excluye la perspectiva de futuro (en cuanto que la «vida eterna» ya presente sólo alcanza su estadio final y definitivo en la existencia postmortal [¿14,2s.?]), ni entra en contradicción con el proceder de la redacción, que introduce de nuevo y con mayor determinación elementos del pensamiento de la escatología tradicional orientada al futuro (5,28s.; 6,39s.54; 12,48). La tendencia antidocetista vinculada a estas ideas es asimismo dominante en la *Primera carta de Juan* (2,19.22s.; 4,2s.; 5,5s.). También este escrito otorga la preferencia a una escatología tradicional, interesada por la parusía (2,28; cf. Jn 21,22), por la existencia futura (3,2) y el día del juicio (4,17). La «hora», en cuyo ahora escatológico coinciden, según el evangelista, la historia y el futuro (Jn 4,23; 5,25;12,23.27s.), es en 1 Jn la «última hora» (2,18) de un curso de la historia concebido linealmente. – El *Apocalipsis* da por supuesto un pronto fin (1,1.3; 3,11; 16,15; 22,7.10.12.20). Los datos sobre fechas son cifras apocalípticas (cf. 11,2s.; 12,6.14; 13,5, con Dn 7,25; 12,7), que no pueden ser empleadas para ningún tipo de cálculo cronológico. La actual opresión angustiosa de la comunidad (bajo Domiciano) es entendida como parte de la lucha del tiempo final entre Dios y los poderes opuestos a la divinidad (12s.; 17s.). La escatología de enfoque futuro recibe una pincelada de presente a través de la cristología. Cristo es el Primero y el Último (2,8; 22,13; cf. 5; 6; 19,7; 22). Por medio de su sangre ha adquirido un pueblo (5,9s.; 7; 12,10s.), que lleva ya el sello escatológico (13,8; 14,1). Se espera como meta escatológica un nuevo cielo y una tierra nueva (21,1-5) o respectivamente la nueva Jerusalén que desciende del cielo (21,6-22,5). La desaparición del

primer cielo y la primera tierra (21,1; cf. 2 Pe 3,7-13; Heb 1,10ss.; 12,26) pretende destacar la idea de la nueva creación, no cuestionar la dimensión terrena de la salvación. Esta conexión terrenal aparece aún más acentuada en la concepción del reino milenario del Mesías (20,1-10).

δ) *Cuestiones hermenéuticas.* No puede obtenerse, a partir de los datos del Nuevo Testamento, un esquema sistemático de la escatología. La cristología presenta una cierta línea constante, en cuanto que los distintos esquemas escatológicos permiten, «cada uno a su manera, dejar abierto el futuro mediante el perfecto cristológico» (Klein, TRE 10, pág. 295). Ésta podría ser tal vez la razón de por qué el retraso de la parusía no desembocó en un derrumbamiento total del primitivo cristianismo. En todo caso, la escatología neotestamentaria «no está constitutivamente separada ni de una apocalíptica genuina ni de la espera de Jesús en el futuro» (ibídem), porque el perfecto cristológico sólo se abre por su parte definitivamente en el futuro escatológico. La cristología y la escatología se hallan en una relación de tensión mutua que es constitutiva para las dos y que encuentra su punto de equilibrio en la fe en el Dios único que ha resucitado a Jesús de entre los muertos (Rom 10,9) y «a la misma nada llama a la existencia» (Rom 4,17). La reducción de la perspectiva del futuro apocalíptico al ahora escatológico de la decisión de fe no puede expresar adecuadamente la referencia de la idea bíblica de la salvación al mundo y a la historia. Una desmitologización en el sentido de una transferencia a un lenguaje que describe la (supuesta) auténtica realidad no da la respuesta adecuada a las sentencias neotestamentarias. Debe postularse una nueva hermenéutica del lenguaje simbólico que no quiere ser entendido como expresión metafórica de una realidad que podría ser también descrita en sus propios términos, sino que funciona directamente como expresión adecuada de una realidad que sólo se abre en el símbolo. Bajo este punto de vista (de un lenguaje simbólico aperturista), también la espera próxima neotestamentaria conserva su validez teológica, incluso aunque esté psicológicamente superada (como descripción de un estado de ánimo). Necesita una redoblada reflexión la referencia de la escatología cristiana a la historia de la promesa y la alianza de Dios con Israel, que en el Nuevo Testamento se da por evidentemente sobreentendida (a pesar de y por encima de cierta polémica [condicionada por las circunstancias del momento] contra el judaísmo). No puede, por consiguiente, desvincularse la validez y la fiabilidad de la esperanza cristiana de las expectativas de salvación de Israel (cf. Rom 11,25ss.).

◆ **Bibliografía:** W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung,* Z ^{3}1956; O. Cullmann, *Christus und die Zeit,* Z ^{3}1962 (trad. castellana: *Cristo y el tiempo,* Estella 1968);

R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie,* Tu ^{3}1964; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit,* Tu ^{5}1964; R. Bultmann, *Glauben und Verstehen,* vol. 3. Tu ^{3}1965, págs. 91-106 (trad. castellana: *Creer y comprender,* Ma 1974-1976); A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos,* D 1970; S. Zedda, *L'escatologia biblica.* I: *Antico Testamento e Vangeli sinottici,* Brescia 1982; ídem, *L'escatologia biblica.* II: *Nuovo Testamento,* Brescia 1975; E. Grässer, *Die Naherwartung Jesu,* St 1973; A. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit,* Gt 1975; G. Schneider, *Parusiegleichnisse im Lk-Ev,* St 1975; E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte,* B ^{3}1977; J. Carmignac, *Le mirage de l'eschatologie. Royauté, regne et royaume de Dieu... sans eschatologie,* P 1979; R. Schnackenburg, HThK 4/2, págs. 530-544; ídem, (dir.), *Zukunft,* D 1980; G. Greshake y G. Lohfink, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit,* Fr ^{5}1986; H. Merklein, «Eschatologie im Neuen Testament», en H. Althaus (dir.), *Apokalyptik und Eschatologie,* Fr 1987, págs. 11-42; ídem, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft,* St ^{3}1989; NBL 1, págs. 591-595 (H. Giesen); ÖTK 4/1, págs. 293-296 (J. Becker); S. Villota Herrero, *Palabras sin ocaso: Función interpretativa de Mc 13,28-37 en el discurso escatológico de Marcos,* Estella 2006.

Helmut Merklein

Escitas

(Griego: Σκύθης, latín *Scythes*), pueblo iranio perteneciente al grupo lingüístico, de etnogénesis discutida. En el s. VIII a.C. jinetes nómadas (protoescitas) emigraron desde Asia interior hacia las regiones esteparias al norte del mar Negro, expulsaron a los nómadas cimerios, de lengua probablemente emparentada, y absorbieron los restos de la población sedentaria que siguieron habitando en aquellas regiones bajo la denominación común de escitas. La asociación tribal se componía de tribus dominantes, tribus aliadas y tribus sometidas. Algunas de ellas habían adoptado ya en el s. VII a.C. el género de vida sedentario o semisedentario (escitas agricultores). La dirección política recaía en la tribu del soberano (rey, según Heródoto [IV, 1-82]). En el s. IV a.C. formaron un imperio estepario que se extendía desde el Don hasta el Danubio inferior *(Scythia Maior).* El reino alcanzó su máxima expansión bajo el rey Atheas (muerto en 339 a.C.) y durante algún tiempo llegó a englobar incluso la región de Dobrucha (*Scythia Minor).* La base económica del Estado era la ganadería, y más especialmente la caballar (entre las tribus nómadas), el cultivo de cereales (en las zonas esteparias forestales) y el comercio (con las ciudades costeras griegas). En el s. III a.C. fueron expulsados o asimilados por sármatas iranios procedentes del Este. En Crimea lograron mantenerse durante algún tiempo restos

de escitas independientes. De hecho, autores antiguos utilizaron este nombre como denominación general de todos los habitantes de las estepas eurasiáticas. El arte escita (zoomorfo) se expandió desde Europa central hasta las regiones interiores de Asia. En la Edad Media se aplicaba con frecuencia el nombre de escitas a los pueblos bárbaros del Norte, entre otros a los eslavos.

◆ Bibliografía: H. Cazelles, «Sophonie, Jérémie et les Scythes en Palestine», RB 74 (1967), págs. 24-44; T. Talboc Rice, *Ein Steppenvolk an der Zeitenwende,* Co 1957; R. Rolle, *Die Welt der Skyten,* Lu-F 1980.

Esclavitud, esclavo

Tanto para el Antiguo y el Nuevo Testamento como para todo el mundo circundante de Israel, la esclavitud era una situación social obvia. En el Antiguo Testamento estaba expresamente permitida la adquisición de esclavos por compra (Éx 12,44). Se distinguía, de todas formas, entre los esclavos extranjeros y los –mejor tratados– esclavos del pueblo de Israel. Había también mujeres esclavas (Jue 5,30), obtenidas sobre todo como botín de guerra (Nm 31,7-47; 1 Sam 30,3). Los esclavos podían ser comprados y vendidos y destinados a trabajos públicos (Jos 9,27; 2 Sam 12,31; 1 Re 9,15-21). Existía una legislación específica para la protección de los esclavos hebreos (Éx 21,2-11; Dt 15,12-18; Lv 25,39-55). Sólo podían ser adquiridos por autoventa en casos de necesidad extrema (esclavitud por deudas) y por tiempo limitado. No se sabe con certeza hasta qué punto se cumplían las disposiciones acerca de la liberación de los esclavos hebreos (fundamentada en la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto), transcurrido un plazo de seis años (cf. Jr 34,8-22). En la óptica religiosa cultual, los esclavos quedaban integrados en la religión israelita (Gn 17,12s.; Dt 12,18). Insinúan una cierta protección jurídica de los esclavos Éx 21,20.26s. y Lv 19,20ss. En Job 31,13ss. se habla del derecho de los esclavos, que han sido creados por Dios en la misma condición de hombres que sus amos. En Si 33,25-32 se describe, por un lado, la dependencia absoluta y las ilimitadas obligaciones laborales del esclavo, pero también se exhorta, por otro lado, a tratarlos con justicia y con mesura. En sentido trasladado, la vinculación del hombre con Dios es concebida como una relación de esclavitud (Jue 2,8; 2 Re 18,12).

También en el Nuevo Testamento se refleja la esclavitud de aquella época, por ejemplo en las parábolas (Mt 18,23-35; 25,14-30; Lc 12,35-48) o en las exhortaciones a comportamientos paralelos a los de la esclavitud (Lc 17,7-10). Pablo describe con terminología tomada de la esclavitud y del encarcelamiento la necesidad humana de redención y la acción salvífica divina (p. ej., Rom 6,15-23). Al mismo tiempo, relativiza el desnivel entre esclavos y li-

bres: en virtud del bautismo, ambos son «uno en Jesucristo» (Gál 3,28). Pero de aquí no extrae el apóstol ninguna consecuencia social, tal vez debido a la espera de la inminente llegada de la parusía, sino que exhorta a los esclavos convertidos al cristianismo a mantenerse en su estatus y a ser obedientes a sus amos, aunque ahora por motivaciones religiosas, al tiempo que exhorta a los amos a una conducta moderada e incluso fraterna (1 Cor 7,20-24; cf. en especial el trato con el esclavo Onésimo en la Carta a ↗ Filemón). También las tablas domésticas y las relacionadas con los diversos estamentos piden a cada uno de los grupos sociales el cumplimiento de sus deberes específicos (p. ej., Ef 6,5-9; 1 Pe 2,18-25). No se hace desaparecer la esclavitud, pero se la humaniza desde la óptica del amor de tipo patriarcal.

◆ Bibliografía: ThWAT 5, págs. 982-1012; F. LAUB, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei,* St 1982; C. ALONSO FONTELA, «La esclavitud a través de la Biblia», EstBíb 43 (1985), págs. 89-124; D. B. MARTIN, *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity,* NH-Lo 1990; G. C. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East,* Sheffield 1993; J. VAN SETERS, «The Law of the Hebrew Slaver», ZAW 108 (1996), págs. 534-546; J. A. HARRIL, *Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions,* Mn 2006.

Heike Grieser/Konrad Hilpert

ESCOLIOS

(Griego σχόλιον, diminutivo de σχολή, «explicación sucinta». Los escolios son notas explicativas o anotaciones eruditas que, de modo parecido a las ↗ glosas, se escribían en los márgenes de los manuscritos para aclarar el sentido de palabras o de pasajes difíciles. Con frecuencia se aplicaba este nombre a los comentarios marginales de los escritos paganos para diferenciarlos de las ↗ cadenas teológicas. A veces se citan escolios de la antigua literatura de comentarios, los *hypomnemata.*

◆ Bibliografía: N. G. WILSON, «A Chapter in the History of Scholia», *Classical Quarterly* 17 (1967), págs. 244-256; E. G. TURNER, *Greek Papyri,* O 1968, págs. 118-123; *Einleitung in die Griechische Philologie,* dir. por H-G. NESSELRATH, St-L 1997 (N. G. WILSON).

Klaus Wachtel

ESCRIBA

1. ANTIGUO TESTAMENTO Y JUDAÍSMO TEMPRANO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO Y JUDAÍSMO TEMPRANO

a) En la época del segundo templo (515 a.C.-70 d.C.). Ya en la época preexílica habían actuado los escribas (hebreo סוֹפְרִים *[sōferīm]*) como secretarios y maestros en la corte real y en el templo. En la etapa postexílica, los escribas de la escuela del templo llegaron a convertirse en colabora-

dores especializados indispensables para la aristocracia sacerdotal en los campos de la administración, las finanzas y el derecho. Estas funciones incluían una interpretación normativa de las cláusulas jurídicas de la ↗ *torá* en los campos mencionados y presuponían una dedicación intensa al estudio de la Escritura. Aparecen aquí estrechos contactos con la profesión de los maestros de la sabiduría (hebreo חָכָם *[ḥākām]*, griego σοφός, σοφίστης) que surgía, con independencia del templo y de la influencia sacerdotal, como resultado del deseo de sabiduría del Oriente antiguo. Dada la estrecha conexión postexílica entre la ↗ sabiduría y la *torá*, también los maestros de sabiduría debían adquirir sólidos conocimientos de la ley. La coordinación –casi nunca discutida ni tampoco analizada– de los escribas con la orientación farisea pasa por alto que la aplicación de las cláusulas jurídicas de la *torá* al estilo de vida concreto era una exigencia planteada a *todos* los grupos del judaísmo temprano, cuya ejecución correcta daba por supuesta la competencia en la Escritura.

b) Después de la destrucción del templo (70 d.C.). Con la destrucción del templo desaparecía a la vez uno de los campos de trabajo central de los escribas. Pero se abrieron otras oportunidades laborales, pues con la ausencia del templo aumentaba la importancia de la *torá* para la preservación de la identidad judía. Después del 70, la figura del escriba se convirtió en la de un experto en y maestro de la *torá*. De acuerdo con ello, se fueron mezclando y confundiendo cada vez más las profesiones de escriba y de maestro de la sabiduría. Por lo que respecta a la terminología, en el judaísmo rabínico acabó por prevalecer y utilizarse únicamente la denominación de «sabio».

2. Nuevo Testamento

En la literatura neotestamentaria los escribas aparecen sobre todo en los evangelios sinópticos (Mc: 22 veces; Mt 22; Lc 14; Jn 1; Hch 4; 1 Cor 1). Sólo Mt 23,34 y 1 Cor 1,20 distinguen entre escriba (γραμματεύς) y sabio (σοφός). Los escribas que en la tradición sinóptica se encuentran con Jesús *fuera de Jerusalén* responden más bien al tipo de maestro de la sabiduría. En cambio, en el caso de los escribas *dentro de Jerusalén* mencionados por ejemplo en el contexto de la pasión de Jesús al lado de los ↗ sumos sacerdotes, se trata indudablemente de escribas del templo. Mt 26,3 registra una exclusión expresa de los escribas en su historia de la pasión (a diferencia de Mc 14,1; Mt 26,47 diferente de Mc 14,43; Mt 27,1 diferente de Mc 15,1), paralela a una desvalorización de los ancianos (Mt 27,12, diferente de Mc 15,3; Mt 27,20 diferente de Mc 15,11; Mt 27,41 diferente de Mc 15,31; cf. 27,3 y 28,11s.). Cuando el Consejo Supremo actúa como *gremio,* no están presentes los escribas. Es, pues, justamente el judeocristiano Mt quien se opone a la difundida tesis de la existencia de un grupo

propio de escribas en aquel Consejo (↗ sanedrín), pero confirmando, al mismo tiempo, la función de los escribas del templo al lado de los sumos sacerdotes.

◆ Bibliografía: J. A. Saldarini, *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach,* E 1989; D. R. Schwartz, «'Scribes and Pharisees Hypocrites': Who are the 'Scribes' in the New Testament?», en ídem, *Studies in the Jewish Background of Christianity* (WUNT 60), Tu 1992, págs. 89-101; M. Gielen, *Der Konflikt Jesu mit den rel. und polit. Autoritäten seines Volkes im Spiegel der mt. Jesus-Geschichte* (BBB 115), Bodenheim 1998; I. Fischer, U. Rapp y J. Schiller (dirs.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen: Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung,* BZAW 331, B-NY 2000.

Marlis Gielen

Escrito sacerdotal

La denominación de Escrito sacerdotal (conocido por P, del alemán *Priesterschrift),* es utilizada casi siempre como concepto colectivo para los textos o capas de textos sacerdotales rituales del ↗ Pentateuco y (según algunos autores) también de Jos. Es rasgo típico de estos textos no sólo el gran interés por los temas «sacerdotales» clásicos, como los rituales de los sacrificios, las prescripciones para el servicio sacerdotal, las regulaciones sobre la pureza o la impureza cultual, sino también el hecho de que todo el esquema teológico tiene impronta cultual: el relato de la creación culmina en el día séptimo como día santificado de descanso (↗ sábado); la promesa de un hijo a Abrahán está vinculada al don o respectivamente al precepto de la ↗ circuncisión como señal de la ↗ alianza de Dios con Israel (Gn 17); en el ↗ Sinaí, Yahveh muestra a ↗ Moisés el modelo del santuario que los israelitas deberán construir a modo de «Sinaí peregrinante» (↗ arca de la alianza). Es allí donde se fundamenta y se inicia el sacerdocio y el culto sacrificial (y más en concreto la expiación como don de un Dios deseoso de reconciliación). Los textos de P presentan a menudo un lenguaje característico (predilección por las fórmulas, por las formulaciones estereotípicas, por los «conceptos teológicos especializados» como «alianza», «bendición», «gloria») y por el estilo narrativo (retroceso de los elementos plásticos en el curso de las acciones y en la caracterización de las personas). La mentalidad sacerdotal se manifiesta también en la predilección por elementos que insinúan un orden del cosmos, de la historia y de la vida. Mediante una red de datos cronológicos (con frecuencia: número de años, calculados a partir del momento de la creación, mes y día) el P introduce en la totalidad de los acontecimientos narrados un orden fundamentado en el Dios creador. Con la ayuda

de datos numéricos (simbólicos) se entretejen entre sí y se interpretan los acontecimientos (p. ej., el ↗ arca salvada del ↗ diluvio y el santuario construido en el Sinaí). De acuerdo con su teología, según la cual la vida se halla bajo la bendición del Dios creador (Gn 1,22.28), el P muestra preferencia por las ↗ genealogías (p. ej., Gn 5; 11,20-26), las tablas de pueblos (↗ Pueblos, Lista de los, por ejemplo Gn 10) y las listas de animales (p. ej., Lv 11). Los textos P desarrollan una teología de la palabra declaradamente sacra (esquema anuncio-cumplimiento o encargo-ejecución; cf. el relato de la creación de Gn 1 o la «escisión/separación de las aguas» del mar por Moisés (Éx 14,15s.21). Estas peculiaridades deben ser entendidas como expresión de una teología que anuncia un orden de la vida y de la historia oculto, dispuesto por Dios – por encima de y a despecho de todas las amenazas y peligros.

Existe amplio consenso entre los investigadores acerca de que, en el aspecto literario, no se da en los textos de P una unidad desde el punto de vista literario histórico. En general, se distingue entre un Escrito sacerdotal básico (P^g) y ampliaciones de P. Se discuten las delimitaciones concretas, que dependen de la opción fundamental de si se considera el escrito básico primariamente como «obra narrativa» o como «ley cultual» («lo único histórico es la forma que sirve a la materia legislativa como marco donde ordenarla o como máscara con que revestirla» [Wellhausen 7]). En la actualidad predomina la tendencia a reconstruir P^g como una «narración» (que sólo secundariamente se habría convertido, mediante ampliaciones secundarias de P o respectivamente suplementos P [P^s], en un «libro cultual»). Mientras que parece posible alcanzar un consenso relativo en ver en Gn y Éx 1-14 componentes del «Escrito básico», se registra una amplia disparidad de opiniones a propósito de las asignaciones al «Escrito básico» a partir de Éx 16. Puede ponerse en duda la posibilidad de reconstruir realmente el «Escrito básico» en el ámbito de la tradición del Sinaí y, en consonancia con ello, son también divergentes en la actualidad las concepciones sobre el punto final del Escrito básico originario. Mientras que durante mucho tiempo se situaba este punto final en Dt 34,1aβ.7-9 (Moisés contempla desde el monte Nebó la Tierra prometida a Israel, muerte de Moisés, Josué como sucesor de Moisés, recientemente modificado por Frevel: Dt 34,1*.5*.7ª.8), en fechas recientes se ha puesto en duda esta hipótesis, aduciendo contraargumentos lingüísticos. O bien ya no se ha conservado el punto final originario (¿sustituido por un texto propio de la redacción del Pentateuco?) o bien está en otro lugar, por ejemplo en el ámbito de la perícopa del Sinaí (varias propuestas parten de la hipótesis de que la cima y la meta del relato de P es la construcción del santuario como señal de la pro-

metida cercanía/presencia de Dios en su pueblo o en la creación: Otto: Éx 29,44; Pola: Éx 40,33b; Zenger: Lv 9,24) o en Jos (p. ej., Lohfink: Jos 18,1; 19,51). Para otros autores, lo que esta controversia pone de manifiesto es la problemática fundamental de la distinción entre un «escrito básico» como fuente independiente y sus posteriores ampliaciones. Según ellos, P es la elaboración (en varias capas) o la re-escritura de una narración histórica presacerdotal (Blum, Crüsemann y otros). También se discute en nuestros días la relación entre P y la redacción del Pentateuco.

Frente a esta idea, ya fundamentada en Wellhausen, de que P tiene que ser posterior al programa de la centralización del culto de Josías («En el Deuteronomio se promueve la centralización del culto, pero en el *Priesterschrift* se la da ya por supuesta» [Wellhausen, 35]) y, a la vista de la inequívoca imagen monoteísta de Dios de P, la fecha más antigua que puede apuntarse es el exilio (s. VI a.C.). No debe aquí excluirse la posibilidad de que hayan sido asumidos materiales sapienciales lingüísticamente anteriores, documentos antecedentes fijados por escrito o antiguos rituales de la liturgia del templo preexílico. Los defensores del «Escrito básico» lo fechan o bien en torno al 520 a.C. (contribución de los exiliados en Babilonia a la discusión en la tierra patria en torno a la reconstrucción del templo destruido o exhortación a los exiliados a retornar del exilio) o bien en el s. V a.C. (etiología de la comunidad cúltica postexílica de Jerusalén). Frente a las antes habituales censuras negativas, según las cuales los textos de P serían ritualistas, estériles y epigonales, se tiene hoy en día en muy alta estima la significación de P (teología de la creación, liturgia como lugar y tiempo de la concesión de la cercanía de Dios, ética de la santidad de la vida, teocentrismo).

◆ Bibliografía: TRE 27, págs. 435-446; NBL 3, págs. 168-171. • J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels,* B 1878; N. LOHFINK, «Die Priesterschrift und die Geschichte», VT 29 (1978), págs. 189-225; J. VERMEYLEN, «La formation du Pentateuch à la lumière de l'exégèse historico-critique», RTL 12 (1981), págs. 324-346; J. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch,* B 1990; F. CRÜSEMANN, *Die Tora,* M 1992; TH. POLA, *Die urspr. Priesterschrift,* Nk 1995; E. ZENGER, *Einleitung in das AT,* St ³1998, págs. 142-162; E. OTTO, «Forschung zur Priesterschrift», ThR 62 (1997), págs. 1-50.

Erich Zenger

ESDRAS

1. EN LA BIBLIA. 2. APÓCRIFOS.

1. EN LA BIBLIA

a) Nombre personal arameo o respectivamente hebreo עֶזְרָא *['æzrā']*, «Dios es ayuda»), de uno de los protagonistas del libro de Esdras, redactado, según la tradición judía, por él

mismo y a quien se considera también autor del libro de ↗ Nehemías y de otros escritos (cf. *infra*). La valoración histórica de esta figura (hasta donde la difícil situación de la tradición lo permite: de hecho existen muchas y muy divergentes opiniones acerca de este personaje, cuya existencia histórica algunos niegan) depende esencialmente de la solución que se dé a los problemas literarios de Esd 7-10; Neh 8; 12.

b) El libro veterotestamentario de Esdras forma una unidad originaria (aunque recientemente discutida) con Nehemías (cf. LXX: Εσδρας β). La división actual es secundaria. Esdras-Nehemías esboza un cuadro global del «renacimiento» de Israel después del ↗ exilio, que se produce, de acuerdo con las promesas proféticas, como una repetición de los grandes acontecimientos de la historia fundacional. Esdras-Nehemías es una obra autónoma, no una parte de una «Obra histórica cronista» (1/2 Cró más Esd-Neh). 1-2 Cró utiliza Esd-Neh como fuente. Ambas fueron más tarde reelaboradas por una misma mano (insistencia redaccional en la importancia de los ↗ levitas, especialmente como músicos y vigilantes de las puertas del templo). El libro se divide en dos partes: caps. 1-6 (reconstrucción del templo) y caps. 7-10 (misión de Esdras). La composición incorpora materiales más antiguos, entre otros, diversas listas, y un relato arameo sobre la restauración postexílica (4,8-6,18). Existe una muy amplia discusión acerca de la génesis de los caps. 7-10. Probablemente el autor sólo disponía del documento original arameo del nombramiento de Esdras (7,12-26). Hablan en contra de la hipótesis de que el relato autobiográfico (véase el estilo en primera persona de 7,11-9,13) ha sido reelaborado por el autor del libro (narración en tercera persona en 7,1-10; 10) los paralelos con las memorias de Nehemías, que más bien sugieren una formación análoga. Neh 8 no pertenecía originariamente a la narración de Esd 7-10, sino que era parte de una ampliación (Neh 7,5-10,40), que describía la obligatoriedad de la *torá* bajo la forma de liturgia sinagogal. Es difícil fijar la fecha de composición del libro (probablemente hacia el 300 a.C.).

c) Según Esd 7,7, las *actividades de Esdras* deben situarse en torno al 458 a.C. (Artajerjes I, o tal vez hacia el 398 a.C., en tiempos de Artajerjes II). Esd 7 describe a Esdras como sacerdote y «escriba» (= ¿comisionado persa para los asuntos judíos?). Mediante una amplia reforma jurídica, que desembocó, entre otras cosas, en una definición más precisa de la pertenencia a la nación judía, Esdras contribuyó decisivamente (junto con Nehemías) a la profunda transformación de Judá a mediados del s. v a.C. El contexto de estas medidas era la intensificación de la integración política y militar de las provincias occidentales en el sistema persa tras las agitaciones y perturbaciones de la primera mitad del s. v. No es posible determinar la ley judía que Esdras puso en vigor

como ley del Imperio persa. Sólo la redacción la identifica con la *Torá* de Moisés (↗ Pentateuco).

◆ Bibliografía: TRE 10, págs. 374-386; NBL 1, págs. 597ss.; H. CAZELLES, «La mission d'Esdras», VT 4 (1954), págs. 113-140; J. BLENKINSOPP, *Esra,* (Old Testament Library), Lo 1989 (bibliografía); J. BECKER, *Esra* (NEB), Wu 1990; K. G. HOGLUND, *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Esra and Nehemiah,* Atlanta 1992; G. STEINS, *Die Chronik als Kanonisches Abschlussphänomen* (BBB 93), Bodenheim 1995; Z. TALSHIR, *I Esdras: A Text Critical Commentary,* Atlanta 2001; G. PAXIMADI, *E io dimorerò in mezzo a loro: Composizione e interpretazione di Esd 25-31,* Bo 2004; M. LEVERING, *Ezra and Nehemiah,* GR 2007.

Georg Steins

2. APÓCRIFOS

a) El *Libro tercero de Esdras* figura en la Vulg. (3 Esd) a continuación del 1 (Esdras) y 2 (Nehemías) y precede en los LXX, bajo el nombre de 1 Esdras, a 2 Esdras (Esdras y Nehemías). Contiene la historia del templo antes y después de su destrucción el año 587, compuesta a base de tradiciones que son conocidas por 2 Cró 35,1-36,21, el libro de Esdras (salvo 4,6) y Neh 7,73-8,13. Narra, entre otras cosas, en los capítulos 3,1-5,6, el episodio, de origen desconocido, de una confrontación de tres pajes de la corte de ↗ Darío. Este escrito ha sido utilizado por Josefo ant. XI,1-158. Los problemas de la secuencia de las fuentes utilizadas, de su origen, del lenguaje y del objetivo del escrito no están definitivamente resueltos. La fecha de composición es anterior al 150 a.C., probablemente en Alejandría.

◆ Bibliografía: BHH 1, págs. 442s. (L. H. SILBERMANN); TRE 10, págs. 374-386 (M. SAEBØ). K.-F. POHLMANN, *Studien zu dritten Esra* (FRLANT 104), Go 1970; ÍDEM, *3. Esra-Buch* (JSHRZ 1/5), Gt 1980; N. FERNÁNDEZ MARCOS, «3 Esdras», en A. DÍEZ MACHO (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento II,* Ma 1983.

A. Frederik J. Klijn

b) El Libro cuarto de Esdras, también llamado *2 Esdras* o *Apocalipsis de Esdras* (= caps. 3-14 del 4 de Esdras de la Vulg.). Original hebreo (¿o arameo?), surgido en torno al 100 d.C. (¿en Palestina?). Se han conservado versiones en latín, siriaco, etíope, árabe, armenio y georgiano, pero no el antecedente griego de estas versiones. Remodelación sapiencial-apocalíptica de la tradición de Esdras: Esdras como sabio y como nuevo Moisés (receptor de la revelación y suplicante). En siete visiones se analiza, tomando como punto de arranque el problema de la teodicea (destrucción de Jerusalén el año 70 d.C.), la espera salvífica (↗ Sión, ↗ Mesías).

◆ Bibliografía: J. SCHREINER, *Das 4. Buch Esra* (JSHRZ 5/4), Gt 1981 (bibliografía); D. MUÑOZ, «Libro 4 de Esdras», en A. DÍEZ MACHO (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testa-*

mento V, Ma 1987; A. F. Klijn, *Die Esra-Apokalypse,* B 1992.

Georg Steins

Esenios

Comunidad religiosa judía. Filón de Alejandría, Flavio Josefo y otros autores llaman *essenoi, essaioi* a ciertos grupos religiosos judíos, no mencionados en el Nuevo Testamento, a los que, desde el año 1948, se relaciona de ordinario con la comunidad de ↗ Qumrán. Las cambiantes denominaciones insinúan la existencia de varios grupos. Josefo menciona algunos esenios concretos como adivinos y presenta, además: *a)* esenios en asentamientos distribuidos por todo el país, *b)* una sociedad cerrada, que vive en comunidad y está compuesta por personas célibes, ascéticas y sujetas a rígidas reglas de pureza. Este autor combina aquí cuatro fuentes, originariamente separadas (cf. Bergmeier), entre ellas: *a)* una descripción, de orientación gnóstica, de grupos judíos que funcionan como escuelas filosóficas; *b)* una descripción de hombres ascéticos, sabios y piadosos, vinculados a los movimientos de los «piadosos» del tiempo de los macabeos; *c)* una descripción de influencia pitagórica. Los paralelos con los textos qumránicos se refieren sobre todo a la organización y al estilo de vida (rito y culto); en cambio, estos textos hablan poco de las concepciones religiosas de los esenios y su pacifismo apenas aparece testificado. Josefo pretende evidentemente presentar, junto a los ↗ saduceos y los ↗ fariseos, un tercer grupo y, además, pacifista. Tiene una opinión contraria H. Stegemann, para quien los esenios constituían el grupo indiscutiblemente más importante, hasta el punto de que resultaba superflua su mención en el Nuevo Testamento.

◆ Bibliografía: A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte,* P 1959, [4]1980; J. van der Ploeg, «Six années d'études des manuscrits du Désert de Juda (1952-1958)», en *La secte de Qumrân et les origines du Christianisme, Recherches Bibliques* 4, Brujas 1959; E. M. Laperrousaz, *Les Esséniens selon leur témoignage direct,* P 1982; A. Adam, *Antike Berichte über die Essener,* B [2]1972; M. Delcor y F. García, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán,* Ma 1982; G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener,* St 1990; R. Bergmeier, *Die Essener. Berichte des Flavius Josephus,* Kampen 1993; H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus,* Fr 1993.

Johann Maier

Esmirna

Antigua ciudad portuaria de la costa occidental de Asia Menor (la actual Izmir, en Turquía). El primitivo asentamiento, fundado h. el 800 a.C. por los eolios y muy pronto ocupado por colonos jonios, estaba situado en una

península, 4 km al norte. La ciudad fue destruida h. el 600 por Alyate, rey de los lidios. Bajo Antígono I y Lisímaco entró en la órbita helenista (h. el 300 a.C.) y fue trasladada a su actual emplazamiento. Formó parte, desde el 133 a.C., de la provincia romana de Asia y figuraba entre las ciudades más bellas del Imperio, en abierta competencia con Éfeso.

En el Nuevo Testamento Esmirna aparece mencionada como destinataria de una de las siete cartas del Apocalipsis (1,11; 2,8-11). Es, junto con Filadelfia, la única que no merece reprensiones. Se destacan su pobreza y su atribulada situación, derivada de la actitud hostil de los judíos (la «sinagoga de Satanás» alude a un grupo judeocristiano cuyo culto se rechaza como idolátrico).

◆ Bibliografía: PRE 2, págs. 727-765; DACL 15, págs. 1522-48 • V. Schultze, *Altchrist. Städte und Landschaften,* vol. 2/2, Gt 1926, págs. 50-68; C. J. Cadoux, *Ancient Smyrna,* O 1938; G. E. Bean, *Kleinasien,* vol. 1, St [2]1975, págs. 37-49.

Winfried Elliger

España

La primera mención expresa de España en la Biblia figura en 1 Mac 8,3 donde se habla de «lo que habían hecho [los romanos] en España para apoderarse de las minas de plata y oro que allí había: que se habían hecho dueños del país entero...». Se discute la posible identificación del lugar de destino de la «flota de Tarsis» de 1 Re 10,22 con la región española de Tartesos, en torno a la desembocadura del Guadalquivir, famosa, ya al menos desde el s. VII-VI a.C., por sus yacimientos argentíferos. Algunos autores entienden la expresión «naves de Tarsis» como naves de alto bordo, capaces de trasladar mercancías por mar a grandes distancias.

El elevado nivel cultural alcanzado por la diáspora judía en la España medieval proporcionó caldo de cultivo a sus aspiraciones por descubrir entre sus antepasados a los más ilustres linajes del Israel bíblico. Circularon así, desde el s. X, leyendas que remontaban la ascendencia de algunas familias judías a grupos de la tribu de Judá que habrían sido desplazados hasta España por Tito (s. I d.C.) o incluso por Nabucodonosor (s. VI a.C.). Pertenecen asimismo al ámbito de la leyenda, sin base histórica, algunas tentativas por identificar a los «deportados de Jerusalén a Sefarad» (Abd 20) con una colonia judía del sur de España.

En el Nuevo Testamento se menciona a España en Rom 15,24, donde Pablo comunica su propósito de hacer de la comunidad cristiana de Roma una especie de base de operaciones para su proyectado viaje a España (εἰς τὴν Σπανίαν). Se ignoran los motivos que pudieron inducirle a proyectar este viaje (tal vez el impulso de llevar el evangelio, en cumplimiento de su misión de «apóstol de los gentiles»

[Gál 2,8s.], llevando así hasta su realización última el enunciado programático «seréis testigos míos hasta los confines de la tierra» (Hch 1.8). No existe información acerca de la existencia en estas regiones de comunidades judías a partir de las cuales habría podido Pablo desplegar sus actividades, tal como había venido haciendo en sus misiones anteriores. Tampoco se sabe si llevó a cabo de hecho su proyecto. Confirma el viaje el papa Clemente de Roma, que h. el año 96 anima a los cristianos de Corinto a seguir el ejemplo del apóstol Pablo «que llegó hasta el límite de Occidente» (Primera carta de Clemente V, 7), testimonio de considerable peso dada la proximidad tanto cronológica como geográfica con lo testificado.

◆ Bibliografía: H. Flórez, *España Sagrada,* 51 vols., Ma 1754-1879; R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, 5 vols., Ma 1979-1982; Y. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana,* 2 vols., Ma 1981.

Marciano Villanueva

Espera próxima

Se expresa bajo este concepto la expectativa de la llegada inminente de los acontecimientos del fin de los tiempos (en el Nuevo Testamento especialmente de la ↗ parusía de Cristo), casi siempre en conexión con una ↗ escatología de cuño apocalíptico. La espera próxima de Jesús (o respectivamente del reino de Dios: Mc 1,15; 14,25) se radicalizó después de Pascua (Mc 9,1; Mt 10,23). La esperanza del primitivo cristianismo se orientaba a la parusía del Hijo del hombre (especialmente en la fuente de los *logia*) o del Kyrios (sobre todo en Pablo). En Lc/Hch se aprecia un distanciamiento respecto a la espera próxima, aunque su contenido objetivo se mantiene como teológicamente irrenunciable.

Helmut Merklein

Esperanza

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

El contenido de lo que se quiere significar con los términos «esperar» y «esperanza» encuentra su acuñación específica en los diversos campos semánticos veterotestamentarios (verbales o sustantivos) en la determinación cualitativa como espera del bien o de la salvación, bajo las modalidades de un cobijarse confiado junto a Dios, de una espera perseverante, del aguante tranquilo, y otros. (קוה *[qwh]*, יחל *[jḥl]*, חכה *[ḥkh]*, שׂבר *[śbr]*, siempre en *pi'el*). La esperanza se enraíza en la fe y tiene su fundamento legitimador en el despliegue de la acción de Yahveh en Israel en el curso de la historia. Dado que su auténtico punto de convección es Yahveh mismo, incluye en sí el elemento personal de la confianza en Dios (Sal 25). Sus contenidos objetivos abarcan,

a partir de los ámbitos existenciales individuales de cada persona y del pueblo de Dios en su conjunto, desde la liberación de los factores negativos de la existencia hasta la espera salvífica de un tiempo de paz universal o cósmica. Así, el trono davídico encuentra en la llamada profecía de Natán (2 Sam 7,12-17) una legitimación sacra con la promesa de la suprarrealidad de un reinado eterno que luego evoluciona hasta convertirse en esperanza mesiánica (Is 9,1-6; 11,1-9; Miq 5,1ss.; Ez 34,23ss.; Zac 9,9s.). En la proclamación teocéntrica de la profecía y en la aparición de motivos existenciales se contempla, por ejemplo, el nuevo futuro de Israel desde un pasado idealizado otorgado por Dios (Oseas), o se orienta, en la profecía salvífica de Is 8,23b-9,6 y 11,1-9, al cambio futuro de la angustia en salvación. En el *theolegumenon* profético del «Resto» salvado y purificado en el juicio sólo en la fe hay esperanza de salvación (confiar: cf. Is 7,9) en Yahveh, cuyo nombre se expresa en Éx 3,14 como «concepto de esperanza» aferrada al futuro. En los círculos deuteronomistas tradicionales se anuncia la esperanza en un futuro pleno de salvación que Dios promete (Ez 34,25; 37,26) en la alianza de la paz bajo la forma de alianza universal y eterna (Ez 37,26) a partir de una visión interiorizada de la esencia misericordiosa de Yahveh. Se anuncia, además, como esperanza de un nuevo espíritu, de un nuevo corazón de carne (Ez 11,19s.; 18,31; 36,26), de la repetición del aliento vivificante de la arcilla con la renovada presencia de Yahveh en medio de su pueblo (Ez 40-47). En la esperanza del Deuteroisaías, de estricta fundamentación teocéntrica, el horizonte se amplía hasta tornarse en universal y temporalmente inacabable y queda estatuida como la nueva forma existencial (Is 40,31). En los Salmos, la esperanza se expresa sobre todo bajo la forma de la confesión de la segura confianza de los cantos de lamentación (Sal 13,6; 22,5; 130,5) o de alabanza (Sal 33,18.22). Donde la esperanza se enfrenta al problema de la frontera de la muerte, se cruzan dos líneas de espera, la apocalíptica, que avanza hacia la idea de la resurrección individual (Is 26; Dn 12,1ss.) y la que se apoya en la certidumbre de la cercanía de Dios incluso en la muerte (Sal 73,26ss.).

2. Nuevo Testamento

a) La esperanza (ἐλπίς, ἐλπίζειν) figura en los escritos neotestamentarios con varias acentuaciones. Forman parte de sus modalidades de realización la paciencia, el gozo, la santificación de la vida, la humildad, la magnanimidad, la paz, la sinceridad, el amor, la fe, la espera serena y la oración. Y así, la *lex orandi* de la oración del Padrenuestro es a la vez una *lex sperandi* (cf. en especial la segunda petición acerca de la venida del reino). La *basileia* está «cerca» (Mc 1,15), es decir, se ha hecho experimentable y alcanzable y se ha convertido a la vez en objeto

de la esperanza (cf. Mc 4,30ss. par.; Mt 13,31s.). Se incluyen en el concepto de esperanza, como elementos constitutivos, el llamamiento a la vigilancia (Mt 24,25), la perseverancia paciente (Mc 13,13) y la fe (evangelio de Juan).

b) Pablo vincula genitivamente en 1 Tes 1,3 la triada fe, amor y esperanza con la tríada obra, trabajo y tenacidad para definir la existencia cristiana en sus concretas realizaciones cotidianas. La esperanza, desde su condición de ser una de las tres características de la existencia cristiana (cf. 1 Cor 13,13; 1 Tes 1,3; 5,8; Col 1,4s.; Ef 1,15ss.), tiene un antes y un después, esto es, tiene su fundamento y su razón de ser en la acción de Dios para nuestra salvación, pero orientada hacia lo que aún le queda por aportar para nuestra consumación. A partir de la fe de Abrahán, analiza Pablo el modelo de la fe con la mirada puesta en su «desde donde» (Rom 4,17b) y en su primacía (4,18-22). Mientras que la esperanza profana choca con las fronteras de lo terrenal y humanamente imposible y, por consiguiente, sus logros y sus pérdidas, sus éxitos y sus fracasos, quedan reducidos al ámbito de las posibilidades humanas, la esperanza cristiana está vinculada a la promesa de aquel Dios «que da vida a los muertos y a la misma nada llama a la existencia» (Rom 4,17). A partir del antecedente de la interpretación de la fe en Cristo de Rom 3,21-4,24, explica el apóstol en Rom 5,1-11 la «justificación» y la «reconciliación» del creyente como un «estar en paz con Dios» y, por consiguiente, como esperanza fundada. La gracia, que abarca ya, transformándolos, a los creyentes (Rom 5,2a), les garantiza la esperanza en la meta de la creación, la «gloria de Dios» que les falta en cuanto hijos de Adán (Rom 3,23). En 1 Cor 15 desarrolla la función soteriológica de la victoria pascual de Cristo: también nosotros seremos resucitados (15,12-34). En el paralelismo establecido entre la resurrección y la certeza del poder creador de Dios (cf. Rom 4,17), y a través de la consumación de la victoria pascual mediante el «último toque de trompeta» (cf. Jl 2,1; Sof 1,6), descifra el apóstol a sus destinatarios el auténtico «misterio» de Pascua: se trata de la aniquilación de la muerte, a la que Cristo le ha arrebatado el «aguijón». No deja que la esperanza de los fieles gire en el vacío, pues a ellos se les puede aplicar: «Gracias a Dios, que nos da la victoria [en presente] por nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 15,57). Una esperanza así no invita a la huida del mundo, sino que hace posible aceptar la realidad presente con sus contradicciones y modificarla mediante la anticipación de la libertad, la justicia y el poder vivificante prometidos (Rom 5,1ss.). En la configuración de los elegidos con Cristo (Rom 8,29) como meta del plan salvífico de Dios ha encontrado la esperanza su cumplimiento.

c) En la predicación del evangelio ha llegado a oídos de los colosenses el bien de la esperanza reservado

en el cielo (Col 1,4s.). Aquí se entiende el concepto de la esperanza bajo una modalidad espacio-trascendental y el misterio manifestado es Cristo (Col 1,23) sentado «arriba», a la derecha de Dios (Col 3,1ss.). «Presente» y «futuro» aparecen yuxtapuestos como modos simultáneos (Col 3,4; 1,26). Según la Carta a los efesios, se obtiene acceso al bien de la esperanza «al ser sellados con el Espíritu Santo de la promesa» (Ef 1,13), cuyo contenido se describe como «riqueza de la gloria de su herencia en los santos» (Ef 1,18). Hay «una sola Iglesia», porque hay «un solo Espíritu» (Ef 4,4).

d) En 1 Pe se les recuerda (1,3-12) a los destinatarios, sumidos en tribulaciones, a qué «viva esperanza han sido reengendrados» (1,3). Esta esperanza se fundamenta en la acción salvífica llevada a cabo por Dios en la resurrección de Jesús. La esperanza, para cuya «apología» (3,15) deben estar preparados, es la síntesis de la fe cristiana que percibe en el bautismo su promesa (cf. 1,3.12.21; 3,5). Con esto se les declara a los destinatarios de dónde vienen (renacimiento como nueva realidad vital de los cristianos: 1,23) y adónde van: a la herencia imperecedera reservada en el cielo (1,4).

e) En la *Carta a los hebreos* la fe es la actitud de quien camina por la senda abierta por Cristo como Hijo y como sumo sacerdote. Esta marcha está amenazada por el cansancio y el abandono (3,12.19), de modo que se exhorta a la perseverancia, la paciencia y el aferramiento a «la esperanza que se nos presenta» (6,18s.). El autor esclarece desde la cristología la profundidad de «una esperanza mejor» (7,19), como «anterior» y «superior» y capta de nuevo el perfecto escatológico con categorías cúlticas. La esperanza está ahora vinculada a «promesas superiores» (8,6) y es incluso su reflejo, con el objetivo del descanso futuro (4,3.6.11) en la prometida ciudad de Dios (11,10.13-16; 12,22; 13,14). La definición inserta en el enunciado de 11,1 dice que la fe es el anticipo de las realidades que se esperan y prueba de las que no se ven. En la *revelación secreta* viven los creyentes en la esperanza segura de que la victoria del Cordero (Ap 5,5.9) se manifestará en su totalidad, hoy todavía inimaginable (21-22).

◆ **Bibliografía:** W. GROSSOUW, «L'espérance dans le Nouveau Testament», RB 61 (1954), págs, 481ss.; W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung* (AThANT 6), B-Z [3]1956; ÍDEM, *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu: Zeit und Geschichte. FS R. Bultmann,* Tu 1964, págs. 31ss.; C. WESTERMANN, *Das Hoffen im AT. Forschungen am AT,* M 1964, págs. 219ss.; R. BULTMANN, «Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung», en ÍDEM, *Glauben und Verstehen,* vol. 3 Tu [3]1965, págs. 81-90 (trad. española, *Creer y comprender,* Ma 1974-1976); A. VÖGTLE, *Das NT und die Zukunft des Cosmos,* D 1970; A. LINDEMANN, *Die Aufhebung der Zeit* (StNT 12), Gt 1975; G. NEBE,

«Hoffnung» bei Paulus, Hd 1977; H. Zimmermann, *Das Bekenntnis der Hoffnung* (BBB 47), Co 1977; K. M. Woschitz, *Elpis/Hoffnung,* V 1979; P. Grelot, *Dans les angoisses: l'espérance. Enquête biblique,* P 1983; BThW[4] págs. 312-319; B. M. Metzger, *Apostolic Letters of Faith, Hope, and Love: Galatians, 1 Peter, and 1 John,* Eugene 2006.

Karl Matthäus Woschitz

Espíritu

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

El término se corresponde en parte con el hebreo לֵב *[leb],* «corazón», como lugar de la comprensión y del conocimiento, pero más en especial y sobre todo con el lexema polisémico רוּחַ *[rûaḥ]* (casi siempre femenino), que puede significar viento, aliento, espíritu. En los LXX רוּחַ se traduce preferentemente por πνεῦμα (aunque también por ἄνεμος, θυμός, πνοή y otros). Dada la fluida transición, es a veces difícil la decisión por uno u otro significado. El espíritu de Dios capacita a los hombres para acciones extraordinarias y los convierte en guías o dirigentes carismáticos: Ehúd (Jue 3,15), Gedeón (Jue 6,34), Jefté (Jue 11,29), Sansón (Jue 14,6.19; 15,4), Saúl (1 Sam 10,6.10; 11,6). También Josué, sucesor de Moisés (Nm 27,18; Dt 34,9), el Siervo de Yahveh (Is 42,1) y el ungido de Yahveh (Is 61,1-11) fueron instituidos por el espíritu para el cumplimiento de su misión. Entre los efectos del espíritu se cuentan los fenómenos extáticos (1 Sam 10,10; 19,23). También pueden producirse arrebatamientos temporales por medio del espíritu de Dios (1 Re 18,12; 2 Re 2,16). En Ez se atribuyen al poder del espíritu vivencias extáticas visionarias (3,12.14; 8,3; 11,1.5.24; 37,1; 43,5). El espíritu de Dios puede asimismo provocar efectos negativos: Saúl (1 Sam 16,14) y Ajab (1 Re 22,21-38). A veces el espíritu de Dios aparece contrapuesto a la fragilidad de las condiciones terrenas (Is 30,1; 31,1). Hablan del espíritu de Dios como poder creador Sal 104,29s. en el sentido de una *creatio continua* y Gn 1,2 como de una fuerza inicial anterior a toda palabra creadora de Dios. Los salmos postexílicos sitúan juntos el espíritu del creador y su palabra creadora (Sal 33,6; 147,18; 148,8).

En el hombre, el espíritu designa las fuerzas psíquicas emocionales que se manifiestan bajo la forma de ira (Prov 29,11; Qo 10,4) y de valor (Jos 2,11; 5,1; Prov 18,14). Un espíritu humilde (Prov 16,19; 29,23), afligido (Sal 134,19; Is 57,15; Prov 15,13; 17,22; 18,14), abatido (Sal 51,19; Is 65,14) y desfallecido (Is 61,3; Ez 21,12) son la marca de la modestia, del desánimo, del remordimiento y de la desesperanza.

También se utiliza este término para aludir a un futuro mejor (↗ escatología): del rey del tiempo de la salvación se espera que poseerá los dones del espíritu (sabiduría, inte-

ligencia, consejo, fortaleza, conocimiento y temor de Dios – Is 11,2). Ez 37,1-14 anuncia que los huesos secos serán revivificados por el espíritu de Dios. Y aunque el pasaje se refiere primariamente al restablecimiento de Israel después de la catástrofe del 586 a.C., pudo derivarse de aquí, con el correr de los años, una esperanza vinculada al fin de los tiempos. Jl 3,1s. deja entrever que en el futuro se derramará el espíritu de Dios sobre todos los hombres, de modo que todos podrán profetizar.

◆ Bibliografía: D. Lys, *«Rûach», Le Souffle dans l'A.T.*, P 1962; M. Dreytza, *Der Gebrauch von RUAḤ im AT*, Gi 1990; R. Koch, *Der Geist Gottes im AT*, F 1991; H. Schüngel-Straumann, *Rûaḥ bewegt die Welt* (SBS 151), St 1992.

Armin Schmitt

2. Nuevo Testamento

Las experiencias del espíritu en las actividades de Jesús y la tentativa de interpretar sus ulteriores repercusiones en sus discípulos y en sus comunidades confieren su propia singularidad al lenguaje neotestamentario sobe el espíritu (πνεῦμα) – un lenguaje que construye ampliamente sobre los precedentes datos judíos veterotestamentarios. Aquí, el Nuevo Testamento habla sobre todo de «espíritu» (el vocablo πνεῦμα aparece 379 veces) y más raramente de «espíritu santo».

Carece de significación específica el empleo –pocas veces– de πνεῦμα en el sentido básico de «soplo», «viento», «aliento», etcétera (Jn 3,8; 2 Tes 2,8; Heb 1,7) y tampoco lo tiene cuando se le utiliza para significar «hálito», «respiración», «espíritu de vida», «fuerza vital», «alma» (Mt 27,50; Jn 19,30; Hch 7,59; Sant 2,26 y otros), aunque en estos casos predomina claramente la concepción dicotómica paleotestamentaria del hombre (carne o respectivamente cuerpo, y espíritu o respectivamente alma: Rom 8,10; 1 Cor 5,3ss.; 7,34 y otros), sobre la tricotómica helenista (espíritu-alma-cuerpo: 1 Tes 5,23). Ejemplo típico: «el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil» (Mc 14,38).

El espíritu es casi siempre en el Nuevo Testamento (cerca de 275 veces) un don de Dios. En cuanto tal, es también parte del hombre: sede de la vida interior, de los sentimientos y de la voluntad, de las actitudes y las sensibilidades espirituales –también, y sobre todo, en Pablo–, que abarca el ser interior total del hombre, su yo, su personalidad (Rom 1,9; 8,16; 2 Cor 2,13; 7,13 y otros). La aplicación del término «espíritus» a los fallecidos (Heb 12,23; 1 Pe 3,19) acentúa la separabilidad del espíritu y el cuerpo. Además de Heb 1,14; 12,9, habla de espíritus (al servicio de Dios) sobre todo Ap (1,4; 3,1 y otros). En el Nuevo Testamento se cuenta también con la presencia de espíritus demoniacos (↗ demonio) (Mc 9,20; Lc 10,20 y otros). En este sentido, el hombre es –como el universo entero– escenario de la batalla entre los buenos y los ma-

los espíritus (2 Cor 11,4; 2 Tes 2,2; 1 Jn 4,1ss.; cf. 1QS 3,13-4,26: espíritu de la verdad y espíritu de la falsedad) y es necesario comprobar de qué clase de espíritu es un hombre (1 Cor 12,10; 1 Jn 4,1b). El espíritu de Dios y el espíritu del mundo se combaten entre sí (1 Cor 2,12ss.; Gál 5,1; Jn 4,23s.).

El mismo Jesús es interpretado, sobre todo en los sinópticos, como elegido por y lleno del espíritu (de Dios: Mc 1,10) y determinado por él en toda su existencia (Lc 1,35; Mt 1,18ss.); en virtud del espíritu, su predicación lleva a cabo la irrupción del reino de Dios (Mt 12,28). En las expulsiones de demonios y en las curaciones de enfermos se manifiesta su poder sobre los espíritus malos e impuros que dominan el mundo (Mc 1,23-28.34 y otros). Toda su actividad da testimonio del espíritu que descansa en él y actúa por medio de él (Lc 4,18-21). Ha sido ungido con espíritu santo y poder (Hch 10,38). Por eso, negar que posee el espíritu divino es pecado contra el Espíritu Santo (Mc 3,28ss.) A este Espíritu debe Jesús su resurrección de entre los muertos y su constitución como Hijo de Dios (Rom 1,3s.; 1 Pe 3,18).

Una vez ya exaltado, da el Espíritu a sus discípulos (Jn 20,22; Hch 2,1-13.33) –a hombres y mujeres (Hch 2,17s.)– y en la acción del Espíritu experimentan ellos la presencia del Señor resucitado (Hch 2-8 y otros). El Señor es el Espíritu (2 Cor 3,17; cf. Gál 4,6) como lo es también Dios (Jn 4,24a; para la intercambiabilidad entre el Espíritu de Dios y el Espíritu de Cristo cf. Rom 8,9). Es él quien nos da su Espíritu (1 Cor 2,10ss.) (↗ Espíritu Santo; ↗ Trinidad).

La existencia cristiana (Rom 8,11) y la comunidad cristiana (1 Cor 12,13) han sido –sobre todo en Pablo y Lucas– creadas y henchidas por el Espíritu (Rom 8,14; Hch 8,39s.; 16,16s. y otros). Bautizados con el Espíritu Santo (Hch 1,5), los discípulos se convierten en testigos de Jesús y de su evangelio (Hch 1,8, cf. 1 Tes 1,5; 1 Cor 2,4). El Espíritu de la vida habita en los bautizados y los arrebata al mundo de la carne – de lo perecedero, de lo opuesto a Dios, del pecado y de la muerte. Los hace hijos de Dios y coherederos con Cristo (Rom 8,2-17). El Espíritu es poder (1 Cor 2,4; Lc 1,17) y vida (Rom 8,10; Jn 6,63b); concede sabiduría (1 Cor 2,12-16; Hch 6,3.10), ayuda a una nueva comprensión de la Escritura (2 Cor 3,4-18) y funda una alianza nueva (2 Cor 3,6). Hace posible una conducta cristiana de la vida (Gál 5,16.25) y también la oración y la alabanza (Rom 8,15.26s.; Gál 4,6; Col 3,16; Ef 5,19), inspira a los hombres (2 Pe 1,21; Hch 11,28 y otros), habla por medio de ellos (1 Cor 14,2.14s.; 1 Pe 1,11), les otorga dones del Espíritu o de la gracia (1 Cor 12,4-11; Rom 12,6ss.), les capacita para el desempeño de las tareas y de los ministerios (1 Cor 12,4-11; Hch 13,1ss. y otros), en el seno de la Iglesia como comunión del «Cuerpo de

Cristo» generada por el Espíritu (1 Cor 12,13ss.). Desde la exaltación de Jesús (Jn 7,39), el Espíritu es el «Defensor» permanente de sus discípulos (Jn 14-16) y «arras» de la salvación definitiva (2 Cor 1,22; 5,5; Rom 8,23; Ef 1,14).

◆ Bibliografía: TRE 12, págs. 178-196 (K. Berger); RAC 9, págs. 490-545 (H. Crouzel); ThWNT 6, págs. 394-449 (E. Schweizer); BHH 1, págs. 536s. (H. Clavier); RGG[3] 2, págs. 1272-1279 (E. Käsemann); LThK[2] 8, págs. 572-576 (F. Mussner); M. A. Chevalier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le NT,* P 1978.

Josef Hainz

Espíritu Santo

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

El sustantivo «espíritu» no alcanza a cubrir toda la amplitud del hebreo רוּחַ *[rūªḥ]*, casi siempre femenino. En este concepto veterotestamentario es característico el elemento de lo dinámico, de algo que pone en movimiento, interna y externamente. El campo semántico de *rūªḥ* incluye viento, aliento, hálito, espíritu, espíritu de Dios, sin que exista una nítida delimitación en estos ámbitos.

a) Viento y *aliento* son fenómenos parecidos: aluden a las diferentes intensidades del movimiento del viento (cf. Gn 3,8; Éx 10,19; 1 Re 9,11) y del aliento como hálito o respiración vital de hombres y animales (Gn 6,17), como fuerza en tensión que aumenta o disminuye (1 Re 21,5; Gn 45,27; Jue 15,19), el aliento como don de Dios (Job 27,3; 33,4; Sal 104,29). Gn 1,2, Is 40,7 y Sal 104,29 señalan la dificultad de una diferenciación precisa entre el viento, el aliento de la vida y el espíritu de Dios. *Rūªḥ* puede significar también oscuras fuerzas y experiencias, el espíritu de los celos (Nm 5,14.30), de la prostitución (Os 4,12; 5,4), el espíritu malo de Saúl (1 Sam 18,10; 19,29). En el ámbito divino-suprahumano el espíritu remite a la interpretación de sueños (Gn 41,33.38s.; Dn 4,5s.; 5,11.14).

b) El espíritu de Dios en el pueblo de Dios. Ya en los enunciados sobre la dinámica cósmica o antropológica, *rūªḥ* era inseparable de la acción y la eficacia de Dios, de modo que en el Antiguo Testamento podía designar, en sentido amplio, al espíritu como apertura mutua de Dios y el mundo, como movimiento entre ambos. – Así, el espíritu de Yahveh actuó en la época primitiva de Israel en las *figuras carismáticas:* vino sobre Ehúd (Jue 3,10) y Gedeón (Jue 6,34), sobre Jefté (Jue 11,29), Sansón (Jue 13,25; 14,6.19) y Saúl (1 Sam 11,6) y los capacitó para llevar a cabo acciones liberadoras en situaciones angustiosas de Israel. En analogía con esta interpretación teológica de las experiencias, en el inicio de la monarquía se entendían también los fenómenos extáticos de los *grupos de profetas* como po-

derosa eficacia del espíritu de Dios. También las desgracias pueden ser atribuidas a esta eficacia del espíritu de Dios (2 Re 19,7; Is 29,10) o a un mal espíritu procedente de Yahveh (1 Sam 16,14; 18,10; 19,9; Jue 9,23; 1 Re 22,21). Llama la atención, tal vez como contraposición a los fenómenos carismático-extáticos de los grupos proféticos, la ausencia de la invocación del espíritu en la profecía escrita preexílica. Textos de la etapa del exilio hablan de una permanente dotación con el espíritu de Yahveh para unas determinadas tareas en el pueblo de Dios. El espíritu es un don concedido a los profetas (2 Re 1,9.15; Miq 3,8) y a los ungidos, para proclamar la buena nueva a los pobres (Is 61,1). El espíritu de Yahveh descansa sobre David (1 Sam 16,13), actúa en Zorobabel (Zac 4,6) y capacita, en Is 11,1ss., al renuevo del tronco de Jesé con los múltiples dones de la sabiduría para un gobierno justo y pacífico. En Is 42,1 está en el Siervo real-profético para concederle la posibilidad de llevar a cabo su servicio universal vivificante en el mundo. También Josué, como sucesor de Moisés, está lleno del espíritu de sabiduría (Dt 34,9).

«Espíritu de Yahveh» se convierte en un enunciado que afirma la *acción* de Dios *en la historia de Israel.* Según Is 63,10, ya en los primeros tiempos atribuló Israel al espíritu de Dios. Dios había puesto su espíritu en Moisés (Is 63,11) y este espíritu llevará al pueblo al descanso (cf. también la guía en la salida de Egipto por medio del espíritu bueno de Dios y las exhortaciones por medio del espíritu de los profetas en Neh 9,20.30). También en Sal 139,7 el espíritu señala la presencia dinámica de Dios. En la época de crisis del exilio el espíritu es, ante todo, la *fuerza de la nueva creación de Israel.* El libro de Ezequiel es testigo del reinicio del discurso acerca del espíritu de la profecía, especialmente en la visión de la revivificación de los huesos de los muertos de Ez 37,1-14, con una pluralidad de aspectos como compendio de una reflexión intensa y prolongada: se encuentra así el espíritu en 37,1 como poder extático, en 37,5s.11ss. como poder que da nueva vida al pueblo de Dios en el exilio mediante un nuevo éxodo, en 37,14 como presencia de la realidad de Dios (mi espíritu) en el interior del pueblo, para capacitarlo de nuevo para el cumplimiento de la voluntad de Dios (cf. Ez 11,19s.; 36,25.27). Ez 37,9s., donde se invoca al espíritu de los cuatro vientos para que envíe su aliento sobre los muertos para que revivan (cf. Gn 2,7), aparece ya la esperanza de la resurrección corporal. Prometen la efusión del espíritu Ez 39,29; Is 32,15 (espíritu de lo alto); 44,3; Zac 12,10 (espíritu de compasión y de oración). Ag 2,5 e Is 59,21 hablan de su permanencia. El texto más importante, junto a Ez, es la sentencia de Jl 3,1s. acerca de la efusión del espíritu al final de los tiempos, que elimina la barrera de la edad, del sexo y de la condición social dentro del pueblo de Dios y

le constituye visionariamente en el pueblo de las multiformes figuras proféticas (cf. también Nm 11,29). Sal 51,12s. suplica la nueva creación mediante un espíritu constante y el espíritu de santidad para cada suplicante concreto, y el Sal 143,10 la guía por el espíritu bueno de Dios. El espíritu de Dios en la nueva creación y nueva configuración de Israel se corresponde con la acción del *rūaḥ* de Yahveh en la creación primera.

De la literatura sapiencial, junto a la utilización específica de *rūaḥ* en Qohélet para designar los resultados de la acción divina que el hombre no puede retener (cf. Qo 1,14; 2,11.17. 26 y otros), debe mencionarse sobre todo la *Sabiduría de Salomón.* La ↗ sabiduría aparece en paralelo o en estrecha conexión con el *pneuma*; es o posee un *pneuma* (Sab 1,6; 7,22). Como el espíritu de Dios, también ella actúa en la historia del pueblo (Sab 9,1-11,1) y despierta a los profetas (7,27). Dotada de las cualidades del *pneuma* estoico (7,22s.), penetra el cosmos. Como espíritu santo (cf. 1,5; 7,22; 9,17), pertenece al mundo divino, pero es al mismo tiempo un espíritu amistoso con los hombres (1,6), que llena el universo, lo contiene (1,7), está, como espíritu imperecedero de Dios, en todas las cosas (12,1). Aquí no se habla todavía del espíritu como persona divina, pero sí se intenta transmitir, con el lenguaje de la época, la presencia, la trascendencia y la inmanencia poderosa y graciosa de Dios. En el contexto de la problemática feminista, la proximidad entre espíritu y *sofía* proporciona el impulso para abrir de nuevo el discurso sobre Dios a una multiplicidad de designaciones y símbolos.

◆ **Bibliografía:** AncBD 3, págs. 260-265 (F. W. Horn); BThW⁴ págs. 204-212 (G. Dautzemberg); DBS 11, págs. 126-172 (H. Cazelles, R. Kuntzmann); NBL 1, págs. 765-769 (H. Seebass); NHThG 2, págs. 34-44 (J. Blank); THAT 2, págs. 726-753 (R. Albertz, C. Westermann); ThWAT 7, págs. 385-425 (S. Tengström); TRE 12, págs. 170-178 (W. H. Schmidt, P. Schäfer); ThWNT 6, págs. 357-387 (F. Baumgärtel, W. Bieder, E. Sjöberg); H. W. Wolf, *Anthropologie des AT,* M ^{3}1977, págs. 57-67; J. Scharbert, *Der «Geist» und die Schriftpropheten: Der Weg z. Menschen. FS A. Deissler,* Fr 1989, págs. 82-97; M. Dreitza, *Der Gebrauch von RUAH im AT,* Gi 1990; J. Schreiner, «Wirken des Geistes Gottes in atl. Sicht», ThGl 81 (1991), págs. 3-51; H. Schüngel-Straumann, *Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpfer. Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils* (SBS 151), St 1992; G. G. Reventlow, «Neue Veröffenlichungen über den Gebrauch vom ruah in AT», ThRv 89 (1993), págs. 453-458.

Johannes Marböck

2. Nuevo Testamento

Espíritu Santo (πνεῦμα ἅγιον) o respectivamente «espíritu de Dios», o a menudo simplemente espíritu, aparece en el Nuevo Testamento

–totalmente en la línea de los usos lingüísticos del Antiguo Testamento hebreo– como un concepto extraído de la vida cotidiana (viento, aliento), para designar la acción singular de Dios en este mundo. Para evitar falsas interpretaciones de las diferentes sentencias neotestamentarias debe además tenerse en cuenta lo que se intenta decir en cada uno de los escritos.

a) Una de las más *antiguas convicciones* de los escritores neotestamentarios es que la espera veterotestamentaria del Espíritu Santo para el final de los tiempos se ha cumplido en la muerte de Jesús (cf. la apelación a Jl 3,1ss. en Hch 2,17s.). Hasta qué punto tematizaron expresamente el Bautista y Jesús este cumplimiento de la promesa del espíritu es una pregunta que debe mantenerse abierta, porque los datos pertinentes (p. ej., Mc 1,8) llevan acuñación postpascual. Pero puede mencionarse en todo caso, como sentencia originaria de Jesús, la promesa de que el Espíritu Santo estará presente y ayudando en las persecuciones (Mc 11,13; Mt 10,20; Lc 12,12). Los autores bíblicos podían recurrir además a declaraciones protoeclesiales precedentes acerca de la significación del Espíritu Santo para los bautizados y para el origen y la actuación de la vida de Jesús. Así lo dan a entender, por ejemplo, los datos, que se remontan a diferentes fuentes, sobre la concepción de Jesús por obra del espíritu en Mt 1,18-21 y Lc 1,35 que, mediante la utilización del concepto, ya familiar en virtud de la experiencia del espíritu en la primitiva Iglesia, intentan poner en claro el origen supraterrenal de Jesús.

b) Pablo comparte con sus lectores el conocimiento de que han recibido el Espíritu Santo (probablemente acompañado de algunos signos perceptibles, cf. 1 Tes 1,5; Gál 3,2-5; 1 Cor 12,7; Rom 15,19) y reclama para sí algunas especiales experiencias del Espíritu (1 Cor 14,18; cf. 7,40). Exhorta a no «apagar» el Espíritu (1 Tes 5,19), que se manifiesta en la comunidad como profecía, pero previene a la vez frente a la supravaloración de los «efectos extáticos» del Espíritu (↗ glosolalia) y acentúa el valor de los dones del Espíritu poco llamativos (1 Cor 12, ↗ carisma). Según Rom 5,5; 1 Cor 3,16; 6,19, todos los bautizados tienen el Espíritu Santo, tal como indican las expresiones antropomórficas «habita» (1 Cor 3,16; Rom 8,11), «llama» (Gál 4,6; Rom 8,15), «intercede» (Rom 8,26). En cuanto «arras» (2 Cor 1,22; 5,5) y «primicias» (Rom 8,23), es el fundamento de la esperanza de la resurrección causada por el Espíritu (Rom 8,11; cf. 1 Cor 15,45: «pneuma vivificante»). Y dado que todos los cristianos «han sido bautizados en un solo Espíritu», forman todos ellos un solo cuerpo (1 Cor 12,13).

La nueva alianza se distingue de la antigua en virtud de la especial participación en el aliento vital divino (2 Cor 3,6; cf. 3,8: «ministerios del Espíritu»). El Espíritu Santo libera de la fijación a la letra (3,14-17); sólo

con el poder del Espíritu es posible proclamar a Cristo crucificado como Señor (1 Cor 12,3; cf. 2 Cor 4,6) e invocar a Dios como Padre *(abbá)* (Gál 4,6; Rom 8,14). En virtud del Espíritu es sustraído el bautizado de la zona del poder del pecado y de la muerte y participa del amor de Dios (Rom 5,5), es «hijo» y «heredero» (Rom 8,15s.). La libertad otorgada por el Espíritu Santo pide dejarse guiar por él (el πνεῦμα) como *torá* dispensadora de vida (2 Cor 3,3) y no por la carne (σάρξ, por ejemplo Rom 8,4-7) meramente terrena, atada al yo y a lo mortal. El distintivo característico de la nueva vida es, pues, todo lo que el apóstol enumera como «frutos del Espíritu» (Gál 5,22s., a diferencia de las «obras de la carne», 5,19ss.).

Como quiera que la recepción del Espíritu es uno de los frutos de la muerte de Cristo (Gál 3,14), se le llama también «Espíritu de Cristo» (Rom 8,9 o Gál 4,6); de ahí que el enunciado «en Cristo» pueda aparecer en paralelo con «en el Espíritu» (Rom 8,9; cf. 1 Cor 3,16). El Espíritu y Cristo conforman una unidad dinámica, como indica la explicación «el Kyrios es el Espíritu» (2 Cor 3,17), donde Kyrios puede aplicarse a Dios o a Cristo. La unidad de Dios, Cristo y Espíritu se expresa con especial claridad en Gál 4,6 y en las formulaciones triádicas de 1 Cor 12,4ss. y 2 Cor 13,13. En las deuteropaulinas y en otros escritos postpaulinos pasan a segundo plano los enunciados acerca del Espíritu Santo como donador de vida, que justifica, que otorga carismas y une a los bautizados en un solo cuerpo. En su lugar, se utiliza el concepto –tal vez con la excepción de Ef 4,3– preferentemente en el sentido que predomina también en Lc-Hch (p. ej., 1 Tim 4,1; Heb 3,7; 1 Pe 1,11s.; 2 Pe 1,21).

c) Según Lc y Hch, a los discípulos se les concedió el Espíritu Santo en Pentecostés como «don prometido por el Padre» (Hch 1,4; cf. 2,38; 24,49) (Hch 2), pero también en ocasiones posteriores (p. ej., Hch 4,21; 8,17s.; 10,44; 11,15; 19,6) y, además, acompañado de señales externas (↗ glosolalia). El Espíritu Santo determina esencialmente la vida de la Iglesia (p. ej., como «testigo»: cf. Hch 5,32; 11,28; 13,4; 20,28). Rechazar la proclamación eclesial es pecado «contra el Espíritu» (Lc 12,10; cf. Hch 5,3.9), es decir, opuesto al Espíritu que actúa en la Iglesia (otro sentido en Mt 12,31s.). Finalmente, por medio del Espíritu lleva adelante Jesús su proclamación en la Iglesia. Concuerda con ello el hecho de que el Espíritu Santo produce casi exclusivamente efectos inspiratorios: capacita para la predicación, por ejemplo en Pentecostés (Hch 2,4.17; cf. 10,46; 19,6) y deja sentir sus efectos cuando, por medio del bautismo administrado por los apóstoles, se recibe el Espíritu (Hch 8,17) (↗ confirmación).

Lc describe también, a través del lenguaje de las convicciones de la primitiva Iglesia, la actuación del Espíritu Santo en la vida de Jesús:

al descenso del Espíritu Santo debe Jesús su propia existencia terrena (Lc 1,35); en el bautismo desciende el Espíritu «visiblemente» sobre él (Lc 3,21); por él es guiado (Lc 4,1); se estremece de gozo en el Espíritu (10,21). Estos datos sirven, y no en último término, para estimular a los lectores a dejarse prender también ellos por el Espíritu. En Lc y Hch se utilizan de diversas maneras formulaciones tradicionales (p. ej., Hch 8,39) que dificultan la exacta comprensión de la concepción lucana del Espíritu Santo.

d) También según Jn el Espíritu Santo es esencialmente un don del Señor exaltado. Así se expresa en lenguaje figurado cuando se dice que de la herida del costado brotó sangre y agua (como símbolos de los sacramentos del bautismo y de la eucaristía otorgados por el Espíritu, Jn 19,34; cf. 7,38s.). Y así lo expresa también la descripción de las apariciones del Resucitado, que no pueden armonizarse con Lc 24,13ss. y Hch 2,1-13, en la tarde de Pascua. Las sentencias sobre el perdón de los pecados (Jn 20,23; cf. 8,24) y sobre el nuevo nacimiento (3,5-8) testifican la eficacia vivificante del Espíritu (6,63) (e impiden, por otra parte, reducir el «Pentecostés» pascual [20,22] a una simple concesión del espíritu ministerial). Según Jn, al Espíritu Santo le compete una eficacia inspiradora, si bien también existe una estrechísima conexión en la acuñación joanea de «vida» y «palabra» o respectivamente «verdad» (Jn 14,6; 17,3). Como ↗ Paráclito, el Espíritu ejerce una función eminentemente personal, al servicio del ser uno y permanecer uno con la verdad vivificante (Jn 14,16s.26; 15,26; 16,6-11.13ss.), tal como pedía la situación de la oprimida comunidad joanea.

e) En la fórmula bautismal citada en Mt 28,19 se da por supuesto que se puede invocar al Espíritu Santo como nombre personal, tal como ocurre con el Padre y el Hijo. La Iglesia ha visto aquí la base de la doctrina de la ↗ Trinidad y, consiguientemente, ha interpretado en sentido trinitario las fórmulas triádicas (1 Cor 12,4ss.; 2 Cor 13,13), las sentencias sobre el Paráclito (especialmente Jn 15,26) y otros textos (entre otros Gál 4,6; Rom 8,15) o incluso los ha complementado en esta dirección (1 Jn 5,7s. *varia lectio*). Se expresa así la importancia fundamental del Espíritu Santo que nos ha enviado el Padre por medio del Hijo. Las formulaciones dogmáticas (↗ persona, hipóstasis, *Filioque*) condicionadas por las controversias deben ser siempre una y otra vez confrontadas con los textos bíblicos.

◆ Bibliografía: ThWNT 6, págs. 387-453 (E. Schweizer); F. Porsch, *Pneuma und Wort. Ein exegetische Beitrag zur Pneumatologie des Joh-Ev* (FTS 16), F 1974; TRE 12, págs. 178-196 (K. Berger); EWNT 3, págs. 279-291 (J. Kremer); G. Haya-Prats, *L'Esprit, force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres,* P 1975; F. W. Horn, *Das Angeld des Geistes. Studien zur*

pln. Pneumatologie (FRLANT 154), Go 1992; AncBD 3, págs. 260-280 (F. W. Horn); BThW[4], págs. 205-220 (G. Dautzenberg).

Jacob Kremer

Esponsales

Con los esponsales o promesa de matrimonio (traducción sólo aproximada del concepto) se designaba en el Oriente antiguo y en la Biblia el primer paso de un proceso que concluye en el ↗ matrimonio. Con ese acto, los desposados (el prometido y la prometida) quedan jurídicamente sometidos al derecho matrimonial frente a terceros, pero no en las relaciones entre sí. Las relaciones sexuales de la prometida con un tercero se consideran adulterio y se castigan con la pena capital (Código de Esnuna & 26; Dt 21,20s.; 22,23s.). Dado que esta concepción jurídica no cuenta con ningún punto de apoyo en las modernas concepciones del derecho ni en las codificaciones jurídicas contemporáneas sobre los esponsales, parece adecuado hablar de un matrimonio incoativo (Drivers-Miles). Esta situación jurídica de los prometidos y de sus familias en el matrimonio incoativo se diferencia del matrimonio pleno por la posibilidad de su disolución sin tener que someterse a las leyes sobre el divorcio. Según el Código de Esnuna & 125, la disolución unilateral del contrato matrimonial antes de llegar al matrimonio pleno se sanciona con el doble del precio de la novia. La relación jurídica del matrimonio incoativo se inicia con la entrega del precio de la novia (Código de Esnuna & 17; Os 2,21s.; cf. Lc 2,5), que puede quedar documentado mediante un contrato matrimonial escrito que regula las consecuencias jurídicas, sobre todo en lo que atañe a la seguridad del patrimonio de la mujer. El Código de Esnuna & 128 exige como norma el contrato matrimonial para que el matrimonio adquiera validez jurídica.

◆ Bibliografía: G. R. Driver y J. C. Miles, *The Babylonian Laws,* O 1955; R. Westbrook, *Old Babylonian Marriage Law,* Horn 1988; E. Otto, *Theologische Ethik des AT,* S 1994.

Eckart Otto

Esposa, simbolismo de la

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo testamento.

1. Antiguo Testamento

El hebreo כַּלָּה *[kallāh]* tiene dos significados, a saber, esposa y nuera. En los textos legales que prohíben el incesto (Lv 18,15; 20,12) significa nuera, en los textos narrativos (Gn 38; Rut 1,22; 1 Sam 4,19) es la nuera que ha enviudado. Aquí ocupa el primer plano la relación de la mujer con la familia de su marido. Tres citas proféticas aluden a esta relación familiar, definida en términos jurídicos, y la presentan como símbolo de tiempos calamitosos. Para Ez 22,12,

esta desdichada situación se manifiesta a través de la violación de la prohibición del incesto, para Os 4,14 en el adulterio de las mujeres, para Miq 7,6 en la hostilidad entre suegras y nueras. Mayor importancia reviste este simbolismo en los atributos positivos de la esposa: en sus adornos y sobre todo su cinturón, en el júbilo y el placer, en los cantos que celebran su belleza, como testifica el *Cantar de los cantares.* Estas últimas canciones aluden a una amada que no es necesariamente esposa en sentido jurídico. Son pocos los pasajes en los que se llama «esposa» a la amada (Cant 4,9.10.12; 5,1). Keel entiende que este trato otorgado en el Cantar es una especie de título de honor (igual que el de «hermana»). Los textos postexílicos del Deuteroisaías y del Tritoisaías recurren al simbolismo de la esposa para describir a la Sión deslumbrante en su nuevo esplendor tras su restablecimiento por Yahveh: se compara a Sión con la resplandeciente esposa ataviada con sus mejores galas (Is 49,18; 61,10) y como el gozo del esposo es el gozo de Yahveh por Sión (62,5). Mediante el giro de «el grito de alegría y el canto del esposo y la voz de la esposa» recurre cuatro veces Jeremías al símbolo de la esposa, para anunciar el tiempo de la salvación que irrumpe de nuevo (Jr 33,11) o respectivamente el tiempo de desdichas por venir (7,34; 16,9; 25,10), cuando sobre las voces de los invitados a la boda, es decir, de los epitalamios y los quiebros jubilosos, se abate el silencio que anuncia la desgracia. Joel 2,16 proclama como señal de ayuno el hecho de que el esposo y la esposa abandonan la cámara nupcial, es decir, interrumpen el disfrute de la sexualidad, entendido como signo de salvación. Dado que el adorno designa a la persona misma de la esposa, puede Jr 2,32 describir el olvido de Dios por parte de Israel con esta imagen: del mismo modo que es inimaginable que una novia o una esposa se olvide de su cinturón, que es su adorno más preciado, así tampoco debería Israel olvidarse de Dios – y, sin embargo, lo hace. En Jr 2,2 se queja Yahveh de la pérdida de aquella fidelidad de la «época del noviazgo» que había mostrado Israel durante la marcha por el desierto. Llama la atención el hecho de que a Israel nunca se le aplique, en cuanto esposa de Yahveh, el término *kallāh,* sino que el simbolismo se limita a los atributos que acompañan a la esposa. La imagen del matrimonio de Oseas (con una prostituta) para describir las relaciones entre Yahveh e Israel se mueve en los términos del matrimonio, no del noviazgo. En este campo semántico ampliado del simbolismo de la esposa predomina en Oseas la comparación del amor de Yahveh por Israel con el de un marido por su esposa infiel. Pero no puede hablarse aquí de una relación amorosa en igualdad de condiciones (como la que se da en el Cantar; cf. Winter). La relación Israel-Yahveh sólo adquiere connotaciones erótico-sexuales a través de la

interpretación alegórica de la amada como Israel testificada ya en el judaísmo temprano del s. I.

2. NUEVO TESTAMENTO

En el *Nuevo Testamento* se sigue percibiendo el eco del Antiguo. Del mismo modo que el enmudecimiento de las voces del esposo y la esposa en Jr 25,10, también en Ap 18,23 este silencio se convierte en símbolo de la caída de la «gran Babilonia». Y como en el restablecimiento de Sión de Jr, también aquí se recurre, para la Jerusalén celeste, al simbolismo de la esposa ataviada con sus galas (Ap 21,2.9; 22,17). Mt 10,35 par. Lc 12,53 presenta las discordias entre suegra y nuera como símbolo de los tiempos de calamidad. En sus discursos en imágenes, de entre el amplio campo semántico del simbolismo de la esposa, los sinópticos recurren a la imagen originaria de las bodas como expresión de una vinculación intensa y de la fidelidad de la comunidad para describir la presencia del esposo Jesús entre sus discípulos (Mc 2,19) o bien el retorno escatológico del esposo Cristo (Mt 25,1-13). Pablo contempla a la comunidad como esposa de Cristo (Ef 5,27), en 2 Cor 11,2 con el término παρθένος en lugar de νύμφη.

◆ Bibliografía: THWNT 4, págs. 1092-1099 (J. JEREMIAS); G. KRINETZKI, *Comentario al Cantar de los cantares,* F-Be 1981; THWAT 4, págs. 174-178 (J. CONRAD); U. WINTER, *Frau und Göttin,* Go-Fri 1983; G. VÖLGER y K. VON WELCK (dirs.), *Die Braut,* vol. 1., Co 1985, págs. 128-132 (KNAUF); 134-142 (SOMOZY); O. KEEL, *Das Hohelied,* Z 1986; NBL 1, pág. 324 (F. DAUB).

Ulrike Bechmann

ESTADO

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

En ↗ Israel, al igual que en todo el espacio del Oriente antiguo, por Estado se entendía básicamente la realeza. Pero –a diferencia de algunas tradiciones paleoorientales– en Israel no se trataba de un ordenamiento fundamentado en o desde la creación. La terminología de la ↗ imagen y semejanza de Dios de Gn 1,26ss. remite más bien a epítetos de la ideología egipcia y mesopotámica sobre la realeza para aplicarlos a la humanidad en su conjunto. No figuran en ella más distinciones entre los hombres que las derivadas del sexo – la inclinación hacia el poder, que aquí se reprime, reaparece en la relación con el mundo animal. Queda democratizada la ideología de la realeza, que une siempre el uso de la fuerza con la responsabilidad. No hay respuesta a la pregunta de si el ↗ Escrito sacerdotal tiene una concepción opuesta a la monarquía. Hablan en contra de esta hipótesis noticias como Gn 17,16. La protohistoria pre-sacerdotal muestra en

sus ideas acerca del jardín y en el encargo de trabajar de Gn 2,15 un colorido que remite a las concepciones asirias y persas sobre los soberanos, con sus jardines en los palacios, aunque también emerge el concepto del rey como jardinero o como cultivador y conservador del reino. En este sentido, la encomienda de tareas soberanas en P no carece de analogías y precedentes. En Dt y en la literatura que le sigue ha sedimentado una reflexión básica sobre el Estado. Al principio de Dt, en 1,9-18, y ya antes de la ocupación de la tierra, se presenta la institución del ejército y el ordenamiento jurídico. No son establecidos por Yahveh, sino estipulados entre ↗ Moisés y el pueblo. En contraposición a Éx 18,21 y Nm 11,25, los titulares de las instituciones no destacan por sus cualidades morales o sus carismas, sino por su sabiduría y su capacidad de comprensión, a través de las cuales se expresa la racionalidad deuteronómica. Los ordenamientos estatales señalan un espacio de configuración que tiene su marco y sus límites en la ↗ *torá*. Este aspecto determina de singular manera, en el esquema constitucional de división de poderes del Dt (16,18-18,22), la figura del rey, que debe leer diariamente la *torá* «a fin de que su corazón no se engría creyéndose superior a sus hermanos» (17,20). Esta finalidad persiguen las restricciones que la ley de la realeza impone a esta institución. Se encuentran también –tácitamente– en las cláusulas sobre los diezmos (14,22-29) y en las leyes sobre la guerra (cap. 20), donde se rechazan las pretensiones de los monarcas (en materia tributaria y en la jefatura militar). Se mantiene como función esencial de la realeza la representación de Israel de cara al exterior. En la óptica deuteronómica no se establecen en Israel diferencias entre Estado, pueblo, historia o religión. Más bien, Dt somete todas las instituciones de todos los ámbitos a una redefinición. Así, los ↗ ancianos, que en el AT pueden aparecer también bajo luz negativa (Ez 8), son los titulares de los ordenamientos locales; también los ↗ levitas, que en el pasado habían desarrollado su actividad en los santuarios locales, reciben una nueva misión como custodios de la *torá*. La organización del derecho y la justicia es, según Dt, la genuina portadora de la institución del Estado. En el trasfondo de esta nueva valoración subyace la experiencia de la posibilidad de fallo y de perversión de los ordenamientos estatales, que encuentra más adelante su expresión en los juicios sobre los reyes de la Obra histórica deuteronomista. Se valora en términos en parte positivos y en parte negativos (1 Sam 7,2-8,22; 10,17-27a; 12,1-25) el establecimiento de la monarquía, que pone fin a la anarquía (Jue 21,25; cf. 19,1). Se destaca a ↗ David, y en parte también a ↗ Salomón, como figuras ejemplares – después de la división del reino, la Obra histórica deuteronomista condena las medidas cultuales de

Jeroboán (1 Re 12,26-33) como el inicio del camino que, a través de la conquista asiria del 722 a.C., desemboca en la catástrofe final. Los reyes hacen lo que es malo a los ojos de Yahveh, es decir, quebrantan el primer mandamiento del ↗ decálogo, una conducta que atrae el peligro sobre la comunidad en su conjunto y arrastra a todo el pueblo a una miserable situación (2 Re 17). Esta misma crítica a la realeza transmiten y formulan los redactores deuteronomistas también en Jr y Os. En analogía con la «*polis* griega sin territorio», después del colapso de las instituciones estatales, el 586 a.C., el Dt configura a Israel como ↗ comunidad que, en virtud de la interiorización de la *torá,* vive de acuerdo con la voluntad de Yahveh, punto en el que permanece abierta la opción de la nueva constitución de un Estado propio. El esquema de constitución de Ez refleja, entre otras cosas, las experiencias sociales bajo la monarquía. Queda excluida, para los bienes de la Corona que se formarán en el futuro, toda intromisión en las propiedades de los ciudadanos (Ez 46,16ss.). Mientras que Dt puede ser valorado como una utopía retrospectiva, Ez 40ss. dirige su mirada hacia el futuro.

◆ Bibliografía: G. Fohrer, «Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel», ZAW 71 (1959), págs. 1-22; J. Ebach, *Kritik und Utopie,* tesis doctoral, H 1972; W. Gross, *Israels Hoffnung auf die Erneurung des Staates* (QD 110), Fr 1987, págs. 87-122; U. Rüterswörden, *Von der polit. Gemeinschaft zur Gemeinde* (BBB 65), F 1987.

Udo Rüterswörden

2. Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento no existe una doctrina específica sobre el Estado, aunque sí instrucciones –condicionadas por la situación– para la conducta a seguir frente a las autoridades estatales, cuya legitimidad reconoce en principio, al igual que el Antiguo Testamento y el judaísmo. Jesús aprueba los impuestos (cf. Rom 13,6s.), al tiempo que pone limitaciones a la autoridad imperial frente a la divina (Mc 12,13-17 par.). Por eso, nadie puede impedirle el cumplimiento de su misión (Lc 13,31s.). No pretende poder político para sí mismo (Mt 4,8ss. par.; Jn 18,36), ni permite que otros lo reclamen por y para él (Jn 6,14s.; cf. Lc 19,11 y otros). Sólo en Rom 13,1 se habla del origen divino de la autoridad del Estado. Su misión consiste en premiar a los buenos y castigar a los malos (13,3s.; cf. 1 Pe 2,13). Es preciso someterse a ella en conciencia (Rom 13,5), por voluntad del Señor (1 Pe 2,13) y de Dios (2,15; Hch 4,19; 5,29; cf. Rom 13,1; Tit 3,1; 1 Pe 2,13). Quien le opone resistencia, quebranta el orden divino (Rom 13,2). Fueron determinantes para la valoración paulina del Estado, además de su actitud escatológica básica (Rom 13,11-14), las experiencias, en conjunto posi-

tivas, que tanto él como sus destinatarios habían tenido en sus contactos con las autoridades romanas. En 1 Tim 2,1s. se incita a orar por las autoridades. Según 1 Pe 2,13-17, los cristianos deben someterse, como ↗ forasteros en la sociedad pagana y con propósito misionero (2,12.15), a toda «criatura» [no a toda institución] humana, sobre todo al emperador y sus representantes, a quienes compete también la administración de la justicia. Al emperador se le debe tributar honor, al igual que a cualquier otra persona, en cuanto que es criatura de Dios (2,17). En una situación parecida a la de 1 Pe, el Apocalipsis reacciona de manera diferente. El vidente denuncia con severas palabras la conducta blasfema del Estado romano, cuya pretensión de ser venerado como Dios en el culto imperial tiene repercusiones en la vida social y supone una amenaza para la fe cristiana. El Estado romano actúa con la autoridad de Satán (13,2ss.; cf. también Lc 4,6s.), pero debe a Dios su capacidad de ejercer el poder (13,5.7; cf. Jn 19,11), de modo que en definitiva los cristianos no se encuentran entregados indefensos a él, a condición de que se mantengan fieles a Dios y a su Cristo (13,10; 14,6.12s.)

◆ **Bibliografía:** O. Cullmann, *Der Staat im NT,* Tu ²1961; ídem, «Dios y el César», *Estudios de teología bíblica,* Ma 1973; L. Goppelt, «Der Staat in der Sicht des NT», en ídem, *Christologie und Ethik,* Go 1986, págs. 190-207; W. Schrage, *Die Christen un der Staat nach dem NT,* Gt 1971; H. Merklein, *Sinn und Zweck von Röm 13,1-7: NT und Ethik: FS R. Schnackenburg,* Fr-Bs-V 1989, págs. 238-270; E. Pilgrim, *Uneasy Neighbors. Church and State in the New Testament,* Mn 1999.

Heinz Giesen

Esteban

Sólo en Hch (6,1-8,2; 11,19; 22,20) se menciona a Esteban como figura destacada de la primitiva comunidad y como el protomártir del cristianismo. Según la exposición, parcialmente reelaborada, de Lucas, entre el nutrido grupo de discípulos de Jesús en Jerusalén surgió un conflicto entre los «helenistas» y los «hebreos» a propósito de la asistencia prestada a las viudas. A propuesta de los ↗ Doce, se eligieron siete varones, con Esteban a la cabeza, para hacerse cargo del «servicio de las mesas», es decir, de las tareas socio-caritativas. Pero a continuación no se presenta a Esteban como titular de la *diakonía,* sino de la *martyría:* «Estaba lleno de gracia y de poder, hacía grandes prodigios y señales entre el pueblo» (6,8). Su predicación carismática provocó la irritación de los miembros de las sinagogas judeohelenistas que, por medio de falsos testigos, le acusaron ante el sanedrín por su crítica al templo y a la ley. En su discurso de autodefensa (cap. 7), Esteban expone una visión global de la historia

de Israel en el estilo de una predicación deuteronomista de conversión (acusaciones: asesinatos de profetas, inobservancia de la *torá).* La visión del Hijo del hombre a la derecha de Dios (7,56) provocó su ↗ lapidación, probablemente como linchamiento multitudinario. El «diácono» se convertía así (en la interpretación posterior) en prototipo del mártir cristiano. Tras la lapidación, los helenistas fueron expulsados de Jerusalén.

◆ Bibliografía: EWNT 3, págs. 657ss. • G. Duterme, *Le vocabulaire du discours d'Étienne,* Lv 1950; M. Hengel, «Zwischen Jesus und Paulus», ZThK 72 (1975), págs. 151-206.

Gerhard Hotze

Ester, Libro de

El libro de Ester (hebreo אֶסְתֵּר *['æster])* narra la salvación de los judíos por medio de una mujer judía de este nombre, proclamada reina en sustitución de Wastí, y de su tío Mardoqueo, frente a la amenaza de un pogromo planeado contra ellos desde las esferas del poder, a causa de las intrigas del Gran Visir Amán. El acontecimiento narrado, cuyo escenario histórico se sitúa durante el Imperio persa bajo ↗ Ajasvero = Jerjes I (486-465 a.C.), culmina en los *Purim,* que más adelante fue celebrado por los judíos como el día de la Fiesta de la salvación (origen y significado inciertos: en el Libro de Ester se le deriva del vocablo «suerte», en alusión a las «suertes» que echó Amán para fijar la fecha del exterminio de los judíos). El Libro de Ester es una explicación legendaria de esta fiesta. En el canon judío forma parte del grupo de los cinco ↗ *Meguillot* (rollos de fiestas).

El escrito existe en tres tipos de textos. El texto hebreo (con cerca de 160 versículos) es la redacción más corta y tiene como rasgo característico su «silencio de Dios», es decir, que en él ni se menciona a Dios en el nivel de la narración ni aparece en labios de los personajes. Los dos textos griegos, por el contrario (con cerca de 100 vs. añadidos, distribuidos a lo largo de todo el texto narrativo; en la Vulgata se han colocado al final los añadidos de los LXX), tienen un nivel expresamente teologizante, que contempla la salvación de los judíos como estrechamente relacionada con los motivos de la tradición del éxodo, es decir, como una intervención del Dios de Israel, y convierten este escrito en el paradigma de la existencia judía en la ↗ diáspora. La secuencia de la historia del texto recibe diversas explicaciones en las secciones concretas. Como tendencia fundamental se admite una evolución «Proto-Ester» → texto masorético → LXX.

El Libro de Ester no narra un hecho histórico singular, sino que «elabora» la experiencia de la hostilidad hacia los judíos y se trata, por tanto, de un relato artificiosamente construido: la prehistoria de los caps. 1 y 2 bosqueja el *theatrum mundi,* introduce en tres actos a los personajes y descubre, a través del Gran

Imperio, la amenazadora situación «caótica» del cosmos político. Las dos secciones principales (3-7 y respectivamente 8-10), configuradas en amplios paralelos de contrastes (véase sobre todo, respecto de este paralelismo, la secuencia narrativa en 3-4 de la «carrera ascendente» de Amán y Mardoqueo, el decreto, los mensajeros rápidos, las reacciones en Susa y en las provincias; la ejecución de Amán en la horca en 7,9s. y respectivamente de sus hijos en 9,13s.), todo ello narrado de acuerdo con el esquema jurídico (sapiencial) de la interconexión acción-resultado, donde la salvación de Mardoqueo se presenta como fracaso o aniquilación de Amán (3-7) y la salvación de todos los judíos como fracaso o aniquilación de sus enemigos. Existen diversas opiniones entre los investigadores a propósito de si la orientación de la narración a los ↗ *Purim* es secundaria.

Este escrito es generalmente entendido como una «novela de la diáspora» de la época persa (s. v/iv a.C.), aunque sería preferible considerarlo como una narración novelada de la época helenista (s. iii a.C.) (elementos típicos de la novela: la complejidad del conjunto de la acción, el *theatrum mundi,* las connotaciones eróticas, la «interpretación del universo»). La narración avanza con una sutil técnica de relaciones y alusiones intertextuales a otros libros y figuras bíblicas (la conjunción básica Saúl-Agag-Amalec [1 Sam 15] es actualizada en el conflicto Mardoqueo-Amán, donde el David que sucede a Saúl recibe en Ester, en cuanto figura femenina, rasgos mesiánicos. En la conjunción Mardoqueo-Ester hay pinceladas de las tradiciones de José y de Daniel). También la fiesta de los *Purim,* celebrada el 14/15 de *adar* (febrero/marzo), está relacionada, a través de esta fecha y de otros varios motivos narrativos, con la fiesta de la *Pessah,* celebrada el 14/15 de *nisán* (marzo/abril): La fiesta de los *Purim* (salvación *en* el extranjero) es en cierto modo la fiesta de *pessah* (liberación del poder *de* manos extranjeras) de la diáspora. El «silencio de Dios» del texto hebreo configura su programa teológico, sintetizado en el nombre de Ester (de significado original incierto: ¿tal vez Istar? Según la tradición talmúdica hay una alusión a Deuteronomio 32,20 (אַסְתִּירָה *['astīrāh],* «yo [es decir: Dios] me oculto»). La peligrosa situación de catástrofe en que se ve envuelta la existencia judía «en este mundo» es la manifestación del Dios de Israel que es, en lo más profundo, un Dios oculto que se oculta. Este misterio de Dios transmite a Israel, en cuanto pueblo de Dios, el encargo (y así lo va enseñando, por etapas, la narración) de hacer triunfar la causa de Dios a través de su resistencia y de su identidad, celebrada en la fiesta.

◆ **Bibliografía:** *Comentarios:* H. Bardtke (KAT), Go 1963; C. A. Moore (AncB), NY 1971; G. Gerleman (BK.AT), Nk [2]1973; W. Dommershausen (NEB) Wu 1980; J. A. Loader (ATD), Go [4]1992; A. Mein-

HOLD (ZBK), Z 1983. • *Estudios:* R. ZADOC, «On the historical background of the book of Esther», BIBNOT 24 (1984), págs. 18-23; C. M. BETCHELL, *Esther,* Louisville 2002; S. WHITE CRAWFORD y L. J. GREENSPOON (dirs.), *The Book of Esther in Modern Research,* JSOT Sup. 380, Lo-NY 2003; D. CANDIDO, *I Testi del libro di Ester: Il caso dell'introitus TM 1,1-22; LXX A1-17;1,1-22; Tα A1-18;1,1-21,* AnBib 160, R 2005; L. DAY, *Esther,* Nashville 2005; H. M. WAHL, *Das Buch Esther: Übersetzung und Kommentar,* B-NY 2009.

Erich Zenger

ESTRELLA DE LOS MAGOS

Se conoce con esta denominación la estrella, varias veces mencionada en el episodio de los magos de la historia de la infancia de Mt (2,1-12), que anuncia el nacimiento de Jesús (2,7.10) y guía a los magos hasta el niño, en Belén (v. 9). En el trasfondo subyace la idea de que en el nacimiento de todo ser humano aparece en el cielo una estrella acorde con la importancia del nacido (p. ej., Plinio, nat. II, 28). En la interpretación mesiánica del judaísmo temprano pudo también dejarse sentir la influencia del oráculo de ↗ Balaán (Nm 24,17). Dentro del relato mateano, se anuncia ya en los magos la misión a los gentiles. A diferencia de Herodes y de los habitantes de Jerusalén (Mt 2,3.16), los magos descubren, con sus métodos cognitivos (astronomía), que aquel niño es el ↗ Mesías. Aunque no puede excluirse la posibilidad de que en el relato se haya conservado el recuerdo de algún fenómeno astronómico singular por las fechas del nacimiento de Jesús, los intentos por interpretar los desplazamientos de la estrella como una descripción exacta de algún concreto fenómeno celeste (p. ej., la triple conjunción planetaria de Júpiter y Saturno el año 7 a.C.), no concuerdan con la finalidad teológica del relato (Albani).

• Bibliografía: S. MUÑOZ IGLESIAS, «Les mages et l'etoile», AssSEIG 2/12 (1969), págs. 19-31; R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías,* Ma 1982; K. FERRARI D'OCHIEPPO, *Der Stern von Bethlehem in astron. Sicht,* Gi [2]1994; M. ALBANI, *Der Stern von Bethlehem in astron. Sicht – Legende oder Tatsache?,* Kirch. Hochschule Leipzig, Forschung-Stelle Judentum (dir.), Mitteilungen und Beiträge 9 (L 1995), págs. 26-48).

Lothar Wehr

ETERNIDAD DE DIOS

El término עוֹלָם *['ôlām],* empleado en hebreo con la significación básica de «el más lejano pasado» o «el más lejano futuro», es el precedente lingüístico y objetivo del análogo griego αἰών y del moderno concepto de eternidad. El punto de vista de la atemporalidad tiene aquí una función de segundo orden. En cuanto atributo de Dios, la eternidad carac-

teriza el aspecto de eficacia intensiva y de permanente duración. Las referencias correspondientes a la eternidad se encuentran vinculadas al nombre, la palabra, el reino, la alianza (Sal 105,8) y cualifican los atributos de Dios. En las especulaciones sobre la sabiduría divina se habla de la pre-existencia y de la post-existencia (Prov 8,22ss.; Si 1,1; 24,9). Las sentencias sobre la eternidad de la muerte (Job 4,20; 14,12; Sal 49,12) reflejan concepciones mítico-arcaicas acerca del contrapoder que marca límites a la vida humana. Las expectativas de eternidad individual de la época helenista están motivadas por la esperanza de la resurrección (2 Mac 7,9; Dn 12,2s.) y las teorías de la retribución (Sab 3,1-12; 5,15). Las afirmaciones relativas al reino eterno de Dios (↗ reino de Dios) se encuentran en el contexto del discurso metafórico del renovado reino de David y de las expectativas de un nuevo cielo y una tierra nueva.

En el *Nuevo Testamento* la eternidad debe entenderse como el concepto de contraste respecto del tiempo del mundo creado, delimitado por un principio y un fin. Las transiciones a la eternidad de la cristología son fluctuantes (cf. Heb 1,8.10ss.), pero la tendencia es inequívoca (Heb 13,8; Ap 1,17; 2,8; 22,13). Se perfila una transformación hacia una concepción elevada de la eternidad de cuño helenista en pasajes como Lc 1,55; Jn 6,51; 12,34; 14,16; 2 Cor 9,9; Heb 5,6; 7,17.21 y otros). La eternidad es trasladada, en un uso lingüístico adjetivista, a los bienes salvíficos y al reino de Cristo. La fórmula escatológica estandarizada ↗ vida eterna aparece cristológicamente personalizada en la utilización joanea (Jn 14,16) y antitéticamente contrapuesta a los bienes terrenales, caracterizados por la muerte. La eternidad del castigo divino se describe con imágenes tradicionales del judaísmo veterotestamentario. La pregunta acerca de una relación cronológico-lineal o tipológico-ideal tiempo-eternidad en el pensamiento bíblico sólo puede describirse en categorías temporales, aunque con ellas se exprese algo radicalmente diferente (Ap 21,23.25; 22,5).

◆ Bibliografía: DThC 5, págs. 912-921 (A. Michel); BL² 1, págs. 623ss. (K. Woschitz); EWNT 1, págs. 105-111 (T. Holtz); HThG 1, págs. 363-368 (A. Darlapp); HThG² 5, págs. 300-326 (P. Eicher); LThK² 3, págs. 1267s. (F. J. Schierse); ThWAT 5, págs. 1144-59 (D. H. Preuss); ThWNT 1, págs. 197-209 (H. Sasse); H. W. Schmidt, *Zeit und Ewigkeit,* Gt 1927; J. Schmidt, *Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament,* Ms 1940; G. Delling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testament,* Gt 1940; L. Lavelle, *Du temps et de l'éternité,* P 1945; J. Mouroux, *Le mystère du temps,* P 1962; P. Ricoeur, *Temps et récit,* P 1984.

Josef Ernst

Eternidad del mundo

↗ Creación.

Ética

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) La exposición más detallada y más rigurosamente sistematizada de la ética veterotestamentaria se encuentra en la ↗ *torá* (Gn-Dt). La *torá* entiende el conjunto de las exigencias morales impuestas a Israel como una explicitación de la experiencia de la liberación de Egipto. La estructura fundamental de la *torá* refleja la secuencia del «indicativo de la experiencia de salvación» al «imperativo de la exigencia ética». La ley desarrolla la exigencia ética ya perceptible en la experiencia de la liberación (↗ éxodo). En cuanto que es Dios el que libera de la esclavitud de Egipto, la experiencia moral derivada de esta liberación es la expresión de la voluntad de Dios.

La ética veterotestamentaria se despliega en la *torá* en varios *corpora* textuales, surgidos en diferentes universos existenciales, diversas tradiciones teológicas y diversas épocas, cada uno de ellos con sus propias finalidades. El *decálogo,* transmitido en dos versiones (Éx 20,2-17; Dt 5,6-21), sitúa en un lugar destacado del preámbulo (Éx 20,2; Dt 5,6), antes de pasar a enunciar los mandamientos, la prioridad del «evangelio» frente a la «ley», fija en formulaciones deliberadamente generales las exigencias centrales referentes a la vida con Dios y con el prójimo, y expone en la secuencia de los mandamientos y en la concepción de las dos tablas más tarde relacionadas con el decálogo la indisoluble unidad del amor a Dios y el amor al prójimo (Dt 4,13; 5,22). El ↗ *Libro de la alianza* (Éx 20,22-23,33) y la *ley deuteronómica* (Dt 12-28) se entienden en el nivel del texto final –aunque algunas secciones son anteriores al decálogo– como explicaciones concretas del decálogo. Junto a leyes y regulaciones casuísticas de conflictos concretos *(ius)* y prescripciones jurídicas sacras *(fas),* este libro contiene importantes preceptos sociales *(ethos)* para la protección de las viudas, los huérfanos, los extranjeros y los pobres (Éx 22,20-26; 23,9), para la prestación de ayuda a un enemigo atrapado en una necesidad (Éx 23,4s.) y para el mantenimiento de una recta administración de justicia (Éx 23,1-3.6-8). Tomando como base de partida el mandamiento del amor a Dios (Dt 6,4s.), la legislación social del Dt avanza mucho más que la del Libro de la alianza y bosqueja el modelo de una sociedad fraterna, en la que no debe haber pobres (Dt 15,4). Como síntesis y meta de la ética veterotestamentaria, la ↗ *Ley de santidad* (Lv 17-26), surgida en la tradición sacerdotal, formula el precepto del amor al prójimo (Lv 19,18) que, en el contexto de Lv 19,15-18, incluye al enemigo y en Lv 19,33s. a los extranjeros.

b) En la perspectiva de la estructura del canon, los *profetas* (Josué-Malaquías) son intérpretes de la *torá* (Jos 1,7s.; Is 5,24; Ez 11,19s.; Mal 3,22). Acusan a Israel (y a los

pueblos: cf. Is 24,5; 51,4; Am 1,3-2,3) de haber despreciado la voluntad de Dios revelada en la *torá* (Is 5,24; 30,9; 42,24; Jr 6,19; 16,11; 44,10.23; Os 8,1; Am 2,4; Zac 7,12; Mal 3,7 y otros) y exhortan –no en cuanto a los conceptos, pero sí en cuanto al contenido– a una vida en el amor a Dios y al prójimo (Os 4,1s.; 12,7; Miq 6,8). En perspectiva histórica, los profetas son –al menos los profetas del juicio preexílico– anteriores a una *torá* plenamente desarrollada *(lex post prophetas).* Se entienden a sí mismos como enviados de Dios y proclamadores de su voluntad (Is 6,1-13; Jr 1,4-10; Ez 2,1-7; Am 7,10-17; Miq 3,8), denuncian las penosas situaciones sociales (Amós, Isaías, Miqueas), políticas (Oseas, Isaías, Jeremías), teológicas (Oseas, Jeremías, Ezequiel) y cultuales (Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel) de la sociedad y del Estado y exigen, recurriendo implícitamente a un *ethos* tribal igualitario practicado de acuerdo con el derecho consuetudinario de una época pre-estatal o en las primeras etapas del Estado, la práctica del derecho y de la justicia (Is 5,7; Am 5,7.14s.21-24 y otros). A través de la profecía recibe el Antiguo Testamento un firme acento ético.

c) En los *Escritos* (Sal-2 Cró) y los libros deuterocanónicos adquiere una especial importancia, en el capítulo de la ética, la ↗ sabiduría. La ética sapiencial está marcada por la teología de la creación: en el orden de la creación se percibe una exigencia ética accesible a la experiencia y a la razón, que debe ser transmitida a través de la enseñanza. La estructura básica del pensamiento sapiencial está impregnada por la doctrina de la conexión acción-resultado según la cual la suerte de una persona depende de su conducta: a quien practica el bien le va bien, a quien practica el mal le va mal (Prov 10,2; 11,25; 12,14; 22,8; Si 16,12ss. y otros). En la doctrina de la acción-resultado se revela la forma originaria de una fundamentación teleológica básica. Aunque no se dice expresamente, la ética sapiencial se orienta según el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Prov 2,5-8.9ss.; 3,1-12.21-35; 14,31). El amor al prójimo, que incluye el amor al enemigo (Prov 25,21s.) se fundamenta en el amor a sí mismo y de él toma su medida. En la preocupación por sí mismo y por los demás busca este amor el justo centro (Si 13,24-14,19; 20; 29,20). La ética sapiencial previene tanto frente al egoísmo desconsiderado (Prov 1,10-19; 21,13; Si 4,1-10; 34,21-27) como frente al peligro de un altruismo irreflexivo que tiene sus raíces en la falta de autoestima y desemboca en la propia degradación (Prov 6,1-5; 22,26s.; Si 11,29-13,23; 29,1-20). En los *Escritos* posteriores se identifica a la sabiduría con la *torá* (Si 17,11; 19,20; 24), cuyo cumplimiento y plenitud se ve en el amor (Si 2,16; Sab 6,18) y cuya configuración categorial se concreta en las cuatro virtudes cardinales (moderación, prudencia, justicia y fortaleza: Sab 8,7). Además de los textos mencionados, hay sumarios de ética veterotesta-

mentaria, con diversos acentos, entre otros, en Dt 27,15-26; Is 33,15s.; Jr 7,9; Ez 18,5-9; Sal 5,5ss.; 15; 24,3ss.; Job 29,12-17; 31,1-34; Prov 6,12-19; 22,17-23, 11; 31,1-9.10-31).

◆ Bibliografía: F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes,* M 1992 (bibliografía); E. Otto, *Theologische Ethik des AT,* St 1994 (bibliografía); M. E. Mils, *Biblical Morality: Moral Perspectives in Old Testament Narratives,* Alderhot-Burlington-Singapur 2001; D. Friedmann, *To Kill and Take Possession: Law, Morality, and Society in Biblical Stories,* Peabody 2002; J. Jensen, *Ethical Dimensions of the Prophets,* Collegeville 2006; M. D. Carroll R., J. E. Lapsley. (dirs.), *Character Ethics and the Old Testament: Moral Dimensions of Scripture,* Louisville 2008.

Ludger Schwienhorts-Schönberger

2. Nuevo Testamento

a) La ética neotestamentaria asumió algunos elementos determinantes de la ética veterotestamentaria y del judaísmo temprano: el teocentrismo, la primacía del «indicativo», la pertenencia íntegra del «imperativo» a la proclamación de la salvación, el carácter paraclético de la ética, la estrecha conexión de la soteriología con la ética. Todo esto diferencia a la vez a la ética neotestamentaria de la pagana. Las diferencias estructurales respecto del Antiguo Testamento y del judaísmo temprano se encuentran, por un lado, en la orientación a Jesucristo (a las instrucciones del Jesús terreno y exaltado, así como al acontecimiento fundamental de sus obras, de su muerte y su resurrección) y, por otro lado, en el distanciamiento no tanto frente a las exigencias éticas de la *torá* sino más bien frente a la moralidad de una fidelidad a la ley elevada a categorías soteriológicas (Pablo; Mc; Jn) o respectivamente frente a la competencia de los *halakhot* del judaísmo temprano (Q; Mt; Sant). En el Nuevo Testamento son más escasas que en el Antiguo las instrucciones concretas para la vida cotidiana, aunque se enumeran algunas, sobre todo en la tradición sinóptica (↗ Sermón del monte), en Pablo (1 Tes 4 y 5; 1 Cor 5-7; Rom 12) y en Sant. Desaparece del horizonte todo el ámbito de la ética política (aunque cf. con todo Rom 13,1-7; 1 Pe 2; también Hch y Ap), no tanto debido a la espera próxima, muy acusada al principio, sino a causa del papel marginal de los primeros cristianos a quienes, como ínfima minoría, les estaba vedada toda influencia política. Merece, en cambio, suma atención la configuración de la vida en la *ekklesía* y en «casa». La ética del amor fraterno, la humildad, el servicio mutuo, la solidaridad pronta a prestar ayuda a los más débiles, el perdón y la renuncia a la violencia, todo ello sirve para la consolidación de la *koinonía* en la fe, la esperanza y el amor. La ética de las ↗ tablas domésticas muestra los esfuerzos (condicionados por y acomodados a los tiempos) en pro de la justicia en el círculo vital más íntimo – también frente a los no cristia-

nos. Las instrucciones acerca del matrimonio y el divorcio (Mt 5,27-32; Mc 10,2-12 par.; 1 Cor 7) optan por la fidelidad y la aceptación mutua entre los casados – en beneficio, no en último lugar, de las mujeres. Pertenecen también al ámbito de la promoción de la comunidad eclesial y doméstica las exhortaciones a la aceptación sin reservas y, como mínimo, al trato justo, de las esclavas y los esclavos (Flm; 1 Pe 2). También la crítica de la riqueza (Mt 7,19ss.24 par. Lc 12,33s.; 16,13; Mc 10,17-31, Sant 5,1-6) tiene una orientación más de matiz espiritual y caritativo que de reforma social. La apelación a la caridad tiende a la mitigación de las adversas circunstancias sociales de los cristianos (Hch; Sant). – Lo *proprium* de la ética neotestamentaria se encuentra en la concentración y en la radicalización, inspiradas por el mismo Jesús, de la ética en el mandamiento del amor. Se pretende así fomentar la integridad espiritual del amor y su adecuación frente a la acción salvífica de Dios proclamada por Jesús como venida escatológica del reino de Dios y experimentada por los cristianos en Jesucristo como ↗ ágape (2 Cor 5,17-21; Rom 5,8; Jn 3,16; 1 Jn 4,8.16).

b) Para Jesús de Nazaret, sus instrucciones éticas son el despliegue consecuente de la llamada a la conversión y a la fe frente al reino de Dios ya cercano, que alcanzará su culminación en el futuro (Mc 1,15). La orientación a la *basileia* relativiza la orientación a la *torá*. Con la mirada puesta en la acción reconciliadora y re-creadora de la *basileia* de Dios, Jesús puede proclamar el amor ilimitado a los enemigos, que renuncia a todo tipo de violencia, como radicalización del amor al prójimo (Lc 6,27-36 par. Mt 5,38-48). A pesar de algunos paralelos en el Antiguo Testamento (Lv 19,18), en el judaísmo temprano (TestXII) y en el ámbito extrabíblico, el mandamiento del amor a los enemigos puede ser considerado como un elemento específico de la ética de Jesús. Es asimismo característico el doble mandamiento (Mc 12,28-34 par.) que, mediante una combinación de Dt 6,5 y Lv 19,18, establece una mutua relación inseparable entre el amor a Dios y el amor al prójimo.

c) Pablo desarrolla la ética a partir del acontecimiento salvífico de la muerte y resurrección de Jesús. Entiende este acontecimiento, en perspectiva soteriológica, como elección también de los paganos (1 Tes), como redención de los pecadores en la cruz de Jesucristo (1/2 Cor) y como justificación de los impíos (Flp; Gál; Rom) y deriva de todo ello el ágape como la forma básica de la conducta de la vida cristiana. En Gál y Rom lo describe como cumplimiento de la verdadera voluntad de Dios, tal como ésta se expresa propia y genuinamente también en la *torá* (Gál 5,14.22s.; Rom 13,8ss.).

d) En Jn 15s. y 1 Jn el proceso de la concentración de la ética en el mandamiento del amor llega tan lejos que la exigencia del amor fraterno es no sólo la síntesis sino que aparece in-

cluso como el contenido único de la ética – aunque luego adquiere matizaciones concretas en 1 Jn, con la mirada puesta en el problema de la (amenaza de) escisión de la comunidad.

◆ Bibliografía: C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament,* 2 vols., P 1965; V. P. FURNISH, *Theology and Ethics in Paul,* NY 1968; K. H. SCHELKE, *Theologie des Neuen Testaments,* vol. 3, D 1970; G. STREKKER, *Handlungsorientierte Glaube,* B 1972; K. KERTELGE (dir.), *Ethik im Neuen Testament* (QD 102), Fr-Bs-V 1984; H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip* (FzB 34), Wu [3]1984; S. SCHULZ, *Neutestamentliche Ethik,* Z 1986; R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments,* 2 vols., Fr-Bs-V 1986 y 1988 (bibliografía) (trad. española: *El mensaje moral del Nuevo Testamento,* Herder, Ba 1989); E. LOHSE, *Theologische Ethik des Neuen Testaments* (THW 5,2), St 1988; H. MERKLEIN (dir.), *Neues Testament und Ethik. FS R. Schnackenburg,* Fr-Bs-V 1989; W. SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testaments* (NTD. E 4). Go [2]1989; H. SCHÜRMANN, *Studien zur neutestamentlichen Ethik* (SBAB 7), St 1990; TH. SÖDING, *Das Liebesgebot bei Paulus* (NTA 26), Ms 1995; R. L. BRAWLEY, (dir.), *Character Ethics and the New Testament: Moral Dimensions of Scripture,* Louisville-Lo 2002; D. K. DARKE, *No Longer Living as the Gentiles: Differentiation and Shared Ethical Values in Ephesians 4.17-6.9,* Lo-NY 2008.

Thomas Söding

ETIOLOGÍA

a) El concepto. Este término, procedente del griego αἰτιολογία, alude, en general, a noticias o datos sobre el fundamento o la causa de cosas, acontecimientos, nombres, circunstancias, etc. Como expresión de un pensamiento causal, la etiología desempeña un importante papel en los más diversos contextos de las culturas antiguas y aportó una contribución esencial en la formación y la configuración de ↗ mitos y relatos míticos con los que, por esta razón, muchas veces ha sido equiparada, o se la explica y se la entiende como dependiente de ellos. Este concepto aparece como término acuñado, bajo múltiples formas, en la filosofía griega: en contextos astronómicos (Epicuro), científico-teóricos (Aristóteles), físicos (Stoa), histórico-geográficos (Heródoto, Tucídides) y literarios (como concepto genérico). Aquí tienen su fundamento las diferentes acuñaciones y utilizaciones semánticas, prolongadas hasta nuestros días, del concepto de etiología en las ciencias naturales, la filosofía, la ciencia de las religiones, la teología y la literatura.

b) Utilización bíblica y teológica. En contextos teológicos, la etiología remite al ámbito de la revelación bíblica, sobre todo la del Antiguo Testamento. El modo y manera de esta revelación está indicado a través de los fundamentos o las razones ofrecidas por la etiología, ya que es

necesario distinguir entre historia y mito, como indica la diferencia introducida por K. Rahner entre «etiología mitológica» y «etiología histórica»: si el recurso a la causa de la realidad cuya explicación se ofrece está marcado por concepciones simbólicas, imágenes y cosas parecidas, que simplemente ilustran lo que se quiere explicar, esta etiología deberá ser calificada de mitológica; pero si en este recurso se produce el auténtico descubrimiento de la causa histórica a partir de la situación actual, puede hablarse de una etiología histórica. La concepción de la etiología de Rahner parte de la pregunta del «de dónde» del conocimiento de los autores bíblicos, una pregunta que está consecuentemente relacionada con el problema de la verdad inherente a la mencionada diferenciación del concepto. Pero estos problemas son en realidad ajenos a la etiología, que está más bien interesada por el «por qué», de tal modo que en la etiología la *intención* del relato prima sobre el *contenido*. Por consiguiente, no se puede considerar que la etiología sea un género literario y la diferencia introducida por Rahner y exclusivamente aplicada a Gn 2-3 no se sostiene cuando se utiliza en los otros tipos de etiología de los restantes escritos bíblicos. Justamente el tratamiento teológico de la protohistoria pide que se renuncie a la distinción entre etiología mitológica e histórica y que se haga una nueva lectura de las etiologías de Gn 2-3 a la luz de las restantes etiologías bíblicas «para poder contribuir a una cuidadosa definición de la dialéctica de mito e historia y de las interferencias, sobre todo funcionales, entre ambos ámbitos» (Cancik-Lindemaier).

Las etiologías veterotestamentarias son multiformes y se refieren a denominaciones (p. ej., Gn 25,26; 32,31; Éx 17,7; Jos 5,9), o bien a circunstancias sociales, culturales o rituales (p. ej., Gn 32,33; Éx 12; 13,14ss.; 16; 31,12ss.; Jos 6,25; 15,63; Jue 11,39; Est 9,19). Se expresan a menudo mediante determinados elementos formales, tales como etimologías populares, juegos de palabras, fórmulas de denominación o alusiones a su validez, o respectivamente a su eficacia supratemporal («hasta el día de hoy»). Del mismo modo que no es posible atribuir una función unitaria a los diversos elementos etiológicos fuera de la protohistoria, así tampoco es posible determinar el contenido de realidad histórica de los relatos. Sólo puede hablarse razonablemente de etiología en relación con unidades pequeñas, pero respecto de una narración en su totalidad únicamente se la puede calificar de etiológica en el caso de que contenga como núcleo narrativo una etiología o de que esté compuesta por varias etiologías. En este sentido, puede decirse que Gn 2-3 es etiología, porque aquí se encuentran etiologías de nombres junto a otras que intentan explicar la interconexión de vergüenza y culpa o de vida y

muerte o fenómenos tales como la fatiga del trabajo, los dolores del parto, la condición pecaminosa del hombre o el género de vida de la serpiente. La narración evidencia en su conjunto una intención etiológica, de modo que aquí no aparece una narración de los inicios que pueda hallar su continuación –en sentido temporal y lógico– a partir del capítulo 4. Gn 2-3 se presenta como *narración prototípica de punto de arranque,* que se aleja tanto de las intenciones historizadoras como de conclusiones retrospectivas acerca de la situación originaria «paradisíaca», lo que iría en contra de su intención etiológica.

◆ Bibliografía: *Para a)* K. Kerényi y C. G. Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie,* Z [4]1951; LÄ 1, págs. 80-83 (J. Settgast); K. Kertelge (dir.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament,* Fr 1990. • *Para b)* LThK[2] 1, págs. 1011s. (K. Rahner); N. Lohfink, «Genesis 2s. als 'geschichtliche Ätiologie'», Schol 38 (1963), págs. 321-334; A. Ibáñez Arana, «La narración etiológica como género literario bíblico. Las etimologías etiológicas del Pentateuco», ScriptVict 10 (1963), págs. 161-176, 241-275; J. Assmann, W. Burkert y F. Stolz, *Funktionen und Leistungen des Mythos,* Go 1982; HRWG 1, págs. 391-394 (H. Cancik-Lindemaier); Ch. Dohmen, *Schöpfung und Tod,* St 1988, [2]1993; P. J. van Dijk, «The Function of So-Called Etiological Elements in Narratives», ZAW 102 (1990), págs. 19-33; NB Lex 1. págs. 58s. (B. O. Long) (con bibliografía).

Christoph Dohmen

Etiopía en la época bíblica

En la concepción del mundo antiguo Etiopía era el territorio de Nubia situado al sur de Egipto y de fronteras imprecisas. No es seguro que el Cus de Gn 10,6.8 tenga esta significación. Esta región estaba habitada por pequeñas tribus nómadas (↗ Cam), que desde épocas tempranas se vieron implicadas en enfrentamientos con ↗ Egipto. Ya durante la Dinastía VI (Pepi I y Pepi II) emprendieron los egipcios campañas militares contra Nubia. Durante la Dinastía XII (Sesostris I y Sesostris III), el norte de Nubia fue anexionado a Egipto y durante la Dinastía XVIII (hacia 1550-1306 a.C.) la frontera meridional egipcia se fue desplazando cada vez más hacia el sur, hasta alcanzar, bajo Tutmosis III, Napata (Yebel Barkal), donde se estabilizó. La región estuvo sometida a un funcionario propio que llevaba el título de «hijo del rey (desde Amenofis II con el añadido [de Cus])» y actuaba como virrey. Durante largos periodos de tiempo, Nubia mantuvo estrechas vinculaciones con Tebas y con el templo de Amón. Amón fue asimismo el dios estatal del naciente Estado nubio. Hacia el 750 a.C. existía, desde largo tiempo atrás, una dinastía real nubia («etiópica») de origen desconocido, con capital

en Napata, junto a la cuarta catarata. La cultura y la lengua escrita eran egipcias. El rey Kashta (hasta el 751 a.C.) incorporó Tebas a su zona de dominio y hacia el 730 su hijo Pinakhi (o Piyé), conquistó amplias zonas egipcias e instaló la dinastía etíope (= Dinastía XXV) de Egipto. El rey Sabacá (716-701) sometió todo el territorio egipcio. Su sucesor Tirhacá (690-664 a.C.) fue expulsado de Egipto el año 671 a.C. por Asaradón de Asiria. A partir de entonces, la dinastía nubia quedó limitada a su propio territorio y desarrolló su propia cultura. La capital fue trasladada (en el s. VI a.C.) hacia Meroe y su escritura y lengua recibieron el nombre de meroíticas. La reina madre desempeñaba, con el título de Κανδάκη, importantes funciones junto al rey (Hch 8,27). El reino de Cus se desmoronó en el s. III a.C. y la denominación de Etiopía pasó a designar el reino acsumita, situado más al sur.

◆ **Bibliografía:** E. A. W. BUDGE, *A History of Ethiopia, Nubia & Abyssinia* 1-2, Lo 1928 (reimpr. Oosterhout N. B. 1966); J. DORESSE, *L'Éthiopie antique et moderne,* P 1956; W. A. FAIRSERVIS, Jr., *The Ancient Kingdoms of the Nile and the Doomed Monuments of Nubia,* NY 1962 (bibliografía); F. W. HINKEL, *Auszug aus Nubien,* B 1978; I. HOFMANN, *Der Sudan als ägyptische Kolonie im Altertum,* V 1979; T. KENDALL, *Kushite Lost Kingdom of the Nile,* Brockton (Mas.) 1982.

Ernst Hammerschmidt

ETNARCA

El término Ἐθνάρχης sólo aparece en el Nuevo Testamento en 2 Cor 11,32s., donde designa al gobernador de Damasco bajo el rey nabateo Aretas IV (9 a.C.-38/40 d.C.). En el entorno del Nuevo Testamento se daba este título a los dirigentes de los pueblos sometidos a tributo, por ejemplo a los sumos sacerdotes judíos (cf. 1 Mac 14,47; 15,1s.; Josefo ant. XIV, 8,5; 10,2; XVII, 13,14; bell. Iud. II, 6,3) y a otros jefes judíos de Palestina (Josefo ant. XVII, 11, 4). El etnarca de Damasco había sido nombrado por Aretas, que estaba, a su vez, sujeto al pago de tributo a los romanos en su condición de jefe de los judíos asentados en la ciudad (Josefo, bell. Iud. II, 20,2; VII,8,7). La mención de 2 Cor está apoyada por Hch 9,19-25, donde son exclusivamente judíos los que piden el encarcelamiento de Pablo para poder juzgarle ellos mismos, o entregarlo al sanedrín de Jerusalén. Una parecida finalidad perseguía Pablo cuando se trasladó a Damasco (Hch 9,1ss.; 22,4ss.; 26,12).

◆ **Bibliografía:** DB(V)[3] 2, pág. 2033; BHH 1, pág. 446; RGG[3] 1, pág. 590; BL[3] pág. 443; IDB 2, págs. 178s.; EWNT 1, pág. 923; A. STEINMANN, «Aretas IV., König der Nabatäer. Eine historisch-exegetische Studie zu 2 Kor 11,32f.», BZ 7 (1909), págs. 174-184, 312-341; R. JEWET, *Paulus. Chronologie,* M 1982.

Christos Voulgaris

Eucaristía

1. La praxis. 2. Intelección.

1. La praxis

El Nuevo Testamento «no conoce todavía el *terminus technicus* 'eucaristía', pero sí la realidad significada, a saber, una cena cúltica de los cristianos, referida a la persona de Jesús, que consiste en partir el pan y en una acción con el cáliz...» (J. Betz, HDG 4/4a,1) (cf., además de los relatos sobre la institución, entre otros, 1 Cor 10, 16.18-22; 11,17-33; 16,20-24; Hch 2,42.46; 20,7.11[27.35]; Jn 6,51c-58; Did. 9s.; se perciben también ecos en Lc 24,28ss.; Ef 5,15-20; Col 3,12-17; Heb 10,19s.29; 13,7-17 [?]; 1 Pe 2,1-10; 2 Pe 2,13; Jud 12; Ap 2,7.17; 3,20; 22,17-20). Las alusiones testifican una praxis generalizada de la celebración de la comida eucarística que se remonta hasta la fecha inicial. Esta fiesta se halla en la etapa neotestamentaria totalmente vinculada a un banquete de amor (↗ ágape) de la comunidad (cf. 1 Cor 11,17-34; Hch 2,42.46; Did 9s., cf. también Gál 2,12ss.). Los dos gestos eucarísticos del banquete –la ↗ fracción del pan y la acción con la copa– que constituían inicialmente el marco de la comida encaminada a saciar el hambre (cf. 1 Cor 11,25), fueron muy pronto combinados para formar una unidad propia y entendidos en el sentido de un acto sacro llevado a cabo al final de la comida. Tal vez 1 Cor 11,17-33 dé por supuesta esta praxis. También Hch 2,42 permite descubrir una secuencia parecida: «enseñanzas de los apóstoles» y *koinonía* (= banquete comunitario); «partir el pan» y «oraciones» (cf. también Did 9s.). Aunque para la época inicial cabe pensar en una celebración diaria de la eucaristía en el marco de la comunidad de mesa del círculo de los discípulos (Hch 2,46), también debió ser ya habitual, desde fechas muy tempranas, una fijación de la misma «el día del Señor» (Hch 20,7; Ap 1,20; también las indicaciones temporales de Lc 24,29b; Jn 20,18.26 parecen referirse a una hora determinada de la asamblea de la comunidad).

2. Intelección

Los testimonios concretos permiten descubrir constantes referencias teológicas, pero también un proceso evolutivo en la intelección de la fiesta, que llevó desde «una transferencia de la entrega a la muerte de Jesús a sus discípulos mediante una señal de cumplimiento escatológico» a una «concentración cada vez más clara en los elementos de la comida, el pan y el vino, como garantes de la presencia personal del Señor» (Klauck 365): *a)* La *etapa primitiva* asumió la acción simbólica de Jesús a la luz de la experiencia pascual y la celebró con la mirada puesta en el banquete escatológico (Hch 2,46; 1 Cor 16,22; Did 10,6). Se añadieron a continuación nuevos elementos interpretativos (la idea de la alianza y de la expiación, terminología sacrificial; cf. 1 Cor 11,25/Lc 22,20;

Mc 14,24/Mt 26,28. – *b)* En *1 Cor* se percibe un estadio más avanzado de la evolución: aquí se ha llevado a cabo una «transformación de la escatología en la epifanía cúltica del Señor exaltado» (Klauck 365); en la comunidad de Corinto se ha entendido la eucaristía en el sentido del sacramentalismo helenista y se ha atribuido a las formas una eficacia poco menos que mágica respecto de la participación en el Kyrios (cf. 1 Cor 10, 3s.18-22). Pablo no se pronuncia directamente en contra del sacramentalismo corintio, pero señala, corrigiéndolo, la referencia de la Cena del Señor a la ↗ muerte de Jesús y lo interpreta como una proclamación actualizadora de la muerte del Señor (1 Cor 11,26), mientras espera ansiosamente la ↗ parusía. Al mismo tiempo, ante los deplorables incidentes que se producían con ocasión de la celebración de aquella Cena del Señor, se incita a la comunidad a poner en práctica el amor fraterno por medio del Señor presente en la celebración de la eucaristía (11,17-34; también 10,1-13.16s.). – *c)* Puede percibirse una fase ulterior de la evolución en *Jn 6,51c-58,* donde se habla por vez primera de «la carne y la sangre» de Jesús (↗ carne, ↗ sangre, ↗ sangre de Cristo) en el sentido del lenguaje sacrificial y se subraya, contra el docetismo, la idea de «comer la carne» y «beber la sangre». En el contexto del discurso sobre el pan (Jn 6,26-51b.68ss.), la sección eucarística conecta con las afirmaciones sobre la comunión y la comunidad personal con Cristo y se «transporta» en cierto modo al nivel sacramental, lo que hace que la celebración de la eucaristía aparezca como «representación y aplicación» del acontecimiento Cristo (H. Schürmann).

◆ **Bibliografía:** O. CULLMANN, «La signification de la Sainte-Cène dans le christianisme primitif», RHPHR 16 (1936), págs. 1-22; E. LOHMEYER, «Vom urchristlichen Abenmahl», THR 9 (1937), págs. 168-227, 273-312; 10 (1938), págs. 81-99; P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl* (StANT 1), M 1960; G. D. KILLPATRICK, «L'eucharistie dans le Nouveau Testament», RTHPH 14 (1964), págs. 193-204; L. BOUYER, *Eucaristía,* Ba 1969; H. SCHÜRMANN, *Die Gestalt der urchristl. Eucharistie-Feier: Ursprung und Gestalt,* D 1970, págs. 77-99; F. X. DURRWELL, «Eucharistie et Parousie», CBQ 33 (1971), págs. 89-128; J. WANKE, *Beobachtungen z. Eucharistie-Verständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte,* Erfurt 1973; J. COPPENS, «La célebration eucharistique. Ses origines et son adaptatiton», ETHL 50 (1974), págs. 263-269; L. M. CHAUVET, «La dimension sacrificielle de l'Eucharistie», MAISD 123 (1975), págs. 47-48; J. BETZ, *Eucharistie. In der Schrift und Patristik* (HDG 4/4a), Fr 1979; X. LÉON-DUFOUR, *Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament,* St 1983; H.-J. KLAUCK, *Herremmahl und hellenistischer Kult* (NTA 15), Ms [2]1986.

Claus-Peter März

ÉUFRATES

(Hebreo פְּרָת *[perāt]*, también «el [Gran] río)», la corriente fluvial más larga del Oriente Próximo (cerca de 2.800 km). Nace en territorio turco y desemboca en el golfo Pérsico. Ya en la Antigüedad se le utilizaba, mediante canales ampliamente ramificados, para el regadío y el transporte. En la Biblia se le considera como la sede del Imperio mesopotámico (Jr 2,18; 51,63 y otros) y como la frontera nororiental ideal de la Tierra prometida (Gn 15,18; Dt 1,7; 11,24; Jos 1,4), del gran reino davídico (2 Sam 8,3; 1 Cró 18,3; Sal 72,8) y del reino de paz mesiánico (Zac 9,10; Miq 7,12). En Gn 2,14 el Éufrates es uno de los cuatro ríos del Paraíso.

◆ **Bibliografía:** BHH 1, pág. 448; NBL 1, págs. 613s.; EJ 6, págs. 962ss.; LÄ 2, pág. 47; RLA 2, págs. 483s.; PRE 6/1, págs. 1195-1216; R. DUSSAUD, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, P 1927.

Christian Frevel

EULOGIA

El griego Εὐλογία (hebreo בְּרָכָה *[berākā]*) significa, visto desde Dios, ↗ «bendición», o también «expresión bendiciente», o «ser bendito» o, en fin, los frutos de la bendición. En la respuesta a las acciones salvíficas de Dios, es bendición y loa. Las alabanzas, aclimatadas en la praxis de la oración veterotestamentaria (Gn 14,20; Sal 41,14; 1 Re 1,48) y del judaísmo palestino (1QH 11,27; 16,8; 1QM 18,6ss.; 1QS 2,2ss.), articulan y acompañan a la ↗ oración en el culto (1 Sam 2,20; 2 Sam 6,18), en la ↗ sinagoga y en el seno de la familia (oración de la comida; mBerakoth 35a). En el Nuevo Testamento, la alabanza se caracteriza por la introducción con εὐλογητός (por בָּרוּךְ *[bārūk]*), la dedicación y la fórmula de eternidad (Rom 1,25; 9,5; 2 Cor 11,31; cf. Bernabé 6,10; Ignacio, Ef 1,3). En el campo de las acciones de gracias de las cartas, la alabanza puede ampliarse hasta convertirse en ↗ himno o hacer sus veces (2 Cor 1,3-7; Ef 1,3-14; 1 Pe 1,3-12). La confesión κύριος Ἰησοῦς (1 Cor 12,8) configura el elemento esencial de la eulogia neotestamentaria.

◆ **Bibliografía:** THWNT 2, págs. 751-763 (H. W. BEYER); RAC 6, págs. 900-928 (bibliografía) (A. STUIBER); TBLNT 2/2, págs. 1119-1127 (bibliografía) (H.-G. LINK); THWANT 1, págs. 808-841 (bibliografía) (J. SCHARBERT).

Ferdinand Rupert-Prostmeier

EVA

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO. 3. JUDAÍSMO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

En Gn 3,20 se deriva el nombre de Eva (hebreo חַוָּה *[ḥawwā]*), con etimología popular, de *ḥaj* = vida. Dado que la primera mujer de Gn 2s. está

relacionada con la «costilla» y también con la «vida», sería posible hacer remontar esta expresión a un juego de palabras sumerio, donde el nombre de la diosa NIN-TI hace referencia tanto a la «costilla» como a la «vida» (Kramer, THWAT). Otras interpretaciones lo vinculan con el arameo *ḥewjā*, «serpiente» (cf. THWAT). Eva aparece mencionada sólo dos veces en el Antiguo Testamento (Gn 3,20 y 4,1), en la protohistoria yahvista. Es dudoso que ambos pasajes hayan pertenecido originariamente al yahvista. Parece poco indicado que en Gn 3,20 sea *'adam* quien le dé este nombre a la mujer, porque en Gn 2s. se habla de la relación íntima del hombre y la mujer, pero no de generación y nacimiento. Una mano posterior, movida por las sentencias etiológicas sobre la mujer, ha añadido aquí un antiguo título de la madre primordial. La concepción de Eva como una persona individual concreta, de tan amplias y funestas repercusiones en la historia posterior, es producto de una errónea interpretación de los relatos del ↗ Paraíso y el ↗ pecado original, que sólo aparece en la época veterotestamentaria tardía, sobre todo en la literatura apócrifa (p. ej., Henet, Jub, TestXII, ApoMos, VitAd). En todo el Antiguo Testamento canónico hay tan sólo un pasaje con este sentido, a saber, Si 25,24 (que, por lo demás, para las Iglesias de la Reforma es un escrito apócrifo), donde se establece una relación entre el inicio del pecado y la muerte en el mundo y la mujer. En todos estos textos la mujer aparece en contextos de perdición, seducción, sensualidad, pecado/debilidad, sexualidad, mientras que en el hombre, en cambio, se acentúa el espíritu, la fortaleza y la firmeza. De aquí se ha derivado en los escritos posteriores una clara jerarquía y una valoración de los sexos. En los escritos veterotestamentarios anteriores Eva no ha encontrado ninguna resonancia. La protohistoria del yahvista habla sólo de varón y mujer como género (*'iš* e *'iššā)* no como pareja humana compuesta por dos individuos concretos. Sólo en Gn 5,1 (P) las denominaciones de género pasan a convertirse en nombres personales.

◆ Bibliografía: THWAT 2, págs. 794-798; NBL 1, págs. 615s.; M. DE MÉRODE-DE CROY, «Une aide qui lui corresponde», RTL 8 (1977), págs. 329-352; M. GILBERT, *Une seule chair,* NRT 100 (1978), págs. 66-89; C. MEYERS, *Discovering Eve,* NY-O 1988; H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Die Frau am Anfang,* Fr 1989.

2. NUEVO TESTAMENTO

En la predicación de Jesús no hay alusiones a la primera mujer. Sólo en una etapa posterior figura la mención de Eva, con pinceladas inequívocamente negativas: 2 Cor 11,3 y 1 Tim 2,13. Ambos pasajes están correlacionados, en cuanto que sitúan a Eva en el contexto de la seducción y la serpiente. Su contenido es inimaginable sin las exageracio-

nes apócrifas del relato del pecado original, que presentan a Eva como seductora erótica. En contra del texto veterotestamentario básico, no se menciona a Adán. Mientras que en el primero de estos dos pasajes neotestamentarios Pablo, a través de un lenguaje metafórico, compara a la comunidad que se deja seducir con Eva, 1 Tim 2,13 alude a la conducta de Eva como fundamento bíblico del sometimiento de la mujer al varón. El autor de esta tardía carta pastoral (hacia el año 100) considera, apoyándose en las numerosas interpretaciones apócrifas erotizantes, que el pecado consiste en la seducción sexual de la mujer por medio de la serpiente. Del hecho de que la mujer fuera creada en un momento posterior, en el v. 13 se deduce su categoría subordinada y en el siguiente. v. 14 se menciona una unilateral y exclusiva seducción de Eva, en clara contradicción con Gn 2s.

◆ Bibliografía: C. Hauret, «Ève transfigurée. De la Genèse à l'Apocalypse», RHPhR 59 (1979), págs. 327-339; M. Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier,* Fri 1986.

3. Judaísmo

Aquí Eva aparece menos incriminada que en la tradición cristiana, porque apenas tiene importancia el llamado pecado original. Se la ve más acentuadamente como madre de los vivientes, como la «madre de todos nosotros», y goza de alta estima. «Quien no tiene mujer, vive sin bien, sin ayuda, sin gozo, sin perdón de los pecados, sin paz, sin vida y desfigura la imagen de Dios» (GenR 17,2). El *midrash* establece una conexión entre el nombre de Eva y la palabra aramea por serpiente (GenR 20,11). De todas formas, también el judaísmo ha creado una contrafigura negativa de Eva, ↗ Lilit, que, según la leyenda, fue la primera esposa de Adán, pero no quiso someterse a él y fue transformada en demonio que supone una amenaza para los hombres y los niños (cf. Is 34,13s.). Eva fue creada para sustituirla.

◆ Bibliografía: EJ, 6, págs. 855s.

Helen Schüngel-Strautmann

Evangelio

1. Historia del concepto. 2. Perspectiva bíblico-teológica. 3. Los evangelios canónicos. 4. Evangelios apócrifos.

1. Historia del concepto

Evangelio es la forma latinizada del griego εὐαγγέλιον. No puede demostrarse la existencia de una genealogía del uso específicamente cristiano (como mensaje de Cristo y como género literario). El sustantivo singular está testificado en la literatura profana desde los s. VIII/VII a.C. (Homero) y significa la (buena) noticia o la recompensa (las albricias) para el que la aporta. Ni en el Antiguo Testamento hebreo y griego ni en Filón tiene esta palabra significado teológico. En los LXX aparece siempre en plural y significa sencillamente el mensaje. En la literatura rabínica está testificado como men-

saje tanto de perdición como de salvación. Para el Nuevo Testamento fue importante el uso bíblico del verbo en conexión con el sustantivo en el contexto del culto helenista-romano al soberano, donde se deslizan y se mezclan aspectos religiosos: el nacimiento, la declaración de la mayoría de edad, la proclamación de la ascensión al trono del emperador son anunciados como «evangelios». La utilización absoluta del singular en el Nuevo Testamento se aparta de todos los evangelios del entorno, incluidas las eventuales expectativas y los mensajeros de gozo del fin de los tiempos del judaísmo temprano. El concepto neotestamentario de evangelio carece de analogías semánticas y fue creado por los misioneros helenistas de la tradición premarcana y prepaulina para expresar la singularidad de la autoapertura de Dios a un hombre concreto, Jesús.

En lo que concierne a la transformación del evangelio de mensaje de salvación oral a género literario, no son Marción o Justino los primeros que testifican el cambio, porque éste aparece ya insinuado en Mc 1,1 y Mt 24,14, sin que por ello ninguno de los dos renuncie en su obra al concepto aliterario de evangelio (para la reciente investigación, cf. Frankemölle, págs. 149-180).

◆ **Bibliografía:** *Thesaurus Graecae Linguae* 4, págs. 2173s.; ThWNT 2, págs. 718-724; EWNT 2, págs. 177, 179s.; H. Frankemölle, *Evangelium. Begriff und Gattung. Ein Forschung-Bericht,* St ²1994.

2. Perspectiva bíblico-teológica

Dado que, en lo que concierne a la historia del concepto, el término *evangelio* se remonta, como sustantivo, al uso lingüístico greco-helenista, recibe su acuñación teológica específica a través del verbo εὐαγγελίζεσθαι (hebreo בִּשֵּׂר *[biśśar]*) a partir de la Biblia y del contenido que el Nuevo Testamento a socia a este concepto, vinculado con la persona de Jesucristo. Puede aquí comprobarse claramente en el Nuevo Testamento no sólo una pluralidad de contenidos (evangelio como mensaje salvífico oral o escrito y como parte de una narración de orientación biográfica), sino también una evolución de los mismos. El evangelio es el mensaje del ↗ reino de Dios proclamado por Jesucristo o respectivamente el mensaje acerca de este mismo Jesucristo y de la acción de Dios por medio de él y en él. Y del mismo modo que esta fe es exclusiva, así también carece de analogías semánticas el concepto de evangelio.
a) Es innegable que el *verbo* ha sido recibido a partir de la Sagrada Escritura, como testifican las citas de Is 52,7 y 61,1 en Mt 11,5 par.; Lc 4,18; Rom 10,15; Hch 10,36; Ef 2,17. El sustantivo εὐαγγέλιον (hebreo בְּשׂוֹרָה/בְּשֹׂרָה *[beśrāh/beśōrāh]*) no está testificado teológicamente en la Biblia hebrea y griega (sólo en plural), mientras que el verbo está incluido en sentido profano, y en parte también con contenido teológico, esto último en Is 40,9; 52,7; 60,6; 61,1 y en Sal 40,10; 68,12; 96,2:

se pregona ante el mundo entero la victoria de Yahveh, se anuncia la salvación escatológica. Es el mensajero de la dicha quien la proclama (atestiguado en Is 52,7 mediante el participio εὐαγγελιζόμενος y מְבַשֵּׂר *[mebaśśær]*). No se trataba de un término acuñado (como testifican el AT, Filón y Josefo, que siguen el uso lingüístico general). Hasta Qumrán (1QH 18,14; 11QMelq) y el Nuevo Testamento no se utiliza el término con un contenido teológico específico. Se discute si existen conexiones transversales o algún modelo arameo para Jesús y el Nuevo Testamento. Faltan testimonios textuales. Los tárgumes de los ss. III y IV d.C. no pueden documentar una tradición ininterrumpida de las concepciones deuteroisaianas anteriores al Nuevo Testamento. Los misioneros helenistas de la tradición premarcana y prepaulina (en el caso del sustantivo impulsados por el entorno griego) han formado, en analogía con el verbo, el sustantivo singular como expresión de su fe en la actuación específica de Dios en Jesucristo. Se discute si Jesús personalmente entendió su evangelio a partir del Deuteroisaías.

b) El término *evangelium* esta testificado 76 veces en el Nuevo Testamento, de ellas 48 en Pablo, 7 en Mc y 4 en Mt. No hay testimonios ni en Q ni en Jn; en Lc figura dos veces, las dos en los Hechos (en cambio, el verbo se encuentra una vez en Mt Q 11,5 par. como cita, 10 veces en Lc, 15 en Hch, 19 en Pablo, de un conjunto total de 54 pasajes en el NT). Mientras que en el griego profano y en los textos del judaísmo veterotestamentario se entiende el término «evangelio» como noticia (buena o mala) y como las albricias por traerla, en el Nuevo Testamento tiene contenido teológico empleado exclusivamente en singular (mensaje que viene de Dios o que habla de la acción de Dios), de ordinario como *terminus technicus* del mensaje de Cristo acerca de la acción de Dios por su medio o en su destino (muerte y resurrección). Este mensaje puede desplegarse en himnos, fórmulas de fe y también en la biografía kerigmática de los evangelios, pero esta biografía no debe entenderse en sentido evolutivo, a partir, por ejemplo de 1 Tes 1,5.8.10; 1 Cor 15,1-5; Rom 1,3s. o Hch 10,36ss., sino que ha surgido de manera análoga a la de las biografías antiguas. De forma paralela, el evangelio en cuanto mensaje salvífico oral y escrito puede ser entendido en los casos de Mc y Mt –y así lo entendieron los Padres Apostólicos– como denominación de un relato de estructura biográfica.

El término «evangelio» figura, tanto en los evangelios como en Pablo, en absoluto o acompañado de un genitivo (de Dios, de la *basileia,* de Cristo, de la paz, de la salvación, etcétera). Para la intelección de los cristianos pudo tener importancia la indicación de que también la idea del juicio forma parte del evangelio (Rom 2,16; Ap 14,6s.; también Mc 8,35 y 10,29 se hallan en el contexto del juicio). Se dan por supues-

tas la libertad y la responsabilidad humanas.

El carácter abierto del concepto se advierte en el hecho de que junto al contenido de la predicación misionera (Gál 1,11; 2,7; Rom 1,6) puede ser también entendida en este mismo sentido la actividad proclamadora (el «evangelio» como *nomen actionis* aparece en 1 Cor 9,14; 2 Cor 8,18; Flp 4,15; Rom 15,19 y otros). Ambos aspectos confluyen en Rom 1,1, y Mc 1,1. Es también fluctuante la significación como *genitivus subiectivus* y *obiectivus* (especialmente controvertida en Mc 1,1). Del proclamador (de la *basileia* de Dios) se pasó (sobre todo después de Pascua) al Proclamado, aunque α) la realidad o respectivamente el reino de Dios en los hechos y las palabras de Jesús había acontecido ya antes de Pascua (cf. MtQ 11,4s.) y β) junto a Q, también Mc (Dautzenberg) y Mt seguían proclamando estructuralmente, como *nomen actionis,* el evangelio de Jesucristo. El contenido no es aquí primariamente Jesucristo como Hijo de Dios y su muerte salvífica (así Pablo), sino el reino de Dios. En los ambientes judeocristianos el kerigma tiene un acento distinto al que le dan los cristianos del paganismo. En la fe neotestamentaria no existe una alternativa al contenido teocéntrico y cristológico.

c) Ya en la etapa prepaulina (1 Tes 1,5.9; 1 Cor 15,3ss.; Rom 1,3s.), el evangelio significa el mensaje salvador de la acción de Dios en la vida y el destino de Jesús. El evangelio contiene el kerigma fundamental (muerte, resurrección, nacimiento, nueva venida, salvación frente al juicio de la ira a punto de irrumpir), que Pablo supone perfectamente conocido por sus lectores. Él mismo subraya en la fase temprana los aspectos soteriológicos y futuro-escatológicos (1 Tes), concentra la acción de Dios en el Crucificado e interpreta más tarde el evangelio, en el enfrentamiento con los judeocristianos, especialmente como evangelio de la ↗ justificación (Gál, Rom). Evangelio es el concepto central de la teología paulina, su proclamación se identifica con la proclamación de la salvación universal llevada a cabo por Dios únicamente en Jesucristo (y en esto consiste la esencia del apostolado paulino). En la medida en que la Sagrada Escritura lo comparte (Rom 1,1s.), es evangelio, donde no, es ley (Gál 1,11-16; 2 Cor 3,3.6) (↗ ley y evangelio).

d) Como Pablo, también *Marcos* se apoya en tradiciones. Fuera de 1,1 (evangelio de Jesucristo) y 1,14b (evangelio de Dios), el término aparece 5 veces como absoluto (1,15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9), lo que significa que los lectores conocen el concepto. Sólo 1,1 es con seguridad redaccional. Jesús es el anunciador o proclamador (1,1; 1,14s.) y el realizador del evangelio (según 14,9 también su unción es parte del evangelio); en el evangelio acontece aquí y ahora la realidad de Dios (1,15: ἤγγικεν). El reino de Dios y la actividad de su enviado forman, como

en la Sagrada Escritura (cf. profetas, rey), un todo. Antes de Pascua, sólo Jesús anuncia el evangelio como buena nueva de Dios del fin de los tiempos, pero después también lo anuncian los discípulos (13,10; 14,9). En este sentido, Jesús es sujeto y objeto de la proclamación (especialmente en Mc 1,1): el evangelio de Jesús tiende al acontecimiento de la revelación de Dios en él, el «comienzo del evangelio de Jesús» abre la historia que se inicia en él. En 1,1 el evangelio cumple una doble función (de contenido y narrativa). Evangelio es aquí una metáfora de composición (Dormeyer). El evangelio como buena nueva y el evangelio como relato de orientación kerigmático-biográfica mantienen ya en Mc una referencia interactiva.

e) Mateo, en su «libro de la historia» (1,1) sigue a Mc y estructura de forma acusadamente teocéntrica el concepto, por lo demás aliterario, de evangelio (p. ej., «evangelio de la *basileia*», Mt 4,23; 9,35; 24,14). Mt no emplea el término «evangelio» en forma absoluta. Es evangelio no sólo el mensaje que transmite la salvación sino también la praxis asimismo transmisora de salvación (cf. la inclusión por medio de 4,23 y 9,35). El libro de Mateo es evangelio al que todos los cristianos están obligados (28,20).

f) Lucas, en su evangelio, utiliza exclusivamente la forma verbal. En Hch figura como *terminus technicus* de la proclamación a todos los pueblos ((Hch 15,7; 20,24). *Juan* no conoce este concepto y describe como «testimonio» todo aquello a lo que el evangelio tiende. La *Escuela de Pablo* (Col, Ef, 2 Tes, 1/2 Tim, Tit) sigue básicamente al apóstol –aunque sin su acentuación soteriológica y crítica frente a la *torá* (Ef 1,9ss.; 6,19; Col 1,5) – y destaca, en cambio, en 1 y 2 Tim y Tit, en contra de los gnósticos, el evangelio como «sana doctrina» (1 Tim 1,10s). Por amor al evangelio han de soportarse los padecimientos y la muerte (2 Tim 2,8ss.). Quien no cree en el evangelio, es reo del juicio (1 Pe 4,17). También en Ap 14,6 el «evangelio eterno» es mensaje del juicio.

Esta visión sintética señala que la terminología neotestamentaria se mantiene relativamente abierta y que cada teólogo concreto engastó el concepto de evangelio en su propio contexto. Todos ellos acentúan mediante el singular la particularidad única del mensaje salvífico de la acción de Dios en y por medio de Jesucristo.

◆ Bibliografía: ThWNT 2, págs. 705-735; LThK[2] 3, págs. 1255-1259; RAC 6, págs. 1107-1160; EWNT 2, págs. 173-186; J. Schniewind, *Euangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffes Evangelium,* 2 vols., Gt 1927-1931 (= Da 1970); J. Chaine, *La valeur historique des Évangiles,* P 1941; G. Dautzenberg, «Zur Stellung des Markus-Evangeliums in der Geschichte der urchristlichen Theologie», *Kairos* 18 (1976), págs. 282-291; X. Léon-Dufour, *Los Evangelios y la historia de Jesús,* Ma [3]1982; D. Dormeyer, «Die

Kompositionsmetapher 'Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes' Mk 1,1», NTS 33 (1987), págs. 452-468; P. GRELOT, *Los Evangelios y la historia,* Ba 1987; H. FRANKEMÖLLE, *Evangelium, Begriff und Gattung. Ein Forschung-Bericht,* St [2]1994.

3. LOS EVANGELIOS CANÓNICOS (DESDE LA PERSPECTIVA DE LA INTRODUCCIÓN CIENTÍFICA)

a) Número, secuencia y significado básico. La más antigua lista de los escritos neotestamentarios, el canon de ↗ Muratori, redactado hacia el año 200, testifica como generalmente admitidos los evangelios de Mt, Mc, Lc y Jn, por donde se infiere que este orden responde a la amplitud de su recepción en el servicio litúrgico y en la citación. La referencia (línea 2) *tertio euangelii librum secundum Lucam* atestigua el significado: «el *único* evangelio según la exposición de Lucas». También Ireneo (finales del s. II) habla del «evangelio en cuatro formas» (haer. III, 11,8), asimismo confirmado por el sirio Taciano en su ↗ Diatesarón, o Armonía de los cuatro evangelios. El mensaje salvífico de la acción de Dios en Jesucristo sólo se presenta en la pluralidad de las interpretaciones. Esto mismo testifican también, a su propia manera, los numerosos evangelios apócrifos. Así, los «evangelios de la infancia» (de Santiago, Tomás, PsMt) siguen el hilo de los evangelios canónicos, desbordando, con acentos legendarios y apologéticos, los datos de Lucas y Mateo.

b) Origen. Los evangelios y los fragmentos de tradiciones ya fijadas por escrito que han entrado en ellos (historia de la pasión, relatos de milagros, parábolas, sentencias de los profetas, de la literatura sapiencial y jurídica, fórmulas de la *pistis,* tradiciones sobre la última ↗ Cena, etcétera) son la reacción a las actividades, orales o no, de Jesús y la respuesta creyente a la experiencia por él afirmada de la acción escatológica de Dios que, más allá incluso de su muerte, quedaba atestiguada en su resurrección. Lo que había comenzado antes de Pascua, se despliega ahora en un nuevo nivel bajo diversas formas literarias: narrativa, himnológica, doxológica y argumentativa, a través de maestros y profetas, en la misión y en la liturgia, en parénesis y polémicas. Después de la muerte de los apóstoles se acentúa aún más esta tendencia a asegurar la tradición para preservar su propia identidad originaria. Todo ello aparece reflejado en los evangelios: la praxis y la historia de Jesús son transparencias de los problemas eclesiales de aquel tiempo y es así como conservan su actualidad.

c) Autores y fechas. Las noticias más antiguas sobre los nombres de los autores proceden de la tradición de la Iglesia antigua (Papías, Ireneo). Los evangelios son, en su propia autoconcepción, escritos anónimos. Pero sus autores pudieron haber desempeñado una importante función en lo concerniente a las tradiciones teológicamente elaboradas en los evan-

gelios (cf. Mt 9,9, 10,3). Con todo, este aspecto no es determinante para la fe. Lo mismo cabe decir respecto de la fecha de la composición. En contra de ciertas tendencias más bien fundamentalistas, y en razón del contexto social y político y de la evolución teológica, debe retenerse como fecha de composición hacia el año 70 para Mc, hacia el 80 para Mt y Lc y hacia el 90 para Jn.

d) La *relación mutua* de los tres primeros evangelios, llamados, a partir de 1776, ↗ sinópticos, está determinada hoy por la llamada teoría de las dos fuentes: Mt y Lc han elaborado, además de Mc, una ↗ Fuente de los *logia* («Q»). Jn mantiene conexiones con tradiciones presinópticas, sobre todo lucanas.

e) Género. Al igual que el concepto de evangelio, también el género de los evangelios es una creación genuinamente cristiana (a través de Mc y Jn). Como historiografía kerigmática, que se propone dar testimonio de la fe en la actuación de Dios (Jn 20,31), mantiene una línea de continuidad con las historiografías veterotestamentarias y, en lo concerniente a su estructura formal, sólo puede explicarse a partir de las biografías conocidas ya en la antigüedad, también en el judaísmo. Como en las fórmulas del credo, también en los evangelios se mantiene la unidad de kerigma e historia tanto en las comunidades palestinas como en las griegas. La base se halla en la fe específicamente cristiana de que el hombre Jesús es una epifanía singular de Dios. Así lo mantienen, más que otros géneros del Nuevo Testamento, los evangelios en cuanto biografías kerigmáticas.

◆ Bibliografía: TRE 10, págs. 570-626; 9, págs. 469-482; NBL 1, págs. 616-619. *Introducciones al Nuevo Testamento:* A. Wikenhauser y J. Schmid, Fr ⁶1973; W. G. Kümmel, Hd ¹⁹1978. • *También:* Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur,* B 1975; H. Köster, *Einführung in das Neue Testament in Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit,* B 1980; D. E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment,* Fi 1987; D. Dormeyer, *Evangelium als literarische und theologische Gattung,* Da 1989; H. Köster, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development,* Fi 1990; J. Roloff, «Neutestamentliche Einl.-Wissenschaft», ThR 55 (1990), págs. 385-423; G. Strecker, *Literatur-Geschichte des Neuen Testaments,* Go 1992; D. Dormeyer, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literatur-Geschichte,* Da 1993; K. Berger, *Theologie-Geschichte des Urchristentums,* Tu 1994.

Hubert Frankemölle

4. Evangelios apócrifos

Son escritos extrabíblicos del cristianismo primitivo que asumen el género literario de los «evangelios» y reclaman para sí, en virtud del título o del contenido (centrado en la persona y la obra de Jesús) ser iguales o incluso superiores a los evangelios

canónicos, o bien pretenden complementarlos (↗ apócrifos). Puede distinguirse entre ellos: α) evangelios antiguos, fragmentariamente conservados que, al igual que los evangelios canónicos, coleccionaban y fijaban por escrito tradiciones sobre Jesús, con el objetivo de crear una norma autorizada para la proclamación (↗ canon); β) evangelios surgidos después de la fijación del canon neotestamentario (hacia el 200), que aclaran o complementan los evangelios canónicos, por ejemplo con relatos sobre la infancia de Jesús o sobre su pasión y resurrección (evangelios de la infancia, literatura Pilato). En parte sirven también para el entretenimiento o la edificación; γ) evangelios que defienden opiniones de grupos específicos, con frecuencia heréticos, punto en el que debe distinguirse entre los primeros escritos, que surgieron mediante un procedimiento análogo al de la fijación de la tradición de Jesús en los evangelios reconocidos por la Iglesia y aquellos otros, sobre todo de origen gnóstico, que, una vez cerrada la formación del canon, y con tendencia antitética a la de los evangelios canónicos, no propagaban convicciones acordes con la *regula fidei* ancladas en la predicación de Jesús.

◆ Bibliografía: M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento,* vol. 1/1 y 1/2, Casale Monferrato 1975 y 1981; L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento,* vol. 1, Tu [2]1986; A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos* (BAC 148), Ma [8]1993.

Evangelista

La habitual concepción actual, según la cual se aplica el calificativo de evangelistas a los autores de los cuatro evangelios canónicos, no aparece atestiguada hasta los inicios del s. III (Hipólito, antichr. 56; Tertuliano, adv. Prax. 21.23). El término «evangelista» que figura en el Nuevo Testamento no tiene nada que ver con el «evangelio» como designación de un libro. En general, los Padres de la Iglesia –al igual que hoy día las Iglesias libres– se atienen al concepto abierto del Nuevo Testamento (Eusebio, h.e. III, 37,2s.; V, 10,2): Es evangelista (εὐαγγελιστής, de εὐαγγελίζεσθαι) quien anuncia o proclama el evangelio. El verbo aparece testificado 54 veces en el Nuevo Testamento y determina el contenido del sustantivo.

El término «evangelista» sólo figura tres veces en el Nuevo Testamento (y fuera de aquí únicamente en las *Inscriptiones Graecae* XII/1, 675,6: el sacerdote que anuncia los oráculos): en Hch 21,8 Felipe, miembro del grupo de los Siete (6,5) y misionero en Samaria (8,4ss.), actúa como evangelista en Cesarea. Según 2 Tim 4,5, Timoteo, «colaborador» del apóstol Pablo (1 Tes 3,2; Flp 2,19ss.), debe cumplir «la tarea de evangelista», es decir, proclamar el evangelio. Según Ef 4,11, los evangelistas se sitúan entre los apóstoles/profetas y los pastores/maestros, y todos ellos están al servicio

de la comunidad (Ef 4,12). Pero todavía no se perfila un servicio o un ministerio fijo. Los evangelistas desempeñan el «servicio» de los apóstoles, pero estos últimos han sido personalmente llamados por el Señor (1 Cor 1,1; Rom 1,1). Pueden, al igual que los apóstoles, establecerse en un punto fijo o trasladarse de unos lugares a otros. Esta función, teológicamente inespecífica, pudo ser la razón de que los evangelistas no aparezcan testificados en los Padres apostólicos. Sólo cuando el término «evangelio» pasó a ser la denominación habitual de un libro recibieron el nombre de «evangelistas» los autores de los evangelios consignados por escrito.

◆ Bibliografía: ThWNT 2, págs. 734s.; EWNT 2, pág. 176; NBL 1, págs. 621s.; J. Delorme, *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento,* Ma 1975.

Hubert Frankemölle

Exaltación de Cristo

Con esta expresión se indica el encumbramiento de Jesús –derivado de su resurrección– en una posición de dominio junto a Dios que trasciende la historia y su permanente significación soteriológica. El kerigma protocristiano de la exaltación hunde sus raíces en las experiencias pascuales y se expresa en el Nuevo Testamento de varias formas:

a) En algunos textos se da por supuesta la posición celeste de poder de Jesús, pero sin articularla expresamente y sin que se diga cómo la ha alcanzado (1 Cor 15,3ss.; 16,22; Ap 22,20 y otros).

b) En otros pasajes, aunque no se menciona el proceso de la exaltación, sí se habla de la actual posición de poder de Cristo (1 Tes 1,10; Rom 8,34; 14,19; Col 3,1; Mt 28,18.20).

c) Hay textos que mencionan expresamente un encumbramiento o respectivamente un acto de exaltación que se identifica con la resurrección de Jesús. – α) Se refieren al acto del encumbramiento, por ejemplo, Rom 1,4; Ef 1,20ss. y Heb. En Heb se dice que Jesús, en cuanto Hijo de Dios y sumo sacerdote eterno, ha atravesado los cielos (4,14), ha sido encumbrado (7,26) y ha penetrado en el santuario celeste (6,20; 9,12.14). Heb 1,3; 2,9; 5,5; 8,1; 10,2 hablan de un acto de entronización. Las sentencias están vinculadas a citas veterotestamentarias, con las que se indicaba en la más antigua cristología la resurrección de Jesús como instalación en una posición de plenitud de poder (Sal 2,7: Rom 1,4; Sal 8,7: 1 Cor 15,27; Sal 110,1: Rom 1,34). – β) En Flp 2,9 se utilizan términos que mencionan expresamente la exaltación: «Por lo cual Dios le exaltó». Se entiende que, mediante su resurrección, Jesús ha sido exaltado y ha sido instalado como Señor de todos los poderes y potestades. También la tradición prelucana de Hch 2,33; 5,31 estaba marcada por esta concepción, aunque Lucas la entendió como una ↗ ascensión de Cristo al cielo

visiblemente perceptible (Lc 24,51; Hch 1,9ss.).
d) Algunos textos hablan de un proceso invisible, pero con expresiones como «ascender» (Ef 4,10), «ir» (1 Pe 3,22), «ascendido en gloria» (1 Tim 3,16). – En el Evangelio de Juan, las sentencias sobre la exaltación de Cristo ocupan un lugar central. Se da cita aquí una multitud de ideas y de verbos de diversas tradiciones y ámbitos conceptuales que en el marco de este evangelio han sido acomodadas para expresar la concepción cristológica de que Cristo, venido del cielo, actuando en la tierra y retornando, mediante la exaltación, a la gloria de Dios, es el Revelador único y singular. Merece aquí especial atención el hecho de que la exaltación de Jesús en la cruz se equipara con su posición de dominio escatológico (Jn 12,32.34).

◆ Bibliografía: M. Carrez, *De la souffrance à la gloire,* Neuchâtel 1964; W. Thüssing, *Erhöhungs-Vorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie* (SBS 42), St 1970; G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu* (StANT 26), M 1971; H. Urs von Balthasar, «Je vais au Père», MysSal 12 (1972), págs. 179-275 (trad. española Ma 1969ss.); J. Coppens: «La glorification céleste du Christ dans la théologie néotestamentaire et l'attente de Jesús», en E. Dhanis (dir.), *Resurrexit,* R 1974, págs. 31-55; K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes* (StUNT 13), Go 1976; TRE 15, págs. 530-534 (A. Weiser); NBL 1, págs. 562s. (A. Sand).

Alfons Weiser

Exégesis

1. El concepto. 2. Historia de la exégesis. 3. Los métodos de la exégesis. 4. Exégesis católica.

1. El concepto

El uso del vocablo griego ἐξηγέομαι («sacar fuera», «explicar», «interpretar», «narrar», etcétera) está testificado, al igual que sus derivados, desde fechas tempranas, en diversos ámbitos científicos (literatura, derecho, religión) como *terminus technicus* para las interpretaciones y los comentarios. Junto con el término ἑρμηνεύω, que pertenece al mismo campo lingüístico y en el que aparece en primer plano la capacidad de expresión hablada, presenta el aspecto de «traducir». Ambos elementos se encuentran también en el equivalente latino *interpres, interpretatio, interpretor.* El uso lingüístico moderno distingue a veces entre los correspondientes préstamos: la interpretación se ha convertido en el concepto general de la explicación, mientras que la «hermenéutica» designa la doctrina específicamente reflexionada de la comprensión, y la «exégesis» se mantiene básicamente limitada al ámbito teológico de la explicación de la Biblia. El campo lingüístico se completa con conceptos originariamente relacionados con la forma literaria de la

exposición, por ejemplo, «comentar» o «comentario». Dentro de la teología, junto a la exégesis existe otro amplio uso lingüístico para designar el conjunto de la ciencia bíblica (introducción, historia, teología, etcétera, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento) y delimitarlo frente a otras disciplinas teológicas, y una utilización más estricta y matizada, que se refiere a la explicación de los textos bíblicos guiada por reglas metodológicas. De la peculiaridad de la Biblia de ser ↗ revelación de Dios anunciada por los hombres se desprende que la exégesis debe trabajar con criterios tanto científico-literarios como históricos y que debe, además, tener en cuenta el *factum* de la ↗ inspiración. Mientras que al primer aspecto se le da respuesta a partir de los textos concretos, el segundo sólo puede cumplirse con la mirada puesta en la unidad y la totalidad de la Sagrada Escritura, es decir, en el ↗ canon. La significación básica del concepto de exégesis se encuentra referida a y dependiente del sentido al que remite el sistema de signos del texto fijado por escrito, un sentido que debe «sacar fuera» justamente por medio de la exégesis. Se define, por el contrario, como forma defectuosa el procedimiento inverso de la «in-égesis», que «mete dentro» del texto un sentido que no existe.

◆ Bibliografía: en ↗ 2 y 3.

2. Historia de la exégesis

a) Los inicios de la exégesis son inseparables del fenómeno del proceso de la formación del canon de la Biblia, pues en efecto, la observación de que los textos bíblicos más recientes se refieren a los antiguos y los aplican, interpretándolos, a nuevas situaciones o cuestiones nuevas, presupone ya un cierto carácter vinculante de estos escritos. Dado que la evolución hasta el ↗ canon definitivo de la Biblia hebrea se ha llevado a cabo bajo dos aspectos, el de formación (proceso de entrada en el canon) y el de finalización (canonización) sucesivamente a lo largo de las posteriores secciones canónicas *torá,* Profetas y Escritos, es en la relación entre estas secciones donde deben buscarse los inicios de la exégesis, y más en particular en el modo como los Profetas y los Escritos tratan y utilizan los textos de la *torá.* De todas formas, esta exégesis no está todavía orientada a aclarar el sentido de un texto, sino a situarlo, mediante citas o alusiones, en un contexto nuevo, porque ya goza de autoridad. Nos hallamos, por consiguiente, en los primeros pasos de la exégesis bajo la forma de «recepción productiva» en el horizonte de un canon de la Escritura en proceso de formación. Este tipo de recepción se da por un igual en el judaísmo temprano y en el cristianismo primitivo. Se mueve desde la reelaboración de un material concreto hasta la de complejos textuales más extensos (*rewritten Bible).* La meta de esta exégesis consiste sobre todo en fundamentar hacia el interior y en explicar hacia el exterior los intereses

y las tendencias de un grupo. De ahí que en los escritos del judaísmo temprano y del cristianismo primitivo, y en lo que respecta al común fundamento bíblico, no se lleve a cabo una reflexión expresa acerca del uso de la Escritura por los otros. El fundamento común consiste más bien en el reconocimiento de la autoridad divina del escrito correspondiente. A continuación, debe explicarse o utilizarse esta Escritura Sagrada de tal modo que pueda actuar como forjadora de identidad para el grupo. La referencia inmediata vinculada a esta tarea entre el texto en cuestión y la comunidad concreta implica un salto desde el pasado al presente que es facilitado por la peculiaridad de los escritos proféticos del Antiguo Testamento, orientados al futuro. Se explica así la alta estima y la singular importancia que tanto los judíos como los cristianos profesaban en esta fase a los escritos proféticos. Así lo confirman tanto los *pesharim* de ↗ Qumrán, que actualizan los escritos proféticos para la comunidad concreta mediante revelaciones (proféticas) adicionales, como la proclamación del acontecimiento Cristo del cristianismo primitivo mediante la incipiente utilización cristológica de los libros proféticos. Pero, aun teniendo siempre en cuenta la destacada posición de los textos proféticos, no puede pasarse por alto que, en virtud de la ordenación de las perícopas de la liturgia judía, ya en fechas tempranas se estableció una vinculación entre estos textos y la *torá* (Pentateuco), de tal suerte que a menudo se produce una conexión entre estas secciones canónicas que estimula su comprensión.

b) La época temprana. De los inicios de la exégesis así esbozados se desprende que la explicación de la Escritura que surge de esta recepción se hallaba sujeta a especiales condiciones. Uno de sus elementos constitutivos es que la exégesis se inscribe en cada una de las comunidades y en sus creencias (2 Pe 1,16-21). La comprensión de la Sagrada Escritura (del Antiguo Testamento) en la primitiva Iglesia se desplegaba, por consiguiente, y se encuadraba entre la comunidad eclesial en la que y para la que se exponía la Escritura como ↗ Palabra de Dios y la doctrina eclesial (la tradición apostólica, la *regula fidei*) que determina la intelección de esta Escritura y marca normas para su exposición. Puesto que la primitiva Iglesia definía su autocomprensión a partir de la Sagrada Escritura (AT) *recibida,* el modo cristiano de leer esta Escritura adquiere una importancia decisiva. No se produce, en efecto, una cristianización interna de la Sagrada Escritura mediante actualizaciones, perífrasis o tachaduras, sino sencillamente una cristianización externa, en virtud de una lectura cristológica y, más tarde, mediante la formación de una Biblia específicamente cristiana articulada en dos ↗ Testamentos. La exégesis que en este proceso se iba configurando asumió, para el logro de sus fines, los métodos habitua-

les ya difundidos en el judaísmo y en el entorno helenista. Fue sobre todo Orígenes quien aplicó a la intelección cristiana de la Sagrada Escritura la ↗ alegoría, anclada en la hermenéutica de la Antigüedad tardía. En consonancia con la antropología platónica (cuerpo, alma, espíritu), descubrió tres sentidos en la Escritura: el literal, el moral o alegórico y el escatológico. Consiguió por esta vía una interpretación consecuentemente cristiana de la Sagrada Escritura recibida, porque en la Escritura puede destacarse alegórica y/o tipológicamente el acontecimiento Cristo, y es así posible leerla, junto con el judaísmo, como libro inspirado de la Iglesia. Cuando Orígenes reprocha a los judíos de su tiempo que sólo conocen el sentido literal, la afirmación es correcta únicamente en lo concerniente a su no reconocimiento de la interpretación cristológica, pero no en lo que atañe al instrumental metodológico utilizado por los judíos para la interpretación de la Escritura. Aquel instrumental abarcaba plenamente en aquella época las interpretaciones alegóricas y tipológicas aclimatadas en la ↗ *halaká* y la ↗ *haggadá* y no ignoraba la controversia acerca de su relación con una comprensión acorde con su sentido literal. Frente a la diferencia entre los varios sentidos trasladados de la Escritura, tampoco el sentido literal ofrece una interpretación clara, porque cuando tanto los judíos como los cristianos recurren a él, no lo hacen según las concepciones modernas, es decir, no se interesan por averiguar su sentido «originario» (intención del autor o del texto), sino que se trata de una alusión a la preeminencia del texto escrito y era, por consiguiente, una reacción frente a una aplicación no aceptada de la Escritura, por ejemplo en las controversias del cristianismo primitivo con la ↗ gnosis. Marción en particular no podía entender el cristianismo desde su carácter de recepción y por eso rechazaba no sólo el Antiguo Testamento y «purificaba» –de acuerdo con sus ideas– el Nuevo, sino que rechazaba además la interpretación alegórica de la Escritura. La interpretación de la Escritura de Orígenes y de la Escuela alejandrina según los varios sentidos ha marcado decisivamente el cristianismo, porque tras la aceptación de otros sentidos junto al literal se encuentra el esfuerzo –irrenunciable para las concepciones cristianas– por alcanzar la comprensión de la unidad del testimonio bíblico. Frente a esta tentativa se situaba la Escuela antioquena, que se remonta a Luciano de Antioquía. En la interpretación de los textos sacros, esta Escuela acentúa con énfasis el sentido literal, junto con el contexto histórico de los testimonios. El enfrentamiento entre la explicación alegórica de los alejandrinos y la literal de los antioquenos era sólo externo. Es cierto que los antioquenos (y más en particular Diodoro) limitaban la lectura cristológica (alegórica) del Antiguo Testamento a los

vaticinios proféticos del Mesías sugeridos por el sentido literal, porque concedían más espacio a una perspectiva historicosalvífica de la revelación y ésta se apoya en la ↗ tipología y no en la alegoría. El esfuerzo en torno a la comprensión de la peculiaridad del testimonio bíblico como base de la fe cristiana alcanza resultados eficaces también en la Escuela antioquena cuando Teodoreto, por ejemplo, admite las interpretaciones alegóricas, porque la doctrina de las tres edades del mundo separadas entre sí *(katástasis)* de Teodoro de Mopsuestia desembocaba en una absolutización de la discontinuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. El dato básico de la relación entre el acontecimiento Cristo y la Biblia de Israel está ya en 2 Cor 3,14, donde se habla de una «lectura de la antigua alianza» que preparaba el camino a la posterior denominación de las partes de la Biblia en el cristianismo como ↗ Antiguo Testamento y ↗ Nuevo Testamento. En la fase de transición desde una interpretación de la Sagrada Escritura recibida y reconocida a su integración como primera parte del canon de una Biblia cristiana dividida en dos partes (Antiguo Testamento/Nuevo Testamento), tuvo profundas repercusiones en la exposición cristiana de la Escritura la interpretación –orientada hacia la tradición apostólica y la *regula fidei*– de Ireneo de Lyon (p. ej., Tertuliano). La referencia a la *regula fidei* se encuentra en la exégesis patrística cada vez más en conexión directa o indirecta con el recurso al sentido literal en los diversos enfrentamientos de la Iglesia. En los Padres de la Iglesia Ambrosio, Jerónimo y Agustín no puede comprobarse una estricta separación entre los tipos de interpretación de la Escritura orientados al sentido literal y los que construyen a partir de la interpretación alegórica. Bajo la presión de las controversias internas y externas, admiten que se necesita una hermenéutica que fundamente y justifique, pero que también despierte y fomente la fe de la Iglesia a partir de la Escritura. Tanto la exégesis judía como la cristiana encontraron abierto, hasta la transición a la Edad Media, un vasto campo de posibilidades de aplicación de la Escritura marcada por la aceptación de sus diferentes sentidos, de donde se derivaba la singular importancia de la Biblia en numerosos ámbitos de la vida de los creyentes.

c) La Edad Media. La exégesis de la época antigua siguió repercutiendo todavía durante largo tiempo en la Edad Media, sobre todo porque los comentarios bíblicos orientados hacia la praxis eclesial consistían en gran medida en compilaciones de las exégesis de los Padres de la Iglesia. Pueden mencionarse como precursoras de este tipo de exégesis, que se remontaba a una historia de la interpretación admitida y consolidada, las ↗ cadenas. Esta exégesis a partir de la elaboración de la tradición alcanza su punto culminante

en las llamadas *Glossae.* Entre las líneas del texto *(glossa interlinearis)* o en los márgenes de las páginas *(glossa marginalis),* se añade la explicación de autoridades exegéticas. No pueden ignorarse, en la técnica laboral de estas ↗ glosas, las semejanzas con el trabajo de los masoretas judíos que se inicia por aquella misma época. Aunque el objetivo primero y básico de los masoretas era asegurar el texto, el inventario intertextual, parecido al de las concordancias de la ↗ Masora, proporcionaba una sólida base para la ulterior interpretación de la Biblia hebrea. Tanto la exégesis judía como la cristiana cultivaron por esta misma época los trabajos filológico-gramaticales en torno al texto bíblico. La Biblia se va distanciando cada vez más de una aplicación exclusivamente orientada a la práctica y se inclina hacia el contexto de las ciencias. Pero la exégesis cristiana exploraba, además, nuevos caminos y nuevas formas, de modo que ya no bastaban los comentarios de los Padres y las glosas, que eran complementadas o sustituidas por las *cuestiones.* A diferencia de las glosas, estas *quaestiones* permitían un tratamiento autónomo, de orientación temática, de los textos más importantes. Fue Alberto de Melún el primero que estableció una diferencia coherente entre las *quaestiones* y las glosas y quien puso los cimientos de la separación entre la dogmática y la exégesis. Bajo la denominación de *Postillae* aparecen las primeras explicaciones seguidas de textos bíblicos. Partiendo de una interpretación de la Biblia –admitida por judíos y cristianos– que salvaguarda la tradición, el camino de la exégesis medieval llevó a los esfuerzos por una explicación de la Biblia reflexionada, orientada según los textos. Ambas cosas estaban preanunciadas ya en el s. VIII, cuando Beda el Venerable no sólo elevó a su primer prestigio verdadero los «comentarios de la tradición» sino que formuló, además, de modo coherente, el instrumental metodológico de la doctrina de los varios sentidos de la Escritura cuyos primeros pasos se remontan a Juan Casiano (h. 360-435). La interpretación, de acuerdo con este principio, de la multiplicidad de sentidos bíblicos alcanzó su florecimiento en la Edad Media, no sin originar algunos rasgos específicos respecto de la exégesis de la época antigua. La exégesis, articulada en cuatro pasos (sentido literal, alegórico, tropológico y anagógico), permite alcanzar dos objetivos básicos: por un lado, se trata de una explicación para explorar y descubrir la aplicación de los textos bíblicos a los diferentes ámbitos y situaciones de la vida, con sus específicas repercusiones en la existencia cristiana durante el tiempo que discurre entre la resurrección de Cristo y su nueva venida; por otro lado, esta interpretación debe respetar herméneuticamente la peculiaridad de la Biblia cristiana articulada en dos partes (Antiguo Testamento/Nuevo Testamento). La reflexión acerca del problema de la primera parte del ca-

non cristiano desempeña un papel determinante en la doctrina de los múltiples sentidos de la Escritura, porque la exégesis está funcionalmente orientada a resolver la cuestión que se les plantea a los cristianos al aceptar la Biblia de Israel. A partir de las tipologías contenidas en la Biblia misma, la doctrina de la multiplicidad de sentidos ha evolucionado hasta trazar un esquema de la recepción cristiana de la Biblia de Israel (Antiguo Testamento). A ello se añade la alegoría que, con la ayuda de la categoría bíblica de lo profético, interpreta e intenta comprender no sólo algunos relatos o aspectos particulares de esta Biblia, sino toda ella como historia profética que alude al acontecimiento Cristo (Nuevo Testamento). Esta intelección de la Escritura encuentra su cristalización visible en el arte, sobre todo en las imágenes de la llamada *Biblia pauperum,* cuyo programa ilustrativo interpreta «proféticamente» amplias secciones del Antiguo Testamento (p. ej., los salmos). El centro de gravedad en el análisis de los diversos sentidos de la Escritura se desplaza desde la etapa primitiva hasta la Edad Media. La causa es la modificación de los condicionamientos externos de la Iglesia. En la época temprana, la explicación de acuerdo con los varios sentidos de la Escritura ayudaba a la identificación del cristianismo a partir de una Sagrada Escritura recibida, de modo que deben entenderse desde esta situación los esfuerzos de aquella primera etapa en favor de la interpretación alegórica. Pero en la sociedad fuertemente marcada por el sello cristiano de la Edad Media, aquella problemática originaria en torno a la recepción había caído ampliamente en el olvido, también en el estudio de la *sacra pagina.* La explicación de la Biblia estaba ahora ya más bien al servicio de la investigación de la fe y, más en especial, del fortalecimiento de la moral. Todo ello cristalizó sobre todo en una firme acentuación de la interpretación tropológica –y ocasionalmente anagógica– de aquella época. No fue la cuestión hermenéutica acerca de la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento la que puso en marcha la explicación según los varios sentidos de la Escritura, sino que esta explicación desarrolla su forma específicamente cristiana a partir de aquella relación.

De esta clase de interpretación se sirvió también, a su manera, el judaísmo medieval. Ya el judaísmo rabínico distinguía entre la *peshat,* que se refiere al sentido literal, y la *derash* como explicación ulterior, de tipo jurídico u homilético. Bajo la firme presión exterior de la interpretación de la Biblia de los caraítas, guiada por criterios filológicos para la búsqueda del sentido literal, se registró en el judaísmo una restricción de la *derash* en beneficio de la *peshat.* Abraham ben Meir ibn Esra propuso en el s. XII varios géneros de exposición a modo de diversos «caminos». A partir de aquí, la interpretación judía de la Biblia registró

varios avances que desembocaron a finales del s. XIII en la presentación, por obra de Bahye ben Asher, de Zaragoza, de un programa de exposición de acuerdo con los varios sentidos de la Escritura. Se distinguía aquí la explicación literal *(peshat),* la alegórica *(remez),* la homilética-edificante *(derash)* y la mística *(sod).* Con todo, esta interpretación según cuatro sentidos no logró en el judaísmo medieval la preponderancia de que gozaba su equivalente en el cristianismo, que dependía de las antes mencionadas peculiaridades hermenéuticas de la Biblia cristiana. De aquella situación, en la que se producía además el enfrentamiento contra los ataques a la Biblia hebrea desencadenados por los musulmanes en la España del s. IX, el judaísmo sacó a la luz varios enfoques de crítica histórica de indudable valor sobre el texto hebreo transmitido.

Por encima de las diferencias de la evolución exegética tanto dentro del judaísmo como del cristianismo, la interpretación de acuerdo con los varios sentidos de la Escritura respondía al mismo planteamiento: la importancia de la Sagrada Escritura para la vida concreta de los fieles. El interés no se centraba aquí en las informaciones históricas o literarias sino que la exposición tenía la finalidad de posibilitar el encuadramiento de la existencia concreta en el cruce de las coordenadas de sincronía y diacronía de la historia de la comunidad o de la fe. Los enfoques respecto de los controles metodológicos o respecto de la reducción meditada del subjetivismo implícito en este tipo de interpretación surgieron de forma paralela en el cristianismo y en el judaísmo. Acontece así, desde la época patrística, sobre todo en virtud de la correlación y confrontación de las diferentes interpretaciones con la *regula fidei* (especialmente en Tertuliano y Agustín), para fijar la referencia funcional de aquella explicación, a saber, la «edificación» de la comunidad que se apoyaba en este canon de libros o –de forma acentuada entre los antioquenos y en la Escolástica (y más en concreto en Tomás de Aquino)– mediante la insistencia en el sentido literal, lo que tenía su correspondencia en el principio básico rabínico según el cual nunca puede abandonarse el sentido literal de un versículo de la Biblia. El movimiento pendular entre la explicación según los varios sentidos y la contemporánea búsqueda de normas reguladoras en lo relacionado con dichos sentidos pone al descubierto el problema básico de la exégesis, que consiste en la reclamación de la Biblia, transmitida por la comunidad creyente, de ser palabra de Dios, revelación definitiva y permanentemente válida. A finales de la Edad Media se intentaba, con intensidad creciente, acometer desde la Biblia misma el estudio de los problemas teológicos de aquí derivados, de tal suerte que, por esta época, y enlazando con los esfuerzos del judaísmo en torno al texto bíblico en sí, aparecen los primeros importantes hebraístas cristianos.

d) Edad Moderna. La exégesis medieval llega a su claro punto final con la Reforma. Lutero rechazó con creciente determinación el sentido espiritual y, a partir de su concepción cristológica básica del Antiguo Testamento, sólo concedía validez al sentido literal. Pero lo entendía como sentido profético, es decir, con la mirada puesta en el acontecimiento Cristo. Empalmaba así, al igual que en el tema de la declaración de la preeminencia de la Escritura *(sola Scriptura),* en la interconexión de Escritura, confesión de fe y comunidad de fe, con las virulentas cuestiones suscitadas ya en el cristianismo primitivo. Lutero sólo admite la interpretación alegórica cuando está insinuada por el propio texto bíblico y reconoce asimismo la función de la confesión de fe para la explicación de la Escritura. Frente a la fijación autoritaria de la interpretación o del sentido de la Escritura, formula el principio de la transparencia *(perspicuitas)* de los textos bíblicos, que hace superfluo el magisterio eclesiástico en el tema de la interpretación. El criterio de la interpretación es para Lutero la doctrina de la justificación como norma interna que, a partir de lo que «empuja a Cristo», fija un «canon en el canon». Como reacción, el concilio de Trento ponía el acento en los correspondientes polos opuestos y destacaba el papel de la tradición, junto a y con la Escritura, así como la función del magisterio de la Iglesia en el campo de la interpretación. Esta actitud originó a su vez la formulación de los principios de la Escritura de la ortodoxia protestante de los siglos XVI y XVII: *sufficientia* (equiparación de Sagrada Escritura y revelación), *auctoritas* (inspiración verbal), *perspicuitas* (comprensión directa e inmediata) y *efficacia* (inmediatez de la significación actual). La concentración de los reformadores en la Sagrada Escritura no puede entenderse sin el recurso a los textos bíblicos originarios. Además de la utilización de las ediciones hebreas y griegas de la Biblia, judíos y cristianos, en tácita reciprocidad, acometían el análisis filológico-gramatical de los textos bíblicos.

En los inicios de la Edad Moderna, la exégesis judía se dedicaba preferentemente al ↗ Talmud y a su interpretación. Sólo más adelante, ya en el s. XVIII, se registra, en los trabajos de Moses Mendelssohn, una renovada relación de la exégesis judía con la cristiana, porque impulsaba la investigación crítica de la Biblia en el sentido de la Ilustración. Mendelssohn procuró a la vez ofrecer traducciones y comentarios de la Biblia hebrea en alemán. A partir del incipiente interés filológico por la Biblia, flanqueado por las cuestiones relativas al entorno bíblico (geografía, historia, arqueología, etcétera), comenzó a cristalizar lentamente la moderna crítica bíblica. En la estela de la crítica racionalista de la Biblia (socinianos, Spinoza), daba sus primeros pasos la llamada investigación crítica histórica, ya iniciada en el s. XVII

gracias a los trabajos del sacerdote católico Richard Simon. En la época siguiente, esta crítica se impuso en la teología evangélica y se desarrolló con gran rapidez y de forma global. El desembarco en la teología católica no se produjo hasta la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII, el año 1943. En el seno de la investigación crítica histórica de la Biblia se han ido independizando cada vez más acentuadamente los elementos concretos del instrumental metodológico y se han fijado orientaciones globales o respectivamente fases de la investigación. Así, por ejemplo, la ↗ crítica literaria en lo que respecta a la teoría de las fuentes del Pentateuco, o la ↗ historia de las formas para la solución de la cuestión sinóptica. Ha influido también, y en igual medida en el Antiguo y el Nuevo Testamento, la atención prestada por la Escuela de la historia de las religiones al correspondiente entorno cultural y religioso. En este contexto irrumpió el problema hermenéutico determinante de la Biblia cristiana, a saber, la valoración del Antiguo Testamento. La percepción de la existencia de una cultura en el Próximo Oriente antiguo dominada y condicionada por Babilonia (panbabilonismo) contribuyó, en el curso de la controversia Babel-Biblia desencadenada por la publicación *Babel und Bibel* (L 1902) de Friedrich Delitzsch (1850-1922), a que el cristianismo situara como telón de fondo de los textos veterotestamentarios los correspondientes textos babilónicos. Junto a la amplia discusión sobre los métodos (cf. *infra*, 3) y el trabajo de detalle acerca de libros y temas bíblicos concretos, la exégesis se orienta en fechas recientes sobre todo a las múltiples y variadas cuestiones hermenéuticas y se dedica, tanto desde la vertiente veterotestamentaria como de la neotestamentaria, a los problemas por los que se siente interesada la ↗ teología bíblica.

◆ **Bibliografía:** *General:* LThK² 3, págs. 1273-1293 (J. Schmid y otros); RGG³ 5, págs. 1513-1537 (F. Hesse y otros); RAC 6, págs. 1174-1229 (H. Schreckenberg y otros); SM 1, págs, 1268-1278 (J. Schmid); E. Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaften der orthodoxen Kirche,* St 1976; TRE 6, págs. 1-109 (G. Wanke y otros); R. Schäfer, *Die Bibelauslegung in der Kirche,* Gt 1980; R. M. Grant y D. Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bibel,* Lo ²1984; B. de Marerie, *Introduction à l'historie de l'exégèse,* vols. 1-4, P 1983-1990; P. Gilbert, *Petite histoire de l'exégèse biblique,* P 1992; HRWG 1, págs. 394-400 (H. Cancik-Lindemeier); NHThG 1, págs. 332-353 (K. Müller); H. Karpp, *Schrift, Geist und Wort Gottes,* Da 1992; H. J. Fabry y otros, *Bibel und Bibelauslegung,* Rb 1993; H. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung,* vols. 1-2, M 1990-1994.
• *Al punto* 2a: J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne,* P 1939; J. Mann, *The Bible As Read and Preached in the Old Sinagogue,*

vol. 1, NY [2]1966; vol. 2, Cincinnati 1971; D. PATTE, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine,* Montana 1975; M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel,* O 1985; D.-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums,* Tu 1986; J. MAIER, *Zwischen den Testamenten,* Wu 1990, especialmente págs. 125-140 (con bibliografía); R. LIEBERS, *«Wie geschrieben steht». Studien zu einer besonderen Art frühchristlichen Schriftbezuges,* B-NY 1993. • *Al punto* 2b: H. DE LUBAC, «Typologie et allégorisme», RECHSR 34 (1947), págs. 180-226; J. PÉPIN, *Mythe et allégorie,* P 1958; H. DE LUBAC, «À propos de l'allégorie chrétienne», RECHSR 47 (1957), págs. 5-43; ÍDEM, *Geist aus der Geschichte,* Ei 1968; V. HAHN, *Das wahre Gesetz,* Ms 1969; H. MERKEL, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien,* Tu 1971; R. E. BROWN, *Biblical Exegesis and Church Doctrine,* NY 1985; G. STEMBERGER, *Midrasch,* M 1989; D. MONSHOWER, «The Reading of the Bible in the Sinagogue in the First Century», BIJDR 51 (1990), págs. 68-84; E. E. ELLIS, *The Old Testament in Early Christianity,* Tu 1991; Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée,* P 1993. • *Al punto* 2c: H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale,* vols. 1-4, P 1959-1964; R. E. McNALLY, *The Bible in the Early Middle Ages,* Westminster 1959; M. A. REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget,* Ei 1971; W. LOURDAUX y D. VERHELST (dirs.), *The Bible and Medieval Culture,* Lv 1979; Y. BAER, *Historia de los judíos en la España cristiana,* Ma 1981. • *Al punto* 2d: W. G. KÜMMEL, *Das Neue Testament,* F [2]1970; *Schrift und Schriftauslegung* (vol. 10 de las publicaciones de la Luther-Akademie Ratzeburg), Er 1987; H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments,* Nk [4]1988; B. ROTHEN, *Die Klarheit der Schrift,* vols. 1-2, Go 1990; R. SMEND, *Epochen der Bibelkritik,* M 1991; H. H. SCHMID y J. MEHLHAUSEN (dirs.): *Sola Scriptura,* Gt 1991.

3. LOS MÉTODOS DE LA EXÉGESIS

El principio y el fin de toda exégesis de la Biblia gira en torno a la traducción y a esta tarea alude el concepto mismo. De acuerdo con esta máxima se orientan también las perífrasis (p. ej., los tárgumes), las aclaraciones de palabras (↗ glosas) y las notas explicativas sobre pasajes oscuros (↗ escolios). Vinieron a sumarse aquí las primeras ↗ políglotas como pioneras del moderno trabajo de la crítica textual. El problema de los métodos de la exégesis se plantea de manera especial bajo el supuesto de la existencia de un sentido trasladado (espiritual), denominado también, de forma genérica, como *anagoge* («sacar fuera») o en parte como «sentido alegórico». La diferenciación y sistematización de los diferentes sentidos de la Escritura, donde junto al sentido anagógico y el alegórico aparecen el literal y el tropológico, revelan la orientación metodológica de la exégesis. Las

cuestiones históricas, arqueológicas, geográficas y las concernientes al lenguaje y la literatura científicos han generado, junto con la crítica racionalista de la Edad Moderna, el llamado «método crítico-histórico» (↗ exégesis histórico-crítica). Este concepto abarca toda una serie de pasos metodológicos concretos, con su instrumental específico. Las fases del trabajo, estrictamente separadas, aunque se apoyan entre sí y construyen las unas junto a las otras (↗ crítica textual, ↗ crítica literaria, ↗ crítica de las formas, ↗ crítica de la tradición y de la transmisión, ↗ crítica de la redacción) se fundamentan en la necesidad de abarcar y comprender las peculiaridades de la literatura bíblica a través de las diferentes direcciones del análisis. Se describen los textos bíblicos tanto desde la perspectiva de su transmisión como de su génesis literaria y se estudia también su consignación por escrito como cristalización de las experiencias de Dios y de la fe, tal como se desprende del análisis del contexto (teológico, biográfico y comunicativo). Se han modificado para ello y completado los pasos metodológicos tradicionales (p. ej., mediante aspectos tales como la teoría del acto oral, la sociología de la literatura, la semántica, la semiótica, la estética de la recepción, la pragmática textual, etcétera). La metodología está condicionada por tres dimensiones específicas del objeto: *a)* dado que se trata de literatura, debe llevarse a cabo un análisis literario de carácter científico; *b)* las experiencias (de Dios) consignadas por escrito en esta literatura son entendidas, en su teocentrismo, a través de la función comunicativa del texto (pragmática); *c)* deben tenerse en cuenta los intereses que guían la producción y la recepción de esta literatura y que determinan su horizonte de transmisión (canónica y eclesiológica). Ya desde sus orígenes, el método crítico histórico se vio expuesto a cuestionamientos y críticas, porque en la aplicación práctica se perdía de vista con excesiva frecuencia la multiplicidad de las diversas orientaciones representadas por los diversos pasos metodológicos, a causa de la independización y absolutización de cada una de las fases del análisis. Como reacción, se han propuesto diversos métodos alternativos de exégesis, que, a partir de su interés principal, pueden ser descritos como enfoques *orientados a la recepción,* para distinguirlos de los *orientados al texto.* Así se advierte, de manera especialmente diáfana, en las formas de exposición sociológica, existencialista, feminista o de la psicología profunda, y también en el bibliodrama. Pueden, de este modo, vincularse y relacionarse entre sí planteamientos aparentemente muy dispares, a condición de tener en cuenta la aportación propia de cada uno de ellos en orden al necesario encuentro del (antiguo) texto bíblico y el lector (actual) de la Biblia. La contribución de los métodos de orientación histórica y li-

teraria radica en la descripción de la *intentio operis,* a la que se remite, por ejemplo, Umberto Eco, como criterio para la detección de una interpretación errónea. Las diferentes clases de explicación y de acceso que deben darse por supuestas en los receptores del mensaje aportan, por su parte, el trasfondo para una comprensión actual del texto (situación existencial y experimental), de modo que se pueda adoptar la postura correcta frente a la reclamación del texto bíblico en cuanto Escritura Sagrada. La singularidad de la Biblia como Palabra de Dios transmitida a través de los hombres (Escritura inspirada; ↗ inspiración) resulta provechosa desde el punto de vista metodológico en los recientes enfoques de la exégesis orientada al ↗ canon *(canonical approach),* porque aquí no se investiga la Biblia únicamente desde su perspectiva literaria e histórica, sino también en el contexto de su pretensión, afirmada en el canon, de ser el testimonio de fe de la comunidad. El carácter funcional de la explicación de la Biblia para la comunidad creyente se advierte también en los esfuerzos eclesiales por una fijación estándar en la discusión acerca de los métodos de la exégesis (cf. por ejemplo el *votum* del Comité teológico de la Conferencia de Arnolshain de 1992: *Das Buch Gottes: Elf Zugänge zur Bibel,* y, en 1993, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica «La interpretación de la Biblia en la Iglesia».

◆ Bibliografía: W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft,* Go 1971; X. Léon-Dufour (dir.), *Exegese im Methodenkonflikt,* M 1973; J. Schreiner, *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica,* Ba 1974; D. A. Patte, *Pour une exégèse structurale,* P 1976; K. Berger, *Exegese des Neuen Testament,* Hd 1977; K. Koch, *Was ist Formgeschichte?,* Nk [4]1981; M. A. Chevalier, *L'exégèse du Nouveau Testament. Initiation à la méthode,* G 1984; H. H. Frankemölle, *Biblische Handlungsanweisungen,* Mg 1983; J. H. Tigay (dir.), *Empirical Models for Biblical Criticism,* Fi 1985; W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament,* Fr 1987, [3]1993; R. Barton, *Reding the Old Testament,* Lo 1988; G. Fohrer y otros, *Exegese des Alten Testaments,* Hd [5]1989; W. Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica,* Ba 1990; H. K. Berg, *Ein Wort wie Feuer,* St 1991; Th. Sternberg (dir.), *Neue Formen der Schriftauslegung?,* Fr 1992 (bibliografía); U. Eco, *Die Grenzen der Interpretation,* M 1992; P. Mühler, *«Verstehst du auch was du liest» Lesen und Verstehen im Neuen Testament,* Da 1994.

Christoph Dohmen

4. Exégesis católica

a) En la especificación de las Iglesias confesionales se habla, desde la época subsiguiente a la Reforma, de «exégesis católica» con la misma naturalidad con que se habla de «teología católica» para diferenciarla de la teología evangélica o de la pro-

testante. La exégesis católica define, por tanto, en términos generales, el ámbito específico de tareas de las ciencias bíblicas en la teología católica. Recibe su acuñación propia no en virtud de métodos específicos de una confesión sino a través de una ↗ hermenéutica que tiene siempre en cuenta la tradición eclesial y la teológica. Con todo, ha adquirido considerable importancia en los dos últimos siglos, es decir, a partir de la Ilustración, el problema de los métodos de la exégesis católica, de acuerdo con la singular posición teológica de la Biblia. Desde que se resolvieron, sobre todo a partir de la encíclica bíblica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII (1943) y la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II (1965), las dificultades filosóficas, teológicas y conceptuales vinculadas a esta cuestión, y se impuso una consideración histórica y literaria diferenciada, ha ganado mayor peso específico el concepto de exégesis católica tanto en el seno mismo de esta teología como en los encuentros y colaboraciones de las teologías confesionales.

b) Mientras que, debido a su decidida virada hacia la Sagrada Escritura *(scriptura sola),* la Reforma estaba vinculada a una renuncia a la tradición como norma interpretativa *(scriptura sui ipsius interpres),* el Tridentino acentuaba por su parte la validez de la tradición para la comprensión de la Escritura y, a una con ello, también la autenticidad de la Vulgata y la competencia de la Iglesia para fijar «el verdadero sentido y la explicación de las Sagradas Escrituras» (DH 1506s.). Se produjo, de todas formas, no sólo en la exégesis protestante sino también en la católica, una más firme orientación, impulsada por el renovado interés de los humanistas por las lenguas antiguas, hacia el «texto originario», tal como lo reflejaban las ediciones de textos (la ↗ Políglota complutense entre otras) y los numerosos comentarios, especialmente de españoles, en los siglos XVI y XVII (cf. J. SCHMID, LThK² 3, págs. 1287s.). A finales del s. XVII apareció por vez primera en el horizonte, merced a los trabajos del oratoriano R. Simon, un análisis crítico-histórico sobre la transmisión del texto del Antiguo y del Nuevo Testamento (*Histoire critique du Vieux Testament,* P 1678; *Histoire critique du Nouveau Testament,* Rotterdam 1689). En los inicios de una *ciencia crítica de la Biblia* introducida a través de estos estudios se situaba, por tanto, la nueva conciencia de la historicidad del texto bíblico. Para Simon, una transmisión a menudo tan contradictoria del texto bíblico no podía ser un fundamento fiable de la fe, de modo que ya por esta sola razón la Biblia necesitaba el complemento de la «firme tradición de la Iglesia católica». Pero lo cierto es que la exégesis católica no exploró estos primeros planteamientos, un tanto ambivalentes, de una «crítica bíblica», sobre todo porque al cabo de poco tiempo la obra de Simon fue condenada por la Iglesia. Aquellos

primeros enfoques encontraron continuación en la teología protestante desde perspectivas críticas respecto de la religión y de los dogmas, hasta llegar a las diversas formas de una crítica histórica radical. Esta crítica, por su parte, parecía justificar la actitud defensiva y las motivaciones apologéticas de la teología y la exégesis católica. En todo caso, el enfrentamiento con el protestantismo liberal llevó a su sazón algunos frutos positivos, entre otros, y de manera destacada, los trabajos de teología fundamental de J. A. Mohler sobre el ámbito de problemas revelación, escritura, tradición, Iglesia y su réplica, a veces ciertamente acerada, a la interpretación de la historia del primitivo cristianismo de F. C. Baur. Son también, en este punto, notables los cursos exegéticos de Mohler de 1835-1837: «Curso sobre la Carta a los romanos» (edición a cargo de R. Rieger, M 1990) y «Escritos póstumos II» (bajo la dirección de R. Reinhardt, elaboración de R. Rieger, Pb 1990).

Una de las características específicas de la exégesis católica desde el s. XIX fue la preparación de ediciones críticas de los textos bíblicos. Merecen aquí una mención especial los Nuevos Testamentos griegos de V. Loch (Rb 1862), M. Hetzenauer (I 1896-1898), H. J. Vogels (D 1920) y A. Merck (R 1933). Para la Biblia paleolatina *(Vetus Latina)*, A. Vaccari (R 1914), H. J. Vogels (1920ss.), K. Th. Schäfer (1927ss.), J. Schildenberger (L 1941) y E. Nellessen (1968); para la *Vetus Latina* y la Vulgata especialmente B. Fischer (Fr 1951ss.); para los LXX J. Ziegler (Go 1934ss.). La investigación textual, brevemente abordada en este tipo de ediciones, presentaba, por un lado, un trabajo fundamental indispensable. Pero, por otra parte, la deliberada limitación a este campo y a otras ciencias auxiliares (lenguas antiguas, arqueología, ciencias naturales) impedía una labor interpretativa crítica histórica constructiva. Fue, en todo caso, en esta época cuando se trazaron, en la exégesis católica, las líneas básicas de la ciencia de la introducción, aspecto en el que es indispensable mencionar la obra en dos tomos *(Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments)* de J. L. Hug (Tu 1808-1809, ^{4}1847).

De la exégesis católica se esperaba sobre todo, de acuerdo con el Vaticano I (1869-1870), la preservación y la defensa de la verdad revelada frente a una concepción científica liberal y racionalista de la teología, y una interpretación de la Escritura inspirada en los Santos Padres y acorde con las enseñanzas de la Iglesia. La encíclica bíblica *Providentissimus Deus* de León XIII (1893) acentuaba aún más estas expectativas: no puede darse ninguna contradicción insoluble entre las sentencias de la Biblia y los resultados de la investigación de las ciencias y de la historia. En esta fijación y definición de las tareas y los fines de la exégesis católica fueron muchos los teólogos bíblicos católicos que se hundieron en una crisis profesional científica

que incluía graves conflictos personales (Modernismo). Sobre el científico bíblico francés A. Loisy cayó por aquella época una condena por «modernista» (1903). Otros fueron acusados de renunciar a la verdad histórica de los libros de la Biblia porque se apoyaban en hallazgos y descubrimientos más diferenciados de las tradiciones literarias. Las reacciones del magisterio eclesiástico fueron a menudo desmedidamente rigurosas, lo que provocó sensibles daños en la capacidad de rendimiento de la exégesis católica. No pueden, de todos modos, pasarse por alto algunas felices iniciativas en el campo bíblico por aquellos mismos años, entre otras la fundación de la ↗ École Biblique de Jerusalén por J. M. Lagrange (1890) y la creación del ↗ Pontificio Instituto Bíblico de Roma (1909), que han llevado a cabo, hasta nuestros días, amplios proyectos pioneros en el campo de la exégesis. El año 1902 instituyó León XIII la Pontificia Comisión Bíblica que, en su etapa inicial, tenía que limitarse a la defensa de los esquemas tradicionales y emitió una serie de sentencias, sobre todo en lo relativo a los autores de los libros bíblicos, hoy día científicamente insostenibles. Su prestigio ha aumentado en nuestros días, debido, y no en último término, a la influencia ejercida por A. Bea como rector del Instituto Bíblico (1930-1949) y a la publicación de la encíclica *Divino afflante Spiritu*. En cualquier caso, el giro introducido en la exégesis católica por esta encíclica no debe inducir a ignorar los planteamientos enteramente positivos de los decenios precedentes.

Entran en este capítulo algunas importantes revistas científicas bíblicas y series de obras, varias de ellas con plena actividad en nuestros días (↗ Ciencias auxiliares de la Biblia): *Revue Biblique,* editada desde 1891 por la École Biblique, así como (desde 1903) los *Études Bibliques,* con los grandes comentarios bíblicos de M. J. Lagrange, E. Jacquier, E. B. Allo, B. Rigaux y otros; el *Cursus scripturae sacrae,* bajo la dirección de los profesores jesuitas R. Cornely, J. Knabenbauer y F. Hummelauer (P 1885-1922); el *Dictionnaire de la Bible* dir. por F. Vigouroux y L. Pirot (P 1895-1912, [3]1926-1928), con Suplementos (1928ss.); la *Biblische Zeitschrift,* fundada por J. Ghoettsberger y J. Sickenberger (Pb 1903ss.), con una «Nueva serie» dirigida por V. Hamp y R. Schnackenburg (Pb 1957ss.); las *Biblische Zeitfragen* creadas por J. Nikel y I. Rohr (Ms 1908-1932); los *Altestamentliche Abhandlungen* fundados por J. Nikel (M 1908-1940) y los *Ntl Abhandlungen* iniciados por A. Bludau (Ms 1908ss.); *Exegetisches Handbuch zum Alten Testament* de J. Nikel (Ms 1911-1933); las dos revistas editadas por el Pontificio Instituto Bíblico: *Biblica* (R 1920ss.), con el «Elenchus Bibliographicus Biblicus» (R 1923-1984, 1949-1979, con reelaboración de P. Nober) y *Verbum Domini* (R 1921-1969); las

dos series de comentarios *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* dir. por F. Feldmann y H. Herkennne (Bn 1923-1959) y *Die Heilige Schrift des Neuen Testaments* bajo la dirección de F. Tillmann (Bn 1912-1950), donde todavía F.-W. Maier pudo redactar los dos primeros fascículos del primer volumen, aunque más adelante fue apercibido con una censura eclesiástica por su simpatía, un tanto excesivamente ilimitada, por la teoría de las dos fuentes.

La encíclica *Divino afflante Spiritu* proporcionó renovado impulso a la labor de la exégesis católica. Según este documento, debería utilizarse todo cuanto la filología, la historia y la arqueología pudieran aportar para el esclarecimiento de los escritos bíblicos. La investigación del sentido literal y, con ello, la atención dispensada a los géneros literarios tienen una función irrenunciable para una interpretación de la Escritura a la que, en definitiva, lo que debe interesarle es la contribución «teológica» al servicio de la proclamación (EnchB 551s.). Se abría así una puerta a la investigación crítica histórica con sus métodos sectoriales de ↗ crítica literaria y de ↗ historia de las formas y de los géneros, ya cultivados desde mucho tiempo atrás por la exégesis evangélica. Los exégetas católicos podían ahora recurrir a las categorías de análisis e interpretación de los textos elaboradas por los exégetas protestantes, sin tener por ello que compartir sus implicaciones hermenéuticas. Más bien, los análisis acerca de la historia de las formas y de la tradición deberían acrecentar la comprensión de la fe del pueblo de Dios sobre el Antiguo Testamento y el cristianismo primitivo y conferirles renovada validez para el presente. Los primeros trabajos de la exégesis católica a partir del año 1945 testifican el esfuerzo por una mediación entre el trabajo crítico histórico y la proclamación teológicamente meditada, así como también por una percepción más matizada de la tradición histórica de la Biblia. Una de las primeras publicaciones de este género fue el estudio de K. H. Schelcke *La pasión de Jesús en la proclamación del Nuevo Testamento. Una contribución a la historia de las formas y a la teología del Nuevo Testamento,* mencionada aquí en representación de otras muchas.

Por muy mucho que la exégesis católica se sintiera interesada en la época siguiente, merced a esta nueva mentalidad, por las posibilidades metodológicas y las tareas hermenéuticas inherentes a ella (↗ desmitologización, demanda de información histórica) y por el discurso interdisciplinar, en especial con la «dogmática» (cf. sobre este punto *Exegese und Dogmatik* [Mg 1962], con colaboraciones de K. H. Schelcke, K. Rahner, A. Vögtle, H. Schlier, E. Schillebeeckx, R. Schnackenburg, H. Gross y F. Mussner y *Diskussion über die Bibel* [1963], con aportaciones de A. Deissler, K. Rahner, K. H. Schelckle, H. Schlier, R. Schna-

ckenburg y A. Vögtle), no podía renunciar a una reflexión autocrítica sobre su lugar propio y sobre su auténtica tarea científica dentro de la teología católica. El Vaticano II, en la constitución dogmática *Dei Verbum,* había vuelto a recordar la utilidad de la exégesis católica (N.º 12: ... «para entender y exponer totalmente el sentido de la Sagrada Escritura, para que, como con un estudio previo, vaya madurando el juicio de la Iglesia»). La coordinación con la proclamación del magisterio de la Iglesia marca sin duda un aspecto irrenunciable de la exégesis católica, pero no es suficiente como definición de su esencial total. Tampoco la pluralidad de sus métodos, de los que según el documento «La interpretación de la Biblia en la Iglesia» de 23-4-1993 dispone, respetando siempre la prioridad del análisis y de la interpretación crítica histórica, le garantiza, ya de por sí, su puesto y su función científicamente insustituible. Esta función se encuentra más bien en la especial valoración teológica de su objeto primario, que consiste en la transmisión viviente de la Biblia recibida del Antiguo y del Nuevo Testamento como la Palabra de Dios *en lenguaje humano.*

c) De la evolución aquí esbozada se le derivan a la exégesis católica unas determinadas *posibilidades* y *tareas* características. Su función principal es y sigue siendo siempre la interpretación de los textos bíblicos con ayuda de los métodos de que dispone. Entra aquí la apertura de los diferentes enfoques metodológicos hacia la función teológica de la exégesis a partir de la cual debe elaborarse la teología de los textos bíblicos que deben comentarse. Y debe asimismo tenerse presente el encaje y coordinación de los trabajos exegéticos parciales dentro del conjunto de la teología católica. Parece, en cambio, más bien dudoso que deba hablarse de un «método teológico» propio y específico de la exégesis.

En nuestros días, la exégesis católica se enfrenta con renovada urgencia a la tarea, tanto exegética como teológica, de la *unidad de la Biblia* del Antiguo y el Nuevo Testamento, tanto en lo concerniente a la relación mutua de ambas partes como también con la mirada puesta en la permanente significación de la Biblia hebrea para el judaísmo. Ambos aspectos afectan a la concepción católica básica de la teología y de la Iglesia. En el momento presente debe tenerse más en cuenta, desde el punto de vista exegético y teológico, la relativa autonomía del Antiguo Testamento respecto del Nuevo en su relación recíproca, así como la importancia que reviste el Antiguo Testamento o respectivamente la Biblia hebrea como testimonio común con el judaísmo de la acción creadora y de la elección de Dios. Este testimonio veterotestamentario tiene teológicamente valor normativo para los cristianos. Para la interpretación del Nuevo Testamento, el Antiguo no es tan sólo un precedente religioso, al lado de y a una con los testimonios

judíos y no judíos de la Antigüedad, sino una magnitud teológica que entra a formar parte constitutiva del Nuevo Testamento. En la actualidad se intenta dar respuesta al desafío aquí planteado sobre todo a través del tema ↗ teología bíblica.

En un estudio hermenéutico-teológico de la Biblia muy ramificado, merece particular atención la *dimensión ecuménica.* La exégesis «católica» debe –precisamente en cuanto católica– ser ecuménica, tanto respecto de la apertura para la reclamación del testimonio bíblico primordial como en lo concerniente a la especial responsabilidad que recae sobre los estudiosos de la Biblia en el ámbito del diálogo teológico de las Iglesias, sobre la base común de la Biblia y de la transmisión de la fe de la Iglesia antigua. A partir sobre todo de la observación de las *repercusiones históricas* que los escritos bíblicos han tenido en todas las épocas en la teología y en la Iglesia (cf. aquí especialmente EKK), surgen hoy a menudo nuevas y mejores posibilidades para la mutua comprensión y la superación de las recriminaciones y los distanciamientos teológicos. Debe confiarse, y no en último extremo, en que la reflexión sobre el punto de partida y sobre la historia (no exenta de tensiones) del inicio proporcione orientación e impulso a lo largo del camino hacia la «unidad».

◆ Bibliografía: E. Schnackenburg, «Der Weg der katholischen Exegese», BZ NF 2 (1958), págs. 161-171 (= *Schriften zum Neuen Testament,* M 1971, págs. 15-33); L. Klein (dir.), *Diskussion über die Bibel,* Mg 1963; A. Bea, *Die Geschichtlichkeit der Evangelien,* Pb 1966; O. Semmelroth y M. Zerwick, *Vatikan II über das Wort Gottes* (SBS 16), St 1966; R. B. Robinson, *Roman Catholic Exegesis since Divino Afflante Spiritu. Hermeneutical Implications* (SBLSM 111), Atlanta 1982; J. Ratzinger (dir.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), Fr 1989; H.-J. Fabry, K. Kertelge y otros, *Bibel und Bibelauslegung,* Rb 1993; K. Kertelge, «Biblische Exegese im Kontext katholischen Theologie», en E. Schockenhoff y P. Walter (dirs.), *Dogma und Glaube. FS W. Kasper,* Mg 1993, págs. 88-99; H. W. Seidel, *Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhunderwende* (BBB 86), F 1993.

Karl Kertelge

Exégesis histórico-crítica

↗ Investigación histórico-crítica.

Exilio

El reino del Norte, o Israel, surgido como consecuencia de la escisión del reino davídico-salomónico, fue destruido el año 722/721 a.C. por los asirios, que deportaron algunos sectores de la población (2 Re 15,29; 17,1-6), los asentaron y dispersaron entre otros pueblos, entre los que se fueron diluyendo poco a poco, e ins-

talaron en el país una capa dirigente extranjera (2 Re 17,24; Esd 4,2.9s.). Era, por tanto, imposible en esta situación un restablecimiento del reino del Norte y un regreso de los exiliados. La posterior esperanza de una reinstauración de Israel (Jr 3,18; Ez 37,20s.) no debe ser entendida en términos de política real sino como esperanza escatológica de una integridad del pueblo ideal de las doce tribus que nunca se perderá ni nunca será superada por ninguna otra realidad. – Los babilonios destruyeron el reino del Sur, Judá (598/597 y 587), deportaron a las capas dirigentes (Jr 52,28ss.; 2 Re 24,14ss.; 25,8-21) y los asentaron en colonias específicamente judías en ↗ Babilonia (Ez 3,15; Esd 2,59; 8,17), de modo que pudieron conservar su identidad étnica y alimentar su esperanza en un retorno a la patria. – El año 539 los persas (↗ Persia) pusieron fin al dominio de los babilonios e hicieron posible el regreso de los desterrados. Pero sólo una parte aprovechó aquella oportunidad, de modo que deben relativizarse, en términos históricos, las informaciones veterotestamentarias acerca de un fin del exilio. Hacia el año 587 y en los años siguientes, algunos grupos judíos se refugiaron en Egipto (Jr 40,7-43,7; 2 Re 25,22-25). Hubo, pues, ↗ diásporas judías en Babilonia y en Egipto, y más tarde también en otros puntos. Los que retornaron a Judea se sabían «esclavos» en su propia tierra (Esd 9,6-9; Neh 9,32-37). La autoconciencia judía, desarrollada a partir del exilio, de vivir por doquier en la diáspora (teología *galut*), fue asumida también por las primeras comunidades cristianas (Sant 1,1; 1 Pe 1,1; 2,11; Diognetes y otros). Las expectativas de salvación proféticas de la época del exilio (Deuteroisaías; Ezequiel) no se cumplieron en el restablecimiento posterior al 538 y pudieron convertirse, reinterpretadas y reescritas, en el punto de arranque de la esperanza de un futuro salvífico definitivo todavía pendiente.

◆ Bibliografía: H. Donner, GAT 4/2, págs. 358-416 (bibliografía); J. Neusner, *Strangers at Home*, Ch 1981; E. Levine (dir.), *Diaspora: Exil and the Jewish Condition*, NY 1983; A. M. Eisen, *Galut. Modern Jewish Reflection on Homelessness*, Bloomington 1986.

Rudolf Mosis

Éxodo

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Éxodo (del griego ἔξοδος: salida) es la denominación tradicional de la salida del pueblo de Israel del país de Egipto y de la consiguiente liberación de la esclavitud allí padecida, bajo la doble perspectiva de enunciado en clave teológica y de descripción de un acontecimiento histórico.

a) La historia. A pesar del amplio testimonio acerca del éxodo, con testigos de diverso origen y acuñación,

ya sea en breves sentencias a modo de fórmulas (Éx 20,2 = Dt 5,6; 1 Re 12,28 y otros) o a través de formas narrativas más extensas, como Éx 1,1-15-21, el material veterotestamentario no permite ninguna conclusión inmediata ni acerca del curso histórico del éxodo en general, ni sobre la geografía y la época de los acontecimientos, debido en parte a la distancia temporal, a veces considerable, respecto del suceso mismo y a las exposiciones, difícilmente conciliables entre sí, del acontecimiento descrito y también, y no en último término, a causa de la influencia determinante de los intereses teológicos o temporales de la descripción. Frente al contenido informativo –por otra parte sólo indirectamente evaluable– de los testimonios veterotestamentarios, que han preservado siempre el recuerdo de una liberación de Egipto (con independencia de cómo deba entendérsela en concreto) como dato teológico básico de la historia de Israel, la tentativa de una confirmación histórica no carece de puntos de apoyo en datos extrabíblicos (presencia de asiáticos en Egipto como factor políticamente relevante, desplazamientos –forzosos o voluntarios– de población [Éx 12,31 y 14,5a como datos contrapuestos] derivados de las pretensiones de dominio de los faraones, sobre todo en la época ramesida, fortalecimiento de la frontera oriental de la zona del Delta) sin que, de todas formas, pueda irse más allá de ciertas plausibilidades de tipo histórico. Dado que no puede demostrarse de forma convincente una conexión entre el grupo del éxodo y el Israel mencionado en la estela de Meneftá (TUAT 1, págs. 546-552), no se puede aducir este testimonio para asignar una fecha histórica concreta al acontecimiento.

b) El libro. El suceso del éxodo ha tenido su interpretación más amplia en el marco mismo del libro de este nombre, pero sin que haya culminado en una descripción de los hechos concretos del éxodo en sí. En contra de una estructura tradicional orientada según la tríada del conjunto temático: salida de Egipto-guía por el desierto (M. Noth)-Sinaí, debe partirse, en lo que respecta a una definición más precisa de la composición del libro del Éxodo en su forma literaria *actual,* de normas estructurales propias y específicas a través de las cuales parece insinuarse, para la forma global de este escrito, una composición articulada en siete partes, con la ↗ teofanía del Sinaí en el centro (P. Weimar, E. Zenger). La minuciosa reelaboración artificiosa tanto desde el punto de vista literario como de la composición que caracteriza al libro se explica en virtud de la tentativa por hacer palpable y perceptible la realidad pluridimensional y la profunda estructura teológica del acontecimiento narrado. La «creación» de una nueva comunidad de Israel (Éx 1,1-16,35 [36]) –alcanzada como consecuencia de la derrota de los poderes hostiles a la divinidad (Éx 6,28-11,10)– llega a su culminación con la construcción

del santuario del ↗ Sinaí como su punto central (Éx 25,1-40,38). Como expresión de la nueva realidad vital (↗ alianza) que determina la existencia de la comunidad de Yahveh, Yahveh inserta en su pueblo una ley nueva (↗ decálogo). Lo que el libro del Éxodo quiere exponer a través de su composición no es la descripción de una realidad histórica (ya convertida en acontecimiento), sino el esquema de una realidad escatológica (que sólo será plenamente perceptible en el futuro). La exposición del libro es pluridimensional también en el sentido de que se trata de una colección de tradiciones de diverso origen que configuran un cuadro de múltiples capas y tendencias, de tal suerte que se registran vivas controversias y dispares valoraciones no sólo respecto del proceso de origen del escrito sino también en lo concerniente a las tradiciones del Sinaí. Junto a la presencia de hilos narrativos originariamente independientes entre sí, debe contarse con complejos procesos de elaboración redaccional de muy diverso alcance. La imagen de la antigua forma presacerdotal del libro, dentro de la cual han entrado las exposiciones, sucintamente conservadas, del ↗ yahvista y del ↗ elohísta, ha sido esencialmente marcada por el ↗ yehovista surgido en la época de Manasés; para el yehovista el éxodo es fundamentalmente un proceso de salvación de la muerte a la vida (Éx 4,24ss. y 12,21ss.) y de manifestación de la esencia íntima de Yahveh (Éx 3,13+ 14,a y 5,2), para recibir finalmente, bajo la presión de la crisis del ↗ exilio, una nueva reelaboración según el espíritu deuteronomista (teología de la alianza). Hay una concepción literaria independiente y autónoma en la exposición sacerdotal (P^g), secundariamente complementada con materiales sacerdotales (P^s) de tipo cultual y jurídico (sobre todo en Éx 25-31 y 35-40), que ha pasado a ser, en virtud de la remodelación de la sección narrativa sacerdotal, la base de la forma final del libro.

c) El motivo. El acontecimiento del éxodo, en cuanto «protoconfesión de Israel» (M. Noth), ha tenido múltiples ecos, que se articulan entre sí de muy diversas maneras. Sobre todo en el ámbito o en la dependencia de la formación deuteronómico/deuteronomista de la tradición, el éxodo aparece en muy variados contextos: como recopilaciones «a modo de credo» (Dt 26,5-10), como fundamentaciones historizantes de celebraciones festivas (Dt 16,1.3.6) o de estipulaciones sociales (Éx 22,20; Dt 15,15) o como hecho básico de la historia de Israel. En la profecía preexílica clásica, el motivo del éxodo (aunque en este punto O. Loretz se muestra crítico) tiene una función propia en Oseas (11,1; 12,10; 13,4), mientras que en Amós (2,10ss.), Isaías (10,24ss.) y Miqueas (6,4; 7,15) los recuerdos del éxodo se deben a una redacción posterior. Sólo en la profecía exílica-postexílica alcanza el motivo del éxodo una aceptación más amplia (cf., junto a Ez 20, sobre todo el Deuteroisaías [Is 43,16-21; 51,9s.]

y los «textos isaíanos» tardíos [62, 10-15; 35; 11,11-16]). La liberación de Israel de la esclavitud de Egipto se convierte ahora en redención del pecado y de la culpa. En la época postexílica, las alusiones al éxodo reciben en los salmos (Sal 78,12-53; 105,23-45; 106,7-15.19-23) y en la Sabiduría (Sab 11,2-19,22) una acentuada configuración doctrinal de tipo midráshico.

◆ Bibliografía: TRE 10, págs. 732-737 (bibliografía); NBL 1, págs. 631-648 (bibliografía). ◆ B. S. Childs, *Exodus* (Old Testament Library), Lo 1974; W. H. Schmidt, *Exodus 1-6* (BK. AT 2,1), Nk 1988; J. Scharbert, *Exodus* (NEB), Wu 1989. H. Cazelles, «Les localisations de l'Éxode et la critique littéraire», RB 62 (1955), págs. 321-364; A. Neher, *Moisés y la vocación judía,* Ma 1962; R. de Vaux, *Historia antigua de Israel,* Ma 1975; H. Cazelles, *À la recherche de Moïse,* P 1979; Th. B. Dozeman, *God on the Mountain* (SBLMS 37), Missoula 1989; G. Fischer, *Yahwe unser Gott* (OBO 91), Fri 1989; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), B 1990; B. Renaud, *La théophanie du Sinai* (Cahiers de la Revue Biblique 30), P 1991; R. Albertz, *Religions-Geschichte Israels in alttestamentlichen Zeit,* Go 1992, págs. 68-104; G. F. Davies, *Israel in Egypt* (JSOT.S 135), Sheffield 1992; O. Loretz, *Exodus, Dekalog und Ausschliesslichkeit Jahwes im Amos- und Hosea-Buch in der Perspektive ugaritischen Poesie* (Ugarit Forschung 24), Kevelaer-Nk 1992, págs. 217-248; J. Bright, *Historia de Israel,* Bilbao 2001; Ch. Dohmen, *Exodus 19-40,* Fr-Bs-V 2004; C. Meyers, *Exodus,* C-NY 2005; J. K. Bruckner, *Exodus,* Peabody 2008.

Peter Weimar

2. Nuevo Testamento

Sólo puede hablarse de un «motivo del éxodo» en los pasajes en los que el Nuevo Testamento se refiere de una manera global a este *acontecimiento* (salida de Egipto, marcha por el desierto, conquista de la Tierra prometida). Cuando sólo se mencionan *sucesos concretos* (p. ej., las plagas Éx 7ss., cf. Ap 8,7ss.; 16,2-10; la «pascua» Éx 12 cf. 1 Cor 5,7; Jn 19,36; la «revelación del Sinaí» Éx 19s.; Dt 5 cf. 2 Cor 3,3; Heb 12,18ss.; el «maná» Éx 16 cf. 2 Cor 8,15; Mc 6,35ss.; la «tienda de la alianza» Éx 25 cf. 2 Cor 3,6-16; Heb 8,2.5; Ap 21,12) o *personas* (para Moisés cf. Heb 3.2-6; 2 Cor 3,18) o *motivos* (para el «canto de Moisés» de Éx 15 cf. Ap 15,3; para la «sangre de la alianza» Éx 24 cf. 1 Cor 11,24; Mc 14,24; Heb 9,20; 10,29), no puede hablarse del motivo del éxodo. Aquí hay «lenguaje bíblico» (H. W. Kuhn) o tipología.

Los motivos del éxodo aparecen relativamente pocas veces en el Nuevo Testamento. El hecho no tiene nada de sorprendente, porque este Testamento no ve ya la acción salvífica básica de Dios en el éxodo sino en la resurrección de Jesús crucificado. El lugar de la proclamación

veterotestamentaria «Yahveh, que ha sacado a Israel de la tierra de Egipto» (Éx 20,2 y otros) es ahora ocupado por la fórmula de la resurrección: «Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos» (1 Tes 1,10 y otros).

En analogía con el Antiguo Testamento, también en el Nuevo el motivo del éxodo figura sobre todo en las miradas históricas retrospectivas (Hch 7,6s.34; 13,17ss.; Heb 8,9; 11,22.28s.; Jud 5), en la predicación penitencial y en la parénesis. El testimonio más antiguo podría ser el de Hch 7,36-46.51, si es que el sermón penitencial de Esteban surgió originariamente en los círculos de los helenistas. En 1 Cor 10,1-13 pone Pablo ante los ojos de los cristianos la generación del desierto como ejemplo aleccionador (cf. 2 Tim 3,8). También en Heb 3,7-19 se aduce el caso de Israel en el desierto para prevenir contra la incredulidad y el endurecimiento. En Jn 6,31-34.48s. se utiliza cristológicamente el motivo del éxodo: los padres no recibieron de manos de Moisés en el desierto el «pan del cielo» porque todos murieron. El verdadero «pan del cielo/de la vida» es Jesús, a quien alude, como señal, el acontecimiento del desierto. En Mt 1,18-2,23 (especialmente 2,15) se presenta el destino del Mesías niño como reproducción del acontecimiento del éxodo. Hay una utilización eclesiológica del acontecimiento del éxodo en Heb 4,1-11, donde se describe a la comunidad como «pueblo de Dios peregrino» (Käsemann).

◆ Bibliografía: L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen,* Gt 1939, reimpr. Da 1981; J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique,* P 1950, págs. 131-143; E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk,* Go [4]1961; P. Borgen, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writtings of Philo,* Le 1965; RAC 7, págs. 22-44 (J. Daniélou); U. Luz, *Das Geschichte-Verständnis des Paulus,* M 1968; F. Schröger, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger,* Rb 1968; A. Vögtle, *Messias und Gottessohn,* D 1971; S. S. Stuart Jr., *The Exodus Tradition in Late Jewish and Early Christian Literature,* tesis doctoral, Nashville (Tenn.) 1973; TRE 10, págs. 741-745 (H.-W. Kuhn).

Ludger Schenke

Exorcismo

1. En la historia de las religiones. 2. En la Biblia.

1. En la historia de las religiones

El exorcismo (del griego ἐξορκίζω, «conjurar a salir») es el desalojo o expulsión ritual de poderes o espíritus malignos de las personas, seres vivientes u objetos de que se han apoderado. Las prácticas exorcistas pueden detectarse en todas las culturas y sirven para conseguir la purificación total o la sanación. El exorcismo

presupone la existencia de fuerzas o respectivamente de poderes religiosos antagónicos. Quien lo practica posee un don o una aptitud singular, por ejemplo, sacerdotes, chamanes, hombres de medicina, a quienes se les considera, en el contexto de la pertinente religión, «hombres divinos» (θεῖοι ἄνδρες). En nombre de o por mandato de un poder superior, y por medio de unas determinadas palabras (fórmulas, conjuros mágicos, oraciones), gestos (imposición de las manos, soplos, danzas) o de objetos materiales (hisopo; fármacos) se ordena poner término, preventivo o curativo, a la influencia de poderes nocivos. El exorcismo incluye dimensiones psicológicas, sociales, políticas y teológicas. En la dimensión teológica se entiende el exorcismo como ejemplo de una visión mágica del cosmos, como restablecimiento de un estadio originario mítico o como la gran forma expresiva del adecuado trato ritual con Dios, el mundo y el hombre (R. Otto).

◆ Bibliografía: RAC 7, págs. 44-58 (K. Thraede); EncRel(E) 5, págs. 225-233 (bibliografía) (G. Parrinder); HRWG 2, págs. 401-404 (P. Habermehl).

Martin Ott

2. En la Biblia

Para la Biblia, el exorcismo significa la superación permanente de la influencia que los espíritus malignos o los ↗ demonios ejercen sobre los hombres. La eliminación temporal de la actividad demoníaca o los ritos de rechazo son formas primitivas emparentadas con el exorcismo. En el Antiguo Testamento el exorcismo sólo aparece en los escritos tardíos y de forma aislada (Tob 6,16ss.; 8,2s.), porque la victoria sobre los poderes demoníacos está reservada a Dios como creador. Se utilizan diversos medios para mitigar las vejaciones de los espíritus malignos (p. ej., la música: 1 Sam 16,15-23; sobre este punto Pseudo-Filón, *antiquitates biblicae* 60,3). También en el judaísmo temprano son poco menos que desconocidos los exorcismos, pero son, en cambio, numerosas las indicaciones para conseguir alguna limitada protección contra los demonios. Por otra parte, se fue consolidando cada vez más la convicción de que el Mesías derrotaría definitivamente el poder de los demonios. Sobre este telón de fondo deben entenderse los exorcismos de Jesús. En los relatos de exorcismos y en las informaciones sumarias puede descubrirse de modo ejemplar, en la superación del poder del mal, la actualización de la salvación de Dios. Al mismo tiempo, se caracteriza el mensaje de la pronta irrupción del ↗ reino de Dios como una «nueva enseñanza con autoridad» (Mc 1,27), coordinada con el exorcismo. Los exorcismos se llevan a cabo por medio de la poderosa palabra de Jesús. Sólo Mc 5,1-20 par. contiene algunos rasgos helenistas. El evangelio de Juan no menciona exorcismos, tal vez porque ya no tenían aquella primera capacidad explosiva cristológica. Se acentúa expresamente la línea de continuidad entre los exorcismos de Jesús

y la actividad de la Iglesia primitiva (Mc 3,15; 6,7.12 par.; Lc 10,17-20; Mc 16,17; Hch 16,16ss.). La acción exorcizante no tiene por sí sola eficacia salvífica (Mt 7,22; Hch 19,11-16), sino que se requiere además la vinculación creyente (Mc 16,17; también 9,38-41) a la persona y a la proclamación de Jesús de Nazaret.

◆ **Bibliografía:** C. H. Cave, «The Obedience of the Unclean Spirits», NTS 11 (1964/1965), págs. 93-97; RAC 7, págs. 44-117 (K. Thraede); O. Böcher, *Christus Exorzista,* St 1972; F. Annen, *Die Dämonenaustreibungen Jesu: Theologische Berichte* 5, Z 1976, págs. 107-146; H. Haag, *El diablo,* Herder, Ba 1978; X. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús,* Ma 1979; TRE 10, págs. 747-750 (O. Böcher); W. Kirchschläger, *Jesu exorzistiches Wirken,* Klosterneuburg 1983; A. Annen, *Ist der Teufel ausgetrieben?: Wie böse ist das Böse,* dir. por H. Halter, Z 1988, págs. 61-84; D. Trunk, *Der messianische Heiler,* Fr 1994; NBL 1, págs. 648s (W. Kirchschläger); DBS 12, págs. 41-45 (W. Kirschläger). ↗ Posesión ↗ Demonio ↗ Salvación.

Walter Kirchschläger

Expiación

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) La terminología. Según el Antiguo Testamento, la expiación no es un castigo, sino un acontecimiento salvífico, a saber, la interrupción de la conexión pecado-perdición mediante la transferencia del «poder maléfico del mal a un animal... que... muere en representación de los hombres» (v. Rad, 284). La base del culto expiatorio es la sangre como soporte de la vida dada por Yahveh (Lv 17,11). Para la etimología del hebreo כִּפֶּר *([kpr pi'el],* «expiar», «conseguir la expiación») se abren, junto al predominio objetivo del acadio *kuppuru* o el árabe *kaffara.* Existen varios ritos de expiación, por ejemplo el sacrificio de un becerro (Dt 21,1-9) o la ceremonia de purificación (Is 6,6s.) y también diversidad de términos que articulan el campo semántico, cf. los sinónimos y antónimos en Is 27,9; Jr 18,23; Neh 3,7 o el paralelismo de חטא *[ḥṭ pi'el]* «expiar», «perdonar» con כפר o con טהר (*[ṭhr pi'el]* «purificar») en el Escrito sacerdotal.

b) La expiación no cultual. En el ámbito de la documentación extracultual pueden distinguirse cuatro complejos temáticos: la ↗ reconciliación interhumana (Gn 32,21; 2 Sam 21,3 y otros), la acción expiatoria de Yahveh (Dt 21,8a; 1 Sam 3,14; Is 6,7 y otros) o de un intercesor (Éx 32,30: Nm 17,11s.; 25,13) y la compensación por un homicidio mediante un rescate (כֹּפֶר *[kopær]:* Éx 21,30; Nm 35,31s. y otros). Esta idea y esa concepción estaban originariamente asentadas en el ámbito del derecho (sacro) (Dt 21,8b; 2 Sam 21,3; *ius civile*: Éx 21,30) y en

formas de conducta sociojurídicas (Gn 32,21). Es elemento constitutivo de la expiación extracultual el contexto de la experiencia humana de culpabilidad: en una situación en la que se ha incurrido en condena capital individual o colectiva, la conexión pecado-perdición sólo puede romperse mediante una determinada acción expiatoria para alcanzar así la salvación.

c) La *teología cultual de la expiación.* El vocablo *kippær* está atestiguado como término del lenguaje teológico desde la etapa media de la monarquía (Éx 32,30; Dt 21,8a; Is 6,7; 22,14) y el exilio (Dt 32,43 [?]; Jr 18,23; Sal 78,38; 79,9). En la etapa postexílica (Éx 40-48; capas secundarias de P), los ritos de la expiación se sitúan ya decididamente en el centro del culto. Así lo indican, entre otras cosas, el hecho de que casi todos los ↗ sacrificios (y más en particular los sacrificios por el pecado y por la culpa y los holocaustos) y numerosos ritos (p. ej., el de la consagración sacerdotal Lv 8,34 par. o el catárquico del ave Lv 14,53) adquieren características expiatorias. Mediante una reflexión sobre el camino de la historia propia, consigue P^{g} en su relato del Sinaí (Éx 24,15bss.), transmitir a Israel seguridad en una época en la que estaba privado del templo y de la cercanía de Yahveh y prestar a esta certeza una forma concreta por medio de la construcción de la tienda del Encuentro *('ohæl mo'ed)*. Más adelante (P^{s}) se formula en Lv 1ss. la teología cultual de la expiación. Fueron elementos constitutivos primarios, desde la óptica de la historia del culto, la *expiación por el santuario* (Ez 43,20; 45,18s.), la *imposición de las manos sobre la cabeza de la víctima,* la *aplicación de la sangre en los cuernos del altar* (el llamado rito de la sangre, Lv 4,25.30.34) y la *interconexión de expiación y perdón* (la llamada fórmula *kippær-nislaḥ,* Lv 4,31 y otros). La imposición de las manos tiene significación identificativa (¿o designativa?): dado que el sacrificante que ha cometido (inadvertidamente) una falta se identifica mediante este gesto con el animal sacrificado, en la muerte del animal se produce, con simbolismo real, la muerte del pecador. Lo propio y singular de la representación cultual no es –como en el rito eliminatorio del macho cabrío de Lv 16,10.21s. – la transferencia de la «materia del pecado» a un portador ritual de la perdición, sino la entrega de la vida del hombre culpable, simbólicamente realizada en el sacrificio del animal. El punto cúltico culminante es la magnitud día de la ↗ Expiación (Lv 16, cf. Lv 23,27s.; 25,9), en el que el sumo sacerdote rocía con la sangre del animal del sacrificio por el pecado el propiciatorio (כַּפֹּרֶת *[kapporæt]*) en el interior de la tienda del Encuentro (Lv 16,14s.) y hace así posible la reconciliación de Israel con el Dios del que se cree que está presente en este lugar.

◆ Bibliografía: THAT 1, págs. 842-857 (F. Maass); ThWAT 4, págs. 303-318 (B. Lang); 5, págs. 880-888 (D. P. Wright, J. Milgrom);

EKL[3] 4, págs. 552-555 (B. Janowski). • S. Lyonnet, «De notione expiationis», VD 37 (1959), págs. 336-352, 38 (1960), págs. 65-85; G. von Rad, *Theologie des AT,* vol. 1, M [6]1969; A. Schenker, *Sühne und Versöhnung,* Fri 1981; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen,* Nk 1982, [2]2000; J. Blank y J. Werbick (dirs.), *Sühne und Versöhnung,* D 1986; B. Menssen (dir.), *Sühne und Versöhnung in verschiedenen Religionen,* Nettetal 1986, págs. 21-37 (J. Maier); B. Janowski, *Gottes Gegenwart in Israel,* Nk 1993, págs. 5-39, 70-101 (bibliografía); M. Douglas, «Atonement in Leviticus», *Jewish Studies Quarterly* 1 (1993/1994) págs. 109-130; S. Finlan, *Problems with Atonement: The Origins of, and Controversy about, the Atonement Doctrine,* Collegeville 2005; R. E. Gane, *Cult and Character: Purification offering, Day of Atonement, and Theodicy,* Winona Lake 2005.

Bernd Janowski

2. Nuevo Testamento

a) Se discute si la concepción neotestamentaria de la expiación es una derivación histórico-religiosa a partir de la veterotestamentaria. Se han propuesto tres modelos básicos: α) una expiación no cultual; en el Nuevo Testamento tiene importancia sobre todo la concepción del ↗ Siervo de Yahveh (Is 53); β) la expiación cultual, sobre todo la del sacrificio por el pecado (Lv 4s.) y la del día de la expiación (Lv 16); γ) la teología del mártir del judaísmo helenista, en la que se ha producido una conexión entre la idea griega de «morir por» (las leyes, los amigos, la comunidad) y la concepción veterotestamentaria de la expiación (2 Mac 7,37s.; 4 Mac 6,27ss.; 17,21s.). Aunque el recurso a Is 53 se hace siempre sólo mediante alusiones a la idea de soportar («por muchos» [Mc 10,45; 14,24]; de la «entrega» [Rom 4,25], de «dar la vida por» [Mc 10,45; 1 Jn 3,16; 1 Tim 2,6]; del «ofrecimiento por» [Heb 9,28]; cita directa: 1 Pe 2,24), podría tal vez buscarse aquí el punto de partida de la teología neotestamentaria de la expiación (cf. el «según las Escrituras», 1 Cor 15,3). Ya en fechas tempranas se tomaron también ideas del ámbito cúltico (Rom 3,25s.*; la «sangre» de Cristo como medio de expiación [Rom 5,8s.; Col 1,20; Ef 1,7; 2,12; 1 Pe 1,2.19; Hch 20,28; Ap 1,5; 5,9; 7,14; 12,11], para Heb y 1 Jn cf. *infra*). Ya en razón de la singularidad misma de la muerte de Jesús, no puede entenderse la teología judeohelenista del martirio como antecedente inmediato de la concepción neotestamentaria, pero sí presenta un notable paralelismo en dirección a posibles composiciones teológicas conceptuales del judaísmo temprano.

b) Historia de la tradición. Debe tomarse con gran seriedad la posibilidad de que Jesús mismo haya atribuido una significación expiatoria a su muerte (tradición de la Cena del Señor en Mc 14,24 par.; 1 Cor 11,24, con referencia a Is 53) en lo que con-

cierne al contenido, porque con ella –y en contra de una opinión muy difundida– no se expresa una condición adicional a la salvación proclamada como incondicional, sino su eficacia, que se mantiene en pie incluso cuando es rechazada. En el marco de la llamada fórmula de la muerte y de la entrega, la idea de la expiación pasó a formar parte, desde muy pronto, del depósito general de la confesión cristiana (muerto «por o a causa de nuestros pecados»): 1 Cor 15,2 [15,11]; Gál 1,4; Rom 4,25 o «por nosotros»: 1 Tes 5,10; Gál 2,20; 1 Cor 8,11; 2 Cor 5,15; Rom 5,6.8; 8,32; 14,15; cf. 1 Pe 2,21; 3,18). La interpretación escatológica expiatoria de la muerte de Jesús llevó a una nueva actitud frente al culto expiatorio del templo. Este conocimiento, ahondado y reflexionado sobre todo por los círculos helenistas (Hch 6,13s.), tuvo la consecuencia inversa de conferir una calidad cultual tipológica a la muerte de Jesús (Rom 3,25s.*).

Pablo asumió la concepción de la expiación de las fórmulas tradicionales, pero la reforzó en el sentido de que Cristo no sólo murió en lugar del *homo peccator* sino como su representante (Gál 3,13; 2 Cor 5,14s.21; Rom 8,3s.). La idea de identidad aquí formulada está probablemente influida por el simbolismo del sacrificio por el pecado (para ἁμαρτίαν ἐποίησεν [2 Cor 5,21] cf. Lv 4,21.24; περὶ ἁμαρτίας [Rom 8,3] = «como sacrificio por el pecado» [Lv 4]), que Pablo ha desbordado hasta tal punto que para él no se trata ya tan sólo de una muerte simplemente simbólica del *homo peccator* para el restablecimiento de la cercanía de Dios, sino de su transformación escatológica para una nueva identidad (pneumática), de modo que el *homo peccator,* que se redescubre en el Crucificado (maldecido) (Gál 2,19; 5,24; 6,14; Flp 3,10; Rom 6,3.5), puede considerarse al mismo tiempo como el justificado «en Cristo» (2 Cor 5,21), más aún, como el *alter Christus* (Gál 2,19s., 3,27s.). Para la muerte expiatoria de Jesús como auténtico núcleo de la doctrina paulina de la redención (cf. 2 Cor 5,21; Gál 3,13; especialmente Rom 3,25s. [doctrina de la justificación] cf. en ↗ Pablo, Teología paulina).

Hebreos convierte la visión cultual tipológica de la muerte de Jesús en concepto teológico: Jesús es el ↗ sumo sacerdote (2,17; 3,1; 4,14s. y otros) cuya función es «expiar los pecados del pueblo» (2,17). Su muerte es la consumación del día escatológico de la reconciliación, en el que penetra con su propia sangre en el santuario celeste, para llevar a cabo la redención de una vez por siempre (9,11-28; 10,10-14.8; cf. 13,11s.).

En el *evangelio de Juan* parece retroceder la idea de la expiación. No obstante, se presenta a Jesús como «el Cordero que quita el pecado del mundo» (1,29); y en el cumplimiento de esta misión muere en la víspera de la fiesta de la *passah* (19,14.31). Habría que meditar, por lo de-

más, si el discurso acerca de «la entrega de la vida por...» (10,11.15.17; 15,13), lingüísticamente influido por la ética helenista de la amistad, no debe ser entendido, en cuanto a los contenidos, en el horizonte del pensamiento tradicional sobre la expiación. Este pensamiento figura claramente en el primer plano en el marco de la redacción joanea (6,51) y en 1 Jn 2,2; 4,10; 5,6.8; cf. 1,7.9.

◆ Bibliografía: L. MORALDI, «Espiazione nell'Antico e nel Nuovo Testamento», RIBB 9 (1961), págs. 289-304; 10 (1962), págs. 34-71; P. STUHLMACHER, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit,* Go 1981; págs. 27-42, 117-135, 192-223; G. FRIEDRICH, *Die Verkündigung des Todes Jesu im NT,* Nk 1982; C. BREYTENBACH, *Versöhnung,* Nk 1989; J.BECKER, «Die ntl Rede von S.-Tod Jesu», ZTHK.B 8 (1990), págs. 29-49; G. BARTH, *Der Tod Jesu im Verstandnis des NT,* Nk 1992; E. KÄSEMANN, *Paulinische Perspektiven,* Tu ³1993, págs. 61-107; J. SCHRÖTER, *Der versöhnte Versöhner,* Tu ²1993; W. ZAGER, «Wie kam es im Urchristentum zur Deutung des Todes Jesu als Sühe-Gesehen?», ZNW 87 (1996), págs. 165-186; CH. DIETZFELBINGER, *Sühne-Tod im Johannes-Evangelium: Evangelium-Schriftauslegung-Kirche. FS P. Stuhlmacher,* Go 1997, págs. 65-76; H. MERKLEIN, *Studien zu Jesus und Paulus,* vol. 1, Tu 1987, págs. 1-106; 181-191; vol. 2, 1998, págs. 31-59, 174-189, 285-302, ÍDEM, *Der Sühe-Gedanke in der Jesus-Tradition und bei Paulus: Das Opfer* (QD 185), Fr 2000; B. PITRE, *Jesus, The Tribulation and the End of the Exile: Restoration, Eschatology, and the Origin of Atonement,* WUNT 2, Reihe 204, Tu 2005.

Helmut Merklein

EXPIACIÓN, DÍA DE LA

El Día de la Expiación (hebreo יוֹם הַכִּפֻּרִים *[jōm ha-kippūrīm]*) es una fiesta fijada en la tradición sacerdotal de la ↗ Ley de santidad (Lv 23,27s.; 25,9), pero no en los calendarios festivos más antiguos (Éx 23; 34; Dt 16), trasladada en P al décimo día del mes séptimo (Lv 16,29; Nm 29), caracterizado por la asamblea litúrgica, la «penitencia», el descanso laboral y el sacrificio, cuya finalidad es la expiación cultual de Israel (↗ purificación, ↗ expiación) (Lv 16,30; 23,28).

Sólo en virtud de la parénesis de Lv 16,29-34, añadida secundariamente, que insiste en la fecha del 10 de julio como el día en que debe celebrarse anualmente la fiesta, pasaron a ser los ritos de la expiación del pueblo, del santuario y del sacerdote (Aarón) descritos en Lv 16, 1-28 el contenido cúltico del posterior Día de la Expiación judío (mYoma). Toda una serie de acciones rituales procedentes de varias tradiciones, como la aplicación de la sangre al propiciatorio del arca de la alianza (כַּפֹּרֶת *[kapporæt]*) (Lv 16,14s.), el holocausto (16,3.24), el incienso (16,12s.), el rito de la transferencia

y de eliminación mediante el macho cabrío (16,20ss.) se conjuntaron para formar un todo ritual.

En sus orígenes, estos ritos se situaban en el contexto del sistema de la compensación, ampliamente tratado en Lv 4s. y 8s., por faltas cometidas por inadvertencia (שְׁגָגָה [šegāgā]) y no estaban vinculados a un día concreto. También en Ez 45,18ss. son estas faltas el objetivo de los ritos de purificación del santuario fijados para el comienzo del año (el primer día del primer mes).

◆ Bibliografía: AncBD 3, págs. 1009ss. (J. Milgrom). • K. Hruby, «Le Yom Ha-Kippurim ou Jour de l'expiation», OrSyr 10 (1965), págs. 41-74; 161-192, 413-442; G. Deiana, «Il Giorno dell'Espiazione», RivBi Suppl. 30, Bo 1994; Th. Seidl, *Leviticus 16 – «Schlussstein» des priesterl. Systems der Sündervergebung: Leviticus als Buch,* dir. por H. J. Fabry y H. W. Jüngling (BBB 119), Bn 1999, págs. 219-248.

Theodor Seidl

Ezequías

(Hebreo חִזְקִיָּה [ḥizqijjā], Vulg. Ezechias), rey de Judá, probablemente del 725 al 696 a.C., considerado por los deuteronomistas como el monarca más destacado después de ↗ David y de ↗ Josías (2 Re 18,3.5), debido sobre todo a la así llamada reforma del culto (2 Re 18,4). En el terreno histórico sólo resulta comprobable la destrucción –inicialmente por razones políticas– de Nehushtán, símbolo de los cultos cananeos. A diferencia de su padre ↗ Ajaz, Ezequías rechazó la hegemonía de Asiria, que por aquella época estaba atravesando una etapa de debilitamiento. Tal vez el año 712-711, bajo Sargón II, y con seguridad ya en los inicios del reinado de ↗ Senaquerib, participó, el año 705, en calidad de dirigente, en las rebeliones de los pequeños Estados palestinos. En el curso de su tercera campaña (701), Senaquerib se apoderó del territorio nuclear judío pero, por razones desconocidas, perdonó a Jerusalén. Ezequías tuvo que soportar onerosas cargas tributarias (2 Re 18ss.; TUAT 1, págs. 389s.). Los relatos de 2 Re 18,17-19,37) son interpretaciones teológicas posteriores, muy reelaboradas, sobre la liberación de Jerusalén, y subrayan, entre otros aspectos, los méritos del piadoso monarca. Hacia el año 701 ordenó excavar, con fines defensivos, una conducción de agua por debajo de la colina suroriental de Jerusalén (2 Re 20,20; cf. KAI, nº 189). No se sabe con certeza si circundó con una muralla la ampliación occidental de la ciudad (la llamada «Ciudad Nueva» o «Barrio Nuevo» de 2 Re 22,14).

◆ Bibliografía: TRE 15, págs. 389-404 (S. Herrmann); L. Camp, *Hiskija und Hisk.Bild,* Ms 1990; J. Bright, *Historia de Israel,* Bilbao 2001.

Ludger Camp

Ezequiel

Ezequiel (hebreo יְחֶזְקֵאל *[jᵉḥæzqe'l]*, nombre de agradecimiento o de invocación: «Dios da (o dé) fuerza)»: 1 Cró 24,16) es, junto con Jeremías, la figura profética más destacada del s. VI a.C. y la expresión más nítida de la última fase del florecimiento de la profecía de juicio y castigo preexílico. Después del 586 a.C. se convirtió en el fundador y padre espiritual del nuevo Israel que se estaba forjando en el exilio. Es poco lo que se sabe sobre su persona y sus actividades. Hay sólo algunas escasas indicaciones en el libro de su nombre. Su valoración es controvertida. Algunos ponen incluso en duda que se trate de una persona histórica. Según la versión del libro, que muchos admiten, Ezequiel procedía de una familia sacerdotal jerosolimitana (1,3) y era, tal vez, sacerdote: se presenta en días de luna nueva (31,1; 32,1); los «ancianos» consultan a Yahveh (8; 14; 20). Fue deportado a Babilonia el año 597, tras la primera conquista de Jerusalén, junto con una parte de la capa dirigente, y se estableció en Quebar. Allí recibió, el año 593, la vocación profética (1,2). Pronunció oráculos y llevó a cabo acciones simbólicas («teatro didáctico al aire libre», B. Lang) hasta el año 586, con el objetivo de impedir un levantamiento antibabilónico de algunos círculos jerosolimitanos. Para Ezequiel, haber apostatado de Yahveh marca el principio del fin de la existencia del Estado judío. Después del 586 recibió una nueva llamada (33,1-9), pero lo que ahora anuncia es un futuro de salvación. El núcleo del nuevo Israel es la comunidad del exilio, purificada mediante el castigo acrisolador de Dios (20,32ss.). Es históricamente verosímil una actuación en Jerusalén entre los años 593-586 (Fuhs). Las palabras y las acciones simbólicas reflejan la atmósfera explosiva de enfrentamientos directos (p. ej., 21,30). La muerte repentina de su esposa (24,15-24) provocó su derrumbamiento físico y psíquico (4,4ss.; 3,22ss.). No puede darse una respuesta segura a la pregunta de si prolongó su actividad profética en el exilio más allá del 586, ni si bosquejó imágenes de futuro para un nuevo Israel.

Siguiendo el procedimiento de otros libros proféticos (Is 1-39; Jr [LXX]; Sof), el libro de Ezequiel se divide en tres partes: 1-24 anuncios de castigos de Judá y Jerusalén; 25-32 oráculos sobre los pueblos extranjeros; 33-48 anuncios de salvación para Israel – obra de la redacción final (hacia el s. III a.C.), que insertó una colección de oráculos independiente sobre los pueblos (según Josefo, ant. X, 79 un «segundo» libro de Ezequiel), mediante el anuncio (24,25ss.), y la posterior confirmación (33,21s.), de la noticia de la caída de Jerusalén en el antiguo libro de Ezequiel, dividido en dos partes: 1-24, oráculos de castigo y 33-37; 40-48 anuncios (condicionales) de salvación. El Apocalipsis de Ezequiel (caps. 38-39) es posterior. Ambas

partes se abren con un relato de vocación (1-3; 33,1-9). La inserción del segundo relato en 3,16-21 confirma la unidad del libro y de su proclamación profética. La mención de fechas exactas configura un andamiaje cronológico (1,2; 8,1; 20,1; 24,1; 40,1; 1,1) que responde a un desarrollo lógico del encargo de proclamación y a la evolución de los acontecimientos. El último dato cronológico es el que figura en el principio del libro: 1,1 = 24 de julio del 568 a.C., e interpreta la actividad de Ezequiel entre el 593 y el 568, en perspectiva histórico-teológica, como un avance progresivo de la acción de Dios, a través del castigo, hacia una nueva salvación que el autor espera en un futuro próximo. Esta misma finalidad persiguen las descripciones de las visiones: 1-3 llamada; 8-11 juicio contra Jerusalén; 40-48 renovación de Israel. El andamiaje literario y teológico del libro se perfila mediante una serie de asunciones y alusiones retrospectivas estrechamente relacionadas. La composición artificiosa se corresponde con la estilización unitaria: narración en primera persona (salvo 1,3; 24,3): inclusión de toda la narración bajo palabras y obras de Yahveh. Hay una utilización esterotípica del título «hijo del hombre» y de las fórmulas «me fue dirigida la palabra de Yahveh», «yo, Yahveh, he hablado» o «para que conozcáis que yo soy Yahveh» (cerca de 80 veces, con pequeñas variantes). El carácter literario del libro dificulta el acceso a la *ipsissima vox* del profeta. Están sujetas a discusión las tentativas por descubrir, a través de caminos analógicos, por ejemplo, mediante la aceptación de una «reescritura» en una escuela (Zimmerli), o de varias redacciones (Garscha), o de «fichas» de Ezequiel redactadas o glosadas (Lang), el mensaje originario del profeta. Apenas es posible aceptar como correcta la denominación de pseudoépigrafo de la época de Alejandro o macabea (Becker). La proclamación del profeta Ezequiel (s. VI) y el mensaje del libro de su nombre (s. IV/III) forman una unidad literaria y kerigmática.

Estructuras teológicas de Ezequiel. Ante el Dios que se revela como el Señor, el hombre experimenta su pequeñez de criatura («hijo del hombre»). La palabra de Yahveh es la única fuerza poderosa y eficaz de la historia (cf. Is 55,6ss.; Jn 1). Frente a ella, sólo cabe la obediencia absoluta, que se traduce en la adoración verdadera a Dios y en la justicia entre los hombres. De acuerdo con estos valores y estas actitudes se juzga el pasado y el presente del pueblo. Ya desde los inicios (16,20; 23, aunque con otra valoración en Os, Is, Jr), y hasta el momento actual, Israel ha respondido a la inclinación afectuosa y al amor de Dios con defecciones y con delitos sociales (8-11; 13s.; 17; 19; 22s.), sobre los que se abatirá el castigo (7; 8-11). Yahveh retira su presencia salvífica (10) y abandona a Israel en manos de sus enemigos. De todas formas, en cualquier momento puede romperse este nexo causal de culpa y castigo mediante la conversión del

pueblo y de los individuos concretos. El «Señor de la vida» (18,4) no quiere la muerte del culpable sino su conversión como condición de la vida nueva (14,1-11; 18; 33,10ss.). Cuando así acontece, surge el nuevo pueblo de Dios. A él va dirigida la palabra salvífica creadora de Yahveh. Dios concede un nuevo corazón y un nuevo espíritu (36,26s.) y hace retornar a un Israel nuevamente reagrupado (37,15ss.) a un país renovado (36), crea una alianza nueva (36,28), es pastor de su pueblo (34,23ss.), alza una nueva Jerusalén y un templo nuevo (40-48). De este templo brota una corriente de agua vivificante que despierta para una vida nueva incluso al mar Muerto (47,1-12).

◆ Bibliografía: DBS 7, págs. 758-791; TRE 10, págs. 766-781; NBL 1, págs. 649-652; AncBD 2, págs. 711-722. • M. Greenberg, *Ezechiel* (AncB), GC 1983; H. F. Fuhs, *Ezechiel* (NEB), Wu 1984-1988; L. C. Allen, *Ezechiel 20-48,* Dallas 1990; W. Zimmerli, *Gottes Offenbarung,* M 1963; ídem, *Studien zur alttest. Prophetie,* M 1974; ídem, *Ezechiel,* Nk 1969; L. Monloubou, *Un sacerdote se vuelve profeta,* Ma 1973; B. Lang, *Ezechiel* (EdF 153), Da 1981; E. Vogt, «Untersuchungen zum Buch Ezechiels», AnBib 95 (1981); J. Burnier-Genton, *Ezéchiel fils d'homme,* G 1982; L. J. C. McGregor, *The Greek Text of Ezechiel,* Atlanta 1985; J. Lust (dir.), *Ezechiel and His Book,* Lv 1986; R. W. Klein, *Ezechiel,* Columbia 1988; F. Sedlmeier, *Studien zur Kompositon und Theologie von Ezechiel 20* (SBB 21), St 1990; F. Fechter, *Die Bewältigung der Katastrophe* (BZAW 208), B 1992; H. F. Fuhs, *Ezechielstudien* I, Pb 1995; F. Sedlmeier, *Das Buch Ezechiel: Kapitel 1-24,* St 2002; J. Cahinga, *O Fim da iniquidade, esperança de una nova era: Uma leitura apocaliptica de Ez 7,* R 2003; H. J. De Jonge y J. Tromp (dirs.), *The Book of Ezekiel and Its Influence,* Aldershot (RU)-Burlington 2004; M. H. Gohsen-Gottstein y Sh. Talmon (dirs.), *The Book of Ezekiel,* Jr 2004; P. M. Joyce, *Ezekiel: A Commentary,* Lo-NY 2007.

Hans F. Fuhs

F

Falsificación

↗ Apócrifos, ↗ Pseudoepígrafos.

Familia

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

Los conceptos bíblicos que se traducen con el término «familia» reflejan datos y situaciones jurídicas, sociales, económicas, culturales y religiosas de muy diverso alcance y significación.

1. Antiguo Testamento

La מִשְׁפָּחָה ([mišpāḥā,], estirpe, clan, linaje, familia extensa) de vinculación endógama, y cada una de ellas asignada, según Jue 21,24, a su tri-

bu correspondiente, abarcaba originariamente un círculo de personas que se definía por la conciencia de parentesco de sangre y por la posesión de un territorio común. Sus deberes socioeconómicos y militares («redentor», «vengador», ↗ levirato; selección de los hombres más capaces) están esencialmente al servicio de las familias concretas, pero son también a la vez entendidos como deberes frente a Yahveh. בֵּית אָב (*[bēt 'āb]* casa paterna) designa a la familia cuyo jefe es el padre o respectivamente el esposo. El tamaño de esta familia patriarcal, orientada, también en lo relativo al derecho hereditario y la primogenitura, según criterios patrilineales y patrilocales, varía con el paso del tiempo y con el rango social: alcanza desde la gran familia, que se presenta como una unidad económica, jurídica y cultual (en cuanto portadora de las tradiciones religiosas), que abarca tres o cuatro generaciones, de estructura poligínica (incluidos los esclavos, los protegidos y otros clientes), pasando por la agrupación doméstica que permite una «corresidencia» de varias familias, hasta la pequeña familia monógama, que es la que caracteriza la imagen de la época posterior.

El individuo concreto encuentra en las relaciones con el clan y la casa paterna o la familia su identidad como miembro del pueblo de Dios y su seguridad personal: la forma jurídica de la propiedad נַחֲלָה *[naḥᵃlā]*, formada en el ordenamiento social del pequeño campesinado de la época preestatal, asegura a las familias, en el plano conceptual, una participación suficiente en los terrenos cultivables. La potestad jurídica sancionadora del jefe de la familia dentro de su propio hogar (en las cuestiones relacionadas con el matrimonio, el divorcio, los esclavos, la patria potestad), está sujeta a varias restricciones. La familia garantiza la educación y la formación de los niños, con una división de tareas entre el padre y la madre para los diferentes sexos y una clara predilección por los hijos varones, en cuanto que se considera que son un signo de la bendición de Dios (Sal 127,3; 128,3s.). El ↗ decálogo pone especial empeño en la integridad de la familia a través del precepto de honrar a los padres, la prohibición del adulterio y la protección frente a la disminución o la pérdida de las bases económicas familiares. El objetivo de la crítica social profética (Am 2,6ss.; Is 5,8ss.; Miq 2,1ss.; 8ss.) y de las enseñanzas sapienciales (p. ej., Si 3,1-16; 7,27s.) es proteger el bienestar económico de las comunidades familiares.

2. Nuevo Testamento

En la terminología neotestamentaria, la πατριά se refiere en Lc 2,4 al tronco familiar en su línea ascendente patrilineal, mientras que el núcleo o comunidad familiar concreta, esto es, la familia, puede ser designada con los vocablos οἶκος (Lc 10,5; 19,9; Hch 10,2 y otros) y οἰκία (Mt 12,25; Mc 3,25 y otros) (↗ casa, ↗ comunidad doméstica).

◆ Bibliografía: DBS 9, págs. 317-336; RAC 7, págs. 297-301, 339ss.; 13, págs. 843-858 (bibliografía); BIW 1, págs. 513-533; NBL 1, págs. 657ss. (bibliografía); R. Bohlen, *Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira,* Tréveris 1991; H. Utzschneider, «Patrilinearität im alten Israel», BN 56 (1991), págs. 60-97; R. Westbrook, *Property and the Family in Biblical Law,* Sheffield 1991; AncBD 2, págs. 761-769 (bibliografía).

Reinhold Bohlen

Faraón

(Hebreo פַּרְעֹה *[par'ō]*). El griego Φαραώ responde al egipcio *pr-'3*, «Casa Grande», denominación originaria de una institución de la corte real. A partir de 1490 a.C. designa ocasionalmente al «rey del Alto y del Bajo ↗ Egipto». En el I milenio aparece ya como titular de la realeza en las paredes de los templos y en el anillo con nombre del rey. El faraón egipcio era tenido por hijo de la «madre del rey» y del monarca reinante, que ya estaban legitimados como divinidades. Era también, por otro lado, en cuanto rey Horus, descendiente mítico de Isis y Osiris y heredero de una serie de antepasados que le convertían en «hijo» de todas las altas divinidades egipcias. Como jefe supremo de los actos rituales, el faraón se hallaba en todos los templos en estrecha vinculación con los dioses del país. En ellos se celebraba permanentemente el culto del rejuvenecimiento de la persona del faraón y de su «manifestación» como Horus juvenil. El faraón era el propietario legal de todo el país. En su condición de príncipe, recibía formación literaria, deportiva y militar. Entre las actividades de un faraón ideal figuraban la caza y «la derrota de los enemigos», la administración de la justicia y el comportamiento justo. Escritores griegos y narraciones demóticas transmiten, en fechas ya tardías, algunos rasgos al parecer individuales. No existe documentación histórica acerca de características personales, incluidas las negativas (crueldad, alcoholismo), como las que figuran en el relato bíblico de José, aunque se mencionan, en algunos casos, asesinatos y conspiraciones de harén.

◆ Bibliografía: LÄ 5, pág. 1022; E. Drioton y J. Vandier, *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre,* P 1962, págs. 627-632.

Dieter Kessler

Fariseos

El partido religioso más influyente y más frecuentemente mencionado en el Nuevo Testamento (99 veces) y en Josefo (44 veces) es el de los fariseos. Y, sin embargo, en la investigación actual casi todas las preguntas acerca de ellos siguen abiertas (Deines, 1997).

a) Nombre y origen. Josefo menciona por vez primera a los fariseos, junto con los ↗ saduceos y los ↗ esenios, bajo el asmoneo Jonatán (ant. XIII,

171ss.) Señala como característica propia de este grupo (αἱρέσεις, cf. Hch 15,5; 26,5) su defensa de la libertad de la voluntad humana, y les atribuye en este punto una posición intermedia entre los saduceos y los esenios (bell. Iud. II, 162s.; ant. XVIII, 13). Pero no dice nada sobre el origen de esta αἱρέσεις. En general, se les considera sucesores de los Συναγωγὴ Ἀσιδαίων (1 Mac 2,42), que aparecen como grupo ya firmemente articulado al comienzo de las guerras macabeas, con un programa propio que los llevó, el 164 a.C., a la ruptura con los macabeos (1 Mac 7,12ss.; cf. 2 Mac 14,6). Este dato cronológico está confirmado por 4QMMT, fechado por sus editores entre el 159 y el 152 a.C. (cf. la bibliografía). Este texto presupone una historia judía tripartita y contiene el más antiguo testimonio del uso del verbo hebreo פרש *[prš]* en el sentido del alejamiento de un grupo respecto del resto del pueblo (C 7). La información puede ser interpretada como indicio de la utilización del término «fariseo», hacia el 150 a.C., en el sentido positivo de alejamiento de la impureza del pueblo.

b) Historia. Josefo describe por vez primera a los fariseos como partido independiente por el tiempo de Juan Hircano cuando, con ocasión de la celebración de un banquete por la victoria, el año 108 a.C., se produjo una disensión entre los fariseos y el soberano, que tomó partido por los saduceos y derogó la νόμιμα (los usos, las leyes y los ritos) que los fariseos habían establecido (ant. XIII, 288-298). Se advierte así claramente que ya desde mucho antes los fariseos «impartían normas legales al pueblo». Josefo enumera algunas características de fundamental importancia para la comprensión de este grupo: se esforzaban por influir en la vida religiosa del pueblo y uno de los medios para ello era cuidar de la «tradición de los antepasados» (παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων: Mc 7,3; cf. también vs. 5.8s.13). Está numerosas veces testificada su clemencia en materia judicial (ant. XIII, 294; cf. Hch 5,38s.), que se daba la mano con la educación tradicional mediante una aplicación más flexible del derecho y las costumbres (incluida la *torá*). Fueron ellos, de entre todos los grupos judíos, los que más firme resistencia opusieron a los desafíos del ↗ helenismo y, más tarde, del dominio romano, y en esta actitud se cimentaba su prestigio social. También el reinado de ↗ Alejandro Janeo (103-76 a.C.) estuvo ensombrecido por enfrentamientos internos, en los que los fariseos constituían una parte fundamental de la oposición (bell. Iud. I, 88-98; ant. XIII, 400ss.). Una fuente muy cercana a los acontecimientos, 4QpNah, confirma el cuadro de Josefo. También las fuentes rabínicas conservan recuerdos de estos conflictos (bBerakhot 48a; mSukka 4,9). Sólo la viuda de Janeo, Salomé Alexandra, consiguió reconciliarse con ellos, a base de concederles participación en

el poder (bell. Iud. I, 108-112), de donde se derivaron indudablemente abusos por parte de los fariseos (bell. Iud. I, 113s.: ant. XIII, 410). Se menciona expresamente la reintroducción de las prescripciones fariseas (ant. XIII, 408), lo que pone de relieve, una vez más, su gran importancia para la autoconcepción de sus seguidores y ayuda a comprender el conflicto entre ellos y Jesús (cf. Mc 7,5; Lc 11,38ss.). También la polémica antifarisea de los textos de ↗ Qumrán combate la práctica –lasa en opinión de los piadosos de esta comunidad– de los fariseos en el cumplimiento de la ley. En la literatura rabínica se considera la etapa del gobierno de Salomé Alexandra como un periodo de florecimiento sin par (bTaanit 23a). En la época de ↗ Herodes, los fariseos intervienen de nuevo activamente en contextos políticos, lo que indica que no estaban dispuestos a renunciar a su influencia en este campo (ant. XIV, 172ss.; XV, 1ss., 368ss.; XVII, 41ss.). Por lo demás, bajo Herodes y los procuradores romanos quedaron considerablemente mermadas las posibilidades de modelación de la sociedad tanto de los fariseos como de otros grupos judíos. En opinión de Josefo, los fariseos participaron en el surgimiento del llamado «cuarto partido», el de los ↗ zelotas (ant. XVIII, 4,9.23). Aparecen también en el proceso contra Jesús (Mt 21,45; 27,62; Jn 11,47; 18,1ss.) y más tarde en los enfrentamientos con los primeros cristianos (Hch 5,34ss.; 23,6ss.), así como en los conflictos intrajudíos en los inicios de la rebelión contra Roma (bell. Iud. II, 411; IV, 158ss.; vit. 17ss.). El propio Josefo informa cómo él mismo, hijo de un sacerdote y de ascendencia asmonea, se adhirió, en los primeros pasos de su actividad pública (πολιτεύεσθαι: vit. 12) a los fariseos, a causa de la considerable influencia que ejercían en la opinión del pueblo y en la praxis religiosa (ant. XVIII, 15.17). Tras la primera guerra judía, el fariseísmo se integró en el movimiento rabínico en cuya remodelación participó de una manera determinante.

c) Entre las características más señaladas del fariseísmo se encuentran, además de las antes reseñadas, la fe en la ↗ resurrección de los muertos y en el ↗ juicio vinculado a ella (Hch 23,6; bell. Iud. II, 163; ant. XVIII, 14; cf. mSanh 10,1ss.) y en la existencia de los ↗ ángeles (Hch 23,8). El objetivo de la práctica de su piedad era la búsqueda de la justicia (δικαιοσύνη; cf. ant. XIII, 289; XIV, 176; bell. Iud. II, 163; Mt 5,20; Lc 16,15; 18,14; 20,20) y de la complacencia divina (ἀρέσκειν τῷ θεῷ: agradar a Dios [ant. XIII, 289; cf. 1 Tes 2,15] o la εὐσέβεια [bell. Iud. I,110]). Su escrupulosidad legal (ἀκρίβεια: bell. Iud. I, 110; II,162; ant. XVII, 41; vit 191; Hch 26,5) en lo relativo a la pureza, los diezmos, el sábado, los ayunos y las oraciones era un elemento constitutivo de su comportamiento.

En perspectiva sociológica no puede describirse a los fariseos como movimiento popular, si bien sus representantes más destacados pertenecían a la ciudadanía urbana y en parte también a la clase sacerdotal (ant. XVIII, 12.15; vit. 197). Mantenían una estrecha vinculación con los ↗ escribas, aunque no todos éstos se inscribían en los círculos fariseos (Mc 2,16; 7,1; Lc 11,45). El fariseísmo, considerado en su conjunto, no era una comunidad cerrada con reglas de admisión por ejemplo, aunque sí es cierto que dentro del movimiento global se dieron algunos bloques más cerrados (los llamados חֲבֵרִים *[hªverīm]*; cf. mDemai 2,3; 6,6.9.12; mToharot 7,4; mHagiga 2,7; para las cláusulas de admisión, cf. bBekhorot 30b).

◆ Bibliografía: TRE 26, págs. 473-485 (bibliografía) (H.-F. WEISS); M. SIMON, *Les sectes jueves au temps de Jesús,* P 1960; S. MASON, *Flavius Josephus on the Pharisees,* Le 1991 (bibliografía); G. STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener,* St 1991 (bibliografía); R. DEINES, *Jüdische Steingefässe und pharisäische Frömmigkeit,* Tu 1993; O. BETZ, «The Qumran Halakha Text 'Miqsat Ma'asê Ha-Tôrah' (4QMMT) and Sadducean, Essene, and Early Pharisaic Tradition», en *The Aramaic Bibel,* dir. por D. R. G. BEATTIE y M. J. MCNAMARA, Sheffield 1994, págs. 176-202; C. TUCKETT, *Les Pharisiens avant 70 et le NT: Le déchirement,* dir. por D. MARGUERAT, G 1996, págs. 67-95; R. DEINES, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der chr. und jüd. Forschung seit Wellhausen und Graetz* (WUNT 101), Tu 1997) (bibliografía). ↗ Saduceos.

Roland Deines

FE

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

a) Si se entiende la fe, en su más amplio sentido, como designación de la correcta relación del hombre con Dios y con su revelación historicosalvífica, se encuentra en el Antiguo Testamento toda una serie de posibilidades de expresión lingüística con su correspondiente y propia historia de significados (p. ej., confiar, esperar, amar, escuchar, conocer, servir, seguir). La *base textual* para la concepción de la fe en sentido estricto es en el Antiguo Testamento el verbo הֶאֱמִין *(hæ'ªmīn; hifil* de אָמֵן *['āmēn])*, que en los LXX tiene siempre como equivalente πιστεύειν (única excepción: Prov 26,25). En el aspecto semántico, *hæ'ªmīn* designa en principio el proceso de la consolidación interior, la adopción de una actitud segura y confiada, si bien en la utilización específicamente teológica se refiere a la adquisición de una sólida firmeza (que abarca al hombre en su totalidad) en Dios y en su revelación historicosalvífica, sobre todo cuando la relación con la divinidad está sujeta a prueba.

b) No carece de importancia, para el uso específicamente teológico de *hæ'æmīn,* el hecho de que el verbo tiene casi siempre, *en el contexto de afirmaciones no específicamente teológicas,* una significación básica negativa. Es así porque una fe y una confianza rápida es señal de ingenuidad (Prov 14,15; 26,25); lo adecuado frente a los hombres y su pretensión de verdad es mantener una actitud reservada (Gn 45,26; 1 Sam 27,12; Jr 12,6; 40,14; Miq 7,5). En este sentido, la duda abarca al mismo Dios (Job 9,16; 15,22) y al don de la vida siempre pendiente de un hilo (Dt 28,66). Es más, ni el mismo Dios puede fiarse de sus consejeros en la corte celestial (Job 4,18; 15,15). Si el encuentro interhumano genera confianza (Job 29,24), en definitiva es sólo el dominio de Dios el que hace verdadero lo increíble (Lam 4,12; Hab 1,5).

c) En el uso lingüístico específicamente teológico, *hæ'æmīn* se vincula, en primer término, *a la historia de la guía de Israel por Yahveh.* En sentido negativo, la tradición certifica que Israel no ha dado ninguna verdadera prueba de fe, porque no ha escuchado la voz de Yahveh (2 Re 17,14), ha despreciado sus señales y sus prodigios (Nm 14,11; Sal 78,22.32), se ha opuesto a la guía divina (Dt 1,32; 9,23; Sal 106,24) no ha sido capaz de dar testimonio de su santidad (Nm 20,12). En sentido positivo, y con la mirada puesta en la historia de la guía de Israel por Yahveh, la tradición destaca, por el contrario, la fe del pueblo tanto en Yahveh como en Moisés en cuanto intermediario de la revelación (Éx 4,1.5.8s.30s.; 14,31; 19,9).

d) Como *parénesis de orientación escatológica,* una sentencia profética, formulada ciertamente sólo bajo la impresión del giro de la salvación después del exilio y ante la nueva orientación de la fe (Is 43,10; 53,1), promueve entre los que han sido salvados de la catástrofe la fe en el cumplimiento de las promesas de Natán (2 Sam 7,11.16: edificación de una casa para David y duración eterna de su reino) como condición previa para mantenerse dentro del plan salvífico de Dios y para recibir la plenitud de la salvación allí prevista (Is 7,9). De igual modo, y con referencia al giro salvífico después del exilio: aquí al anuncio profético (discutido por la crítica textual y literaria) sobre la nueva consagración del templo de Sión (cf. Sal 118,22s.; Zac 4,7) debe ser entendido en el sentido de que quien cree en la consumación de la revelación de Yahveh en Sión no tiene por qué vacilar ante el juicio de Dios por venir (Is 28,16), como, de parecida manera, en lo que respecta a la promesa de descendencia y de posesión de la tierra hecha a Abrahán, la tradición presenta la fe del patriarca como el tipo ideal para la justicia que es presupuesto de la recepción de la salvación en el sentido de una conducta de vida y una fidelidad a la confesión acorde con Dios (Gn 15,6).

e) Así pues, en la época postexílica la fe se presenta con *una referencia a la revelación de la voluntad de Dios en la torá* (Sal 119,66), fraguada precisamente en situaciones de aflicción extrema (Sal 116,10), también frente a las invitaciones a no creer (2 Cró 32,15), dirigida a justos y pecadores como presupuesto insoslayable para la salvación por Yahveh (Dn 6,24; Jon 3,5; Sab 12,2; Jdt 14,10). Y del mismo modo que la fe en Moisés, proclamador y testigo del ser-con de Yahveh, aparece vinculada a la fe en el Dios redentor (Éx 14,31), así también la fe en los profetas complementa la fe en la venida de Yahveh en la historia (2 Cró 20,20).

◆ Bibliografía: THWAT 1, págs. 313-348 (A. Jepsen); TRE 13, págs. 277-289 (K. Haacker); NBL 1, págs. 847-851 (G. Dautzenberg); J. Duplacy, «La foi dans le Judaïsme», *Lumière* V 22 (1955), págs. 19-44; J. Schreiner, «El desarrollo del credo israelita», Conc 20 (1966), págs. 384-396; H. D. Preuss, *Théologie des AT*, vol. 2, St 1992, págs. 171-177 (bibliografía).

Ernst Haag

2. Nuevo Testamento

a) La fe designa en todos los escritos neotestamentarios la respuesta global y fundamental de los hombres a la acción de Dios en Jesucristo que les ha sido comunicada en el evangelio. Ya el elevado número de pasajes (πιστεύειν 241, πίστις 243; πιστός 67, de ellos cerca de 18 con la significación de «creyente» y los restantes como «fiel») insinúa la función clave que se le asigna a la palabra y al contenido de la fe en el Nuevo Testamento – también en comparación con el Antiguo Testamento y el judaísmo temprano. Es cierto que la significación del término en el Nuevo Testamento ha sido preparada por la literatura veterotestamentaria y del judaísmo primitivo (paralelos paganos en ZNW 73 [1982], págs. 19-38), de manera especial en conexión con la obediencia, la confianza y la confesión. El campo semántico es en el Nuevo Testamento muy amplio, pero en conjunto es característica la relación y la referencia a la persona y la obra salvífica de Jesucristo.

b) En la *tradición sinóptica* se habla de la fe sobre todo en los relatos de milagros y en las instrucciones sobre la oración. Aquí significa una confianza sin reservas en el poder creador escatológico de Dios. A esta fe se le promete que su oración será escuchada (Mc 11,24 par. Mt 21,22; cf. Jn 14,13s.; 15,7; 16,23) y por eso se le atribuye un poder carismático salvífico. En la sentencia sobre la fe «que mueve montañas» (Mc 11,23 par. Mt 21,21; Lc 17,6 par. Mt 17,20; cf. 1 Cor 13,2) se hace remontar esta promesa hasta el mismo Jesús y de aquí ha pasado al relato del exorcismo de Mc 9,14-29 par. (Mc 9,19.28s.; Mt 17,20: los discípulos; Mc 9,23: Jesús). En los relatos de milagros se habla no pocas veces de la fe de los enfermos o respectivamente de quienes les ayu-

dan (Mc 2,5 par.; 5,34 par.; 5,36 par.; 9,24; 10,52 par.; Mt 8,10Q [Q = Fuente de los ↗ *logia*]; Lc 7,50; 17,19). Se alude aquí a su confianza de hallar, contra toda esperanza, ayuda por medio de Jesús que, a través de sus curaciones de enfermedades y sus exorcismos, transmite la cercanía salvífica del reino de Dios (Lc 11,20Q). Esta fe no es presupuesto (a pesar de Mc 6,6) ni tampoco simple consecuencia del milagro; es, más bien, una fe suscitada por Jesús (Mc 2,5 par.; Mt 8,10Q), promovida (Mc 5,36 par.) y prometida (Mc 5,34 par.; 10,52 par.; Lc 7,50; 17,19), que surge como (muda) súplica a Jesús (Mc 2,5 par.; 5,34 par.; 10,52 par.; Mt 8,10Q) y la confesión (implícita) de él (Mc 5,34 par.; 10,52 par.; Mt 8,10Q). La vinculación específica entre la fe y el milagro podría tener sus raíces en el recuerdo del Jesús histórico, pero ha sido construida y teológicamente desarrollada en la tradición sinóptica. *Marcos* busca una mediación con la «fe en el evangelio» de firme acuñación kerigmática cuando sitúa el programa de Jesús de 1,15 como señal previa y lo coordina con la incredulidad prepascual de los discípulos (Mc 4,35-41; cf. 6,52; 8,14-21), su fallo en la hora de la pasión (14, 50.66-72) y su superación pascual (14,27s.; 16,6s.). *Mateo,* por su parte, acentúa, por un lado, la confesión de Cristo de la fe (9,28s.; 18,6; 27,42) y desarrolla, por otro lado, impulsado por la Fuente de los ↗ *logia* (6,30Q), su visión de la «poca fe» de los discípulos (8,26; 14,31; 16,8; 17,20) para caracterizar la ambivalencia de su relación con Jesús, marcada, de una parte, por una comprensión básica (14,33; 16,16s.; diferente en Mc) y, de otra parte, por las dudas e inseguridades (8,26; 14,31; 17,20). *Lucas* se aleja con mayor determinación del precedente material marcano para ir elaborando ya en su evangelio, y luego en los Hechos, la concepción prevalente de la fe como aceptación de la palabra de Dios y firmeza constante en los tiempos de prueba (8,11-15.25; cf. 1,20; 24,11).

c) Es en *Pablo* donde el concepto neotestamentario de la fe alcanza su perfil más nítido. El apóstol recurre al lenguaje del judeocristianismo helenista cuando hace de la fe la característica global del ser cristiano (1 Tes 1,7; 2,10.13 y otros); recoge aquí los elementos de la conversión (1 Tes 1,5-8; 1 Cor 15,2.11 y otros; cf. Hch 4,4.32; 13,12), de la aceptación del evangelio (Rom 10,14-17), de la obediencia a las instrucciones de Dios (Rom 1,5 y otros), de la confesión (Rom 10,9) y de la confianza (Rom 9,33; 10,11). Sobre esta base, destaca en 1 Tes que la fe es fidelidad en las pruebas generadas por padecimientos injustos (1,8ss.; 3,1-10), en 1 Cor que se manifiesta en la aceptación de la «palabra de la cruz» (1,18) como superación del orgullo humano (1,29ss.), en Gál y Rom que ha dejado a sus espaldas la idea de la justificación por las obras de la ley (Gál 2,16; Rom 3,21-31) y que, con la confianza puesta en

la justicia de Dios que resucita a los muertos (Rom 4), sólo se deja guiar por el poder de la gracia del Resucitado y Exaltado (Gál 2,20s.; Rom 10,4-13).

d) La idea básica de la doctrina paulina de la justificación, según la cual la salvación escatológica depende de la fe, halla un eco en las *Cartas deuteropaulinas* (Col 2,12; Ef 2,8s.; 2 Tim 3,15; cf. Tit 3,5) y en 1 Pe (1,5). Las deuteropaulinas subrayan sobre todo el contenido de la fe (Col 1,4; 2,7; Ef 1,15; 3,17; 4,5.13; 6,23; 1 Tim 2,7; Tit 1,1ss.), mientras que 1 Pe acentúa más en especial su firmeza y su fortaleza en las tribulaciones (1,5-9; 5,9). La *Carta de Santiago,* con su polémica contra la *sola fide* (2,14-26), no se pronuncia en contra del concepto de fe paulino, sino en contra de una fe reducida a simple «tener por verdadero» noético.

e) En la *Carta a los hebreos,* la fe tiene una importancia tan fundamental y tan mediadora de la salvación como en Pablo (Heb 4,2s.; 11,6), pero se la concibe de otra manera. La carta está dirigida a una comunidad perseguida. De ahí que pase a un segundo plano el elemento de la conversión (6,1), mientras que se acentúa la actitud de la confianza y la paciencia (10,19-25). La fe se «define» por el hecho de que se afianza en la realidad salvífica invisible y trascendente de Dios y la espera como el futuro liberador (11,1). El «iniciador y consumador» de esta fe es Jesús (12,2), mientras que los «antiguos» de la historia de Israel son ejemplos que iluminan a los cristianos (11,2-40).

f) Según *Juan,* sólo la fe en Dios y en Jesús (14,1) transmite la vida eterna (3,16ss.; 20,30s.). La fe consiste en la aceptación de la revelación del Padre por medio del Hijo (14,10). Es ambivalente cuando se centra en los milagros (2,23s.). Descubre su verdadera esencia cuando los entiende como señales de la gloria de Dios (2,11), llega a la verdad (8,31s.) cuando ve en el atravesado por la lanza en la cruz (19,37) al «Exaltado» (8,28; 12,32s.) que, a partir de su unidad con Dios, convierte en realidad escatológica (20,24-29) el amor de Dios al mundo (3,16; 13,1s.)

g) El lenguaje neotestamentario sobre la fe no puede ser entendido ni desde la oposición de confesión y confianza (M. Buber) ni desde la tensión entre la fe en el creador y la experiencia de lo contingente (D. Lührmann) ni como unidad de voluntad (A. Schlatter), ni como nueva autoconcepción de lo cristiano (R. Bultmann), sino como aceptación de la acción salvífica de Dios en Jesucristo, que introduce en una comunión/comunidad personal y eclesial con Jesús y, por medio de Jesús, con Dios.

◆ Bibliografía: A. Schlatter, *Der Glaube im NT,* St [4]1927, St 1982; M. Buber, *Zwei Glaube-Weisen,* Z 1950; ThWNT 6, págs. 197-230 (R. Bultmann); D. Lührmann, *Glaube im frühen Christentum,* Gt 1976; EWNT 1, págs. 216-231

(G. BARTH); RAC 11, págs, 48-122 (D. LÜHRMANN); TRE 13, págs. 289-304 (K. HAACKER); B. LANG, «Confesiones de fe en la Sagrada Escritura», CONC 138 (1978), págs. 13-23; F. HAHN y H. KLEIN (dirs.), *Glaube im NT* (BThSt 7), Nk 1982; K. KERTELGE, *Grundthemen pln. Theologie,* Fr-B-V 1991 (Pablo-Sant.); TH. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus* (SBS 150), St 1990; M. CAIROLI, *La «Poca Fede» nel Vangelo di Matteo: Un studio esegetico-teologico,* AnBib 156, R 2005; C. BROCCARDO, *La fede emarginata: Analisi narrativa di Luca 4-9,* Asís 2005; B. M. METZGER, *Apostolic Letters of Faith, Hope, and Love: Galatians, 1 Peter, and 1 John,* Eugene 2006.

Thomas Söding

FEBE

La información sobre Febe se basa exclusivamente en las palabras de recomendación que consignó Pablo en Rom 16,1s. Primero la presenta como hermana (ἀδελφή) en la fe y diaconisa (διάκονος) de la comunidad de ↗ Céncreas. Su ruego de prestarle apoyo en todo lo que necesite insinúa que se trata de una mujer que viaja por negocios. Pablo basa su petición en las experiencias que él mismo y otros muchos han tenido de ella como προστάτις (protectora). Este término la describe, a grandes rasgos, como ayuda y auxilio, no como dirigente de la comunidad en sentido estricto. Habla a favor de esta interpretación *a)* la correspondencia objetiva entre la petición y su fundamentación y *b)* que Pablo declara que él mismo se ha beneficiado de esta función de προστάτις de Febe. De todas formas, el hecho de que Febe desarrolló una tarea dirigente en la comunidad está asegurado por su otra designación como διάκονος. Aunque no se precisa el contenido objetivo (cf. Flp 1,1), supera el de la concepción literal de simple «servidora», porque el matiz de prestación de ayuda queda reforzado por el de «asistencia», «apoyo». Remite también a una aplicación técnica del término especialmente la conexión con el participio οὖσα, que subraya un uso como título, y la asignación de la función a una comunidad concreta. En la persona de Febe nos sale, pues, al encuentro una mujer comprometida de la primera generación cristiana, que se empeñó a fondo y generosamente en favor de sus compañeros de fe y ocupó al mismo tiempo una posición destacada en su comunidad.

◆ Bibliografía: G. LOHFINK, *Weilbliche Diakone im NT* (QD 95), Fr 1983, págs. 320-338, especialmente 324-327; U. WILKENS, *Brief an die Römer* (EKK 63), Nk [2]1989, pág. 131.

Marlis Gielen

FELIPE APÓSTOL

Los evangelios sinópticos y los Hechos sólo mencionan a Felipe en las listas de los apóstoles, y siempre en

el quinto lugar (Mc 3,18 par. Mt 10,3/Lc 6,14; Hch 1,13). El evangelio de Juan aporta más información: era originario de ↗ Betsaida, como Pedro y Andrés (Jn 1,44; 12,21), y fue llamado por Jesús en fechas tempranas (Jn 1,43), cuando formaba parte del círculo de Juan ↗ Bautista. Fue Felipe quien facilitó el encuentro entre Jesús y ↗ Natanael (1,45s.). En el milagro de la multiplicación de los panes (6,5ss.) y en el discurso de despedida (14,8s.) figura como interlocutor de Jesús. Algunos griegos que deseaban ver a Jesús solicitaron la mediación de Felipe (12,20ss.). Aquí y en Jn 6 y 14 se le menciona junto con ↗ Andrés, el único de los ↗ Doce que, además del propio Felipe, tiene nombre griego.

◆ Bibliografía: RGG[3] 5, págs. 337s. (H. Köster); LCI 8, págs. 198-205 (M. Lechner); EWNT 3, pág. 1021 (G. Schneider); FGNK 6, págs. 158-175 (Th. Zahn).

Alfons Weiser

Felipe evangelista

Cristiano de quien en Hch 21,8 se dice que era «evangelista», es decir, anunciador del evangelio. Los Hechos (6,5) señalan también que formaba parte del círculo judeohelenista de la comunidad de Jerusalén agrupada en torno a ↗ Esteban. Tras el martirio de Esteban, desarrolló actividades misioneras en Samaria (Hch 8,5-25), bautizó, en el camino de Gaza, a un alto funcionario etíope (8,26-39), a continuación anunció el evangelio en la región costera entre Asdod y Cesarea (8,40) y fijó finalmente su residencia en esta última ciudad (21,8). En su viaje a Jerusalén, Pablo se hospedó en su casa, donde vivía con sus cuatro hijas vírgenes, todas ellas agraciadas con el carisma de la profecía (21,8s.). Fue aquí donde el profeta Ágabo dio a entender al apóstol la inminencia de los padecimientos que le sobrevendrían (21,10ss.). Las informaciones de los Hechos acerca de las iniciativas y la teología de la misión contenidas en la actividad carismática de Felipe se basan probablemente en datos históricos. Su importancia radica, en parte, en que su predicación desbordaba las fronteras del judaísmo.

◆ Bibliografía: RGG[3] 5, pág. 338 (G. Strecker); EWNT 3, págs. 1020s. (G. Schneider). • E. F. F. Bishop, «Which Philip?», AThR 28 (1946), págs. 154-159; G. Lüdemann, *Das frühe Christentum nach Traditionen der Apg*, Go 1987, págs. 99-111, 238-245.

Alfons Weiser

Félix (Marco Antonio F.), procurador

Fue un liberto de Antonia, madre del emperador Claudio e hija de Marco Antonio (de ahí los nombres), gobernador de Judea desde el 52/53 d.C. Según Tácito, hist V, 9; ann. XII, 54, fue cruel e injusto. Estaba casado con Drusila. Durante su go-

bierno, los ↗ zelotas y los ↗ sicarios consolidaron su poder. Reprimió algunas graves revueltas internas y ordenó ejecutar al sumo sacerdote Jonatán (Josefo, ant. XX, 160-181; bell. Iud II, 252-270). Acusado ante Roma por su mal gobierno, fue destituido. La destitución tuvo lugar no antes del 55 d.C. ni después del año 60, probablemente el año 59. De todos modos, su influyente hermano Pallas impidió que fuera castigado. – Pablo fue llevado ante el tribunal de Félix en Cesarea (Hch 23,24-24,27). Dado que Lucas estaba interesado en presentar la actitud del cristianismo frente al Estado romano de la manera más amistosa posible, sitúa también a Félix bajo una luz relativamente favorable: testifica la inocencia de Pablo, pero no le concede la libertad, en virtud de una decisión personal dictada por la codicia («esperaba que Pablo le daría dinero»: Hch 24,26).

◆ Bibliografía: E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (SJLA 20), Le 1976; R. D. Sullivan, *The Dynasty of Judaea in the First Century* (ANRW II, 8), B 1977, págs. 296-354; EWNT 3, págs. 1004s. (M. Wolter); NBL 1, págs. 664s. (A. Weiser).

Alfons Weiser

Fenicia

Se puede hablar de Fenicia a partir de aproximadamente el año 1000 a.C., porque por esta época se formaron las ciudades-Estado fenicias en la llanura costera del mar Mediterráneo entre Arvad por el norte y ↗ Carmelo por el sur, con algunas prolongaciones hasta la llanura de Sarón. Es en este escenario geográfico y cronológico donde se perciben por primera vez las peculiaridades culturales de los fenicios.

El término «Fenicia» se refiere, en sentido estricto, a la zona del Líbano actual, es decir, a la región entre la depresión de Homs al norte y aproximadamente la región montañosa del Carmelo al sur. Sus centros políticos y culturales más importantes fueron Arvad/Amrith, ↗ Biblos, Beirut, ↗ Sidón, Sarepta, ↗ Tiro y ↗ Acco. En la época neoasiria están documentados pagos de tributos a los reyes de Asur. De ahí que las ciudades-Estado fenicias participaran con frecuencia en coaliciones antiasirias. Aunque todavía el año 853 a.C. estuvieron presentes en la batalla de Carcar y puede comprobarse que la influencia de la cultura fenicia se extendía hasta Asia Menor occidental y el norte de Siria, la situación fue cambiando poco a poco. A partir del s. IX a.C., los Estados arameos se fueron imponiendo con creciente fuerza en Siria, lo que implicó un retroceso de los fenicios en esta región. Como resultado, los fenicios dirigieron sus miradas hacia Occidente, por la ruta del mar, en busca de nuevas fuentes de materias primas. Y así, en el s. IX, a partir de Tiro, fue ocupada Chipre (cobre) y, desde este punto, los intereses feni-

cios se expandieron hasta España (plata). Debe mencionarse asimismo la fundación, en la segunda mitad del s. IX, de Cartago, como filial de Tiro.

Cuando, bajo Tiglat Piléser III, se inició el sometimiento de Siria y Palestina al poder de Asiria, hacía ya mucho tiempo que los fenicios habían abandonado el territorio sirio y habían dejado de figurar en coaliciones antiasirias. Consiguieron evitar, hasta finales del gran Imperio neoasirio (612 a.C.), convertirse en provincia asiria, aunque al precio de aceptar el estatus de Estados vasallos. Aquí el aspecto determinante era que, a una con su discreta posición política, se mantenía en pie su potencial económico. Pero en los siglos siguientes Fenicia pasó a formar parte sucesivamente del Imperio neobabilónico, del persa y del de Alejandro Magno. En el curso del s. III a.C. la región osciló varias veces entre el dominio de los seléucidas y el de los ptolomeos, hasta que el año 198 a.C., quedó definitivamente incorporada a la soberanía seléucida. Las grandes ciudades fenicias se transformaron en la época helenista en *polis* griegas y recobraron su independencia, entre ellas Tiro (126 a.C.), Sidón (111 a.C.) y Beirut (81 a.C.). En el invierno de 64/63 a.C. Pompeyo consiguió avanzar hasta Siria y Fenicia. La época romana fue para toda aquella zona un periodo de florecimiento. La cristianización del Líbano se inició ya en el s. I d.C. Había comunidades cristianas en Tiro y Sidón (Hch 21,3ss.; 27,3).

No puede hablarse de *una* religión fenicia, sino de diversos panteones locales cuyas estructuras globales son poco conocidas, de modo que a veces lo único que puede hacerse es trazar listas de dioses. Se descubre, en este sentido, una continuidad histórico-religiosa cuyo rastro se remonta hasta el ↗ Ugarit de los últimos años del Bronce Reciente. Pueden citarse, en concreto, las siguientes divinidades: en Arvad: Melcart, Cronos (Baal Hamón), Esmún y ↗ Astarté; en Amrith: Melcart, Esmún, Sadrapa; en Biblos: Baalat de Biblos, Baal de Biblos, Baalshamen, Baal Addir y Adonis; en Beirut: Baal Marcod, Astarté, Poseidón y Pontos; en Sidón: Astarté y Esmún; en Sarepta: Esmún/Sadrapa y Tanit-Astarté; en Tiro: Baalshamen, Baal Malage, Baal Safón, Melcart, Tanit y Baal Hamón; en Acco: Afrodita/Astarté y Belos/Baal. Se han excavado templos y santuarios fenicios en *tell* Sukas, Amrith, Sidón, Sarepta y Umm el-Amed. Dado que, a diferencia de Ugarit, no se han transmitido textos rituales, sólo de una manera muy genérica puede aludirse a celebraciones cúlticas para las divinidades fenicias.

Entre Israel y Fenicia existieron relaciones de naturaleza histórico-religiosa, histórico-artística, diplomática, política y económica (2 Sam 5,11; 1 Re 5-9; 16,22; 2 Re 9). Los oráculos proféticos sobre pueblos extranjeros permiten percibir sentimientos de hostilidad hacia Fenicia (Is 23; Ez 26-28).

◆ Bibliografía: RLA 6, págs. 641-650 (M. WEIPPERT). • K. H. BERNHARDT, *Der alte Libanon,* L 1976, V 1977; G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaán,* Ma 1985; ÍDEM- M. E. AUBET SEMMER (dirs.), *Los fenicios en la Península Ibérica,* Ba 1986; F. BRIQUEL-CHATONNET, *Les relations entre les cités de la côte phenicienne et les royaumes d'Israël et de Juda* (Studia Phoenicia 12), Lv 1992; J.-F. SALLES, «Phénicie», en V. KRINGS (dir.), *La civilisation phénicienne et punique* (HO 1/20), Le 1994, págs. 553-582; E. LIPIŃSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Studia Phoenicia 14), Lv 1995; H. NIEHR, *Religionen in Israels Umwelt,* Wu 1998, págs. 113-147.

Herber Niehr

FERTILIDAD

a) No existe en los escritos bíblicos un equivalente exacto para el concepto abstracto de fertilidad/fecundidad. Se describe la realidad significada con circunlocuciones como dar fruto, producir, aumento, crecimiento, bienestar, prosperidad, y se la considera como expresión de la bendición divina. Hay tres campos en los que la conservación del mundo, entendido como creación/criatura de Dios, y a una con ello, también la de la existencia humana, dependen de la ↗ bendición de la fecundidad (Dt 7,13; 28,4.11; 30,9): el de la germinación de la flora (fertilidad vegetativa), el de la fauna (fecundidad reproductiva) y el ámbito de la generación humana (fecundidad generativa).

El crecimiento de las plantas de todo tipo (Gn 1,11s.; Sal 104,14ss.; Mt 6,28ss.), la multiplicación de los animales (Gn 1,20ss.; 8,17) y, sobre todo, los frutos de las tierras de labor, de los árboles frutales, los olivos, los viñedos (Dt 11,14; Lv 26,4s.; Ez 36,30) dependen de Dios. Es él quien envía el rocío y la lluvia necesarios para la fertilidad (Gn 2,5; Dt 11,11.14; 1 Sam 12,17; Job 38,25-28; Sal 65,11; Is 30,23; Zac 10,1; Mt 5,45; Hch 14,17; Heb 6,7s.). De aquí que la tierra concedida por Dios disfrute de una especial fertilidad (Dt 8,7ss.; 11,9-15; Nm 13,23.27; 14,7s.). En ella fluyen la leche y la miel (Éx 3,8.17; Dt 6,3 y otros), los rebaños se multiplican y la tierra de labor produce abundantes frutos (Lv 26,10; Dt 28,11; Sal 65,10-14), mientras el hombre se mantenga bajo la bendición divina y sea fiel a la alianza (Lv 26,16.20; Dt 28,18.38-42; Miq 6,15). En las fiestas de la cosecha (especialmente los *Mazzot,* la fiesta de las Semanas y la de las Tiendas), Israel da gracias a su Dios, mediante la ofrenda de los primogénitos (Éx 22,28s.; 34,19s.26; Dt 15,19s. y otros), la renuncia a una parte de la cosecha en beneficio de los socialmente débiles (Lv 19,9s.; Dt 24,19-22) y el mantenimiento de barbechos a plazos regulares (Éx 23,10s.; Lv 25,2-7) por la fertilidad concedida a la tierra.

La fertilidad agropecuaria es presupuesto del bienestar humano y de

su fecundidad generativa. Los hijos numerosos y la descendencia perdurable son entendidos como bendición especial por su importancia para atender a las necesidades de la ancianidad (Gn 1,28; 9,1; Dt 7,13; Éx 23,26; Lv 26,9; 1 Sam 2,5; Ez 36,11; 1QS 4,7) tal como se dice, en términos explícitos, en las promesas de multiplicación hechas a los patriarcas y a sus esposas. La esterilidad es entendida, por el contrario, como catástrofe familiar (Gn 30,1s.; Rut 1,5.11) y como castigo o maldición divina (Gn 20,18; Lv 20,20s.; 2 Sam 6,3). Mediante intervenciones en parte milagrosas de Dios, se les da o se les promete descendencia a las estériles (Gn 16,11; 18,11-14; Jue 13,3; 1 Sam 2,5; Is 54,1; Lc 1,36). Ya en el Antiguo Testamento (Is 3,10; Jr 6,19; Si 1,16 y otros), pero más aún en el Nuevo (Mc 4,8 par.; Jn 15,5; 2 Cor 9,10; Col 1,10 y otros) los frutos y la fructificación reciben una valoración metafórica y ética.

b) La fecundidad fue considerada durante mucho tiempo como el denominador común de la religión cananea y de la piedad popular de Israel. Bajo ella se agrupaban prácticamente casi todos los elementos cultuales no yahvistas, por ejemplo, el culto a Baal, el culto en los lugares altos, las hierogamias, la prostitución cultual, los ritos de iniciación, los sacrificios de los primogénitos, tanto animales como humanos, los cultos a los árboles, la veneración de las aserás, la reina celeste, la madera y la piedra, los jardines de Adonis y las lágrimas de Tammuz/(= Dumuzi). Se daría así, en perspectiva bíblica, una crasa oposición entre los cultos de la fertilidad y la religión de Israel. Pero se está registrando un cambio creciente de interpretación: α) Es muy dudosa la existencia de algunos de los componentes cúlticos en Israel (p. ej., la prostitución cultual, la hierogamia, el sacrificio de los primogénitos). A la promiscuidad sexual en el culto, tan ásperamente combatida por los profetas (Os 4,13s.; Jr 3,1-5; 13,27; Ez 16;23 y otros) como apostasía de Yahveh –y en la medida en que se la puede entender como hecho histórico, no como exageraciones drásticas de la metáfora del matrimonio– no se le puede otorgar el carácter de rito de la fertilidad. – β) Ni la religión cananea ni la piedad popular se caracterizaban por una hechicería o una magia simpatética de la fertilidad, ni estaban tan centradas en la fertilidad como la investigación ha venido asumiendo. – γ) También en el culto yahvista desempeñaba una importante función el amplio campo de la fertilidad. La temática de la fertilidad estaba presente por igual en Israel y en Canaán, tal como se refleja, y no en último extremo, en la iconografía, plena de simbolismos vegetativos y regenerativos (árboles estilizados, flores de loto, granadas, cápridos, motivos de la vaca y el novillo, etcétera).

◆ **Bibliografía:** NBL 1, págs. 710s. (D. Kellermann); HRWG 3, págs. 447-450 (H. Cancik); ThWAT 6, págs. 740-752 (B. Kedar-Kopf-

STEIN); GAT 8 (R. ALBERTZ). • A. BONNANO (dir.), *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean,* A 1986; CH. FREVEL, *Aschera und der Ausschliesslichkeitsanspruch YHWHs,* Weilheim 1995, especialmente págs. 557-568; M. GROHMANN, *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen,* Tu 2007.

Christian Frevel

FESTO (PORCIO F.)

Gobernador romano de Judea. Desempeñó el cargo mejor que su antecesor ↗ Félix. Debido a la divergencia entre los datos de Josefo, ant. XX, 182-197; bell. Iud. II, 271 y Tácito, ann. XIII, 14-23, se discute la cronología de su permanencia en este puesto. Probablemente debe situarse entre el 59/60 y el 62 d.C. Festo remitió al tribunal imperial de Roma el proceso seguido contra Pablo (Hch 24,27-26,32).

◆ Bibliografía: Cf. los comentarios a los Hechos.

Alfons Weiser

FIDELIDAD DE DIOS

En el lenguaje del Antiguo Testamento, para expresar la idea de una importante relación durable de Yahveh o de Dios con los hombres se empleaban palabras de la base אמן *['mn],* «ser firme, sólido, fiable» (נֶאֱמָן *[næ'æman],* אֱמוּנָה *['æmūnā],* אֱמֶת *['æmaet];* cf. Éx 34,6; Is 49,7; Sal 143,1; Dt 7,9). Los LXX vierten estos conceptos con palabras de la raíz πιστ-, «fiel». La relación así expresada se hace experimentable en las acciones de Yahveh con los hombres como fidelidad de Dios o de Yahveh para con los hombres, y se expresa también en metáforas como «padre», «pastor» o «roca». Para los hombres veterotestamentarios, son ámbitos experimentales de la fidelidad de Dios o de Yahveh el orden de la creación (cf. el orden cósmico de la literatura sapiencial) y la solidez y consistencia fundamental del universo y del curso del cosmos (Gn 9,8-11P); la piedad personal, que se orienta hacia la inclinación amorosa de Yahveh bajo la modalidad de ayuda y acción salvadora (de manera especial en los salmos de confianza y en los cantos de gratitud individuales); la historia del pueblo de Dios, iniciada ya con los patriarcas (promesas) y testificada en las obras históricas (p. ej., en la Obra histórica deuteronomista) y en los sumarios históricos (p. ej., Dt 26,5-10; Sal 105; 136; 78); las palabras de los profetas de salvación en la época exílica y postexílica, que recuerdan la fidelidad de Dios o de Yahveh para con su pueblo, que, a pesar de y por encima de la infidelidad del pueblo (quebrantamiento de la alianza) concede un nuevo comienzo (p. ej., Ez 37; Mal 3,6). Se meditan teológicamente estas experiencias, por ejemplo, en la interpretación del ↗ nombre de Yahveh (Éx 3,14), en el discurso acerca del

permanente «ser-con» de Yahveh y de su bendición concomitante, en la fidelidad de Yahveh con el Siervo de Yahveh doliente (Is 49,7), en la proclamación del Deuteroisaías, que llama a Yahveh «Salvador», en el discurso de la cercanía de Yahveh con los hombres en el sufrimiento (Job) y más allá de las fronteras de la muerte (Sal 49,16; 73,24) y finalmente en la confesión de la superación de la muerte tal como se expresa en la apocalíptica de Isaías, hasta llegar en el libro de Daniel (12,2) y en 2 Mac 7 a la esperanza de la resurrección. – Debe además tenerse en cuenta que la fidelidad de Dios se hace también perceptible en los episodios de su solidaridad (חֶסֶד *[ḥæsæd]*, de su fidelidad a la comunidad (צְדָקָה *[sᵉdāqā]*) y en su misericordia (רַחֲמִים *[raḥᵃmīm]*) (cf. Os 2,22; Éx 34,6). La fidelidad de Dios espera como respuesta del hombre su incondicional fidelidad a Yahveh, el Dios único, a cambio de la cual se le promete la vida como don de Yahveh (cf. Hab 2,4).

La proclamación del reino de Dios de Jesús enlaza con la fidelidad de Yahveh documentada en el Antiguo Testamento, a saber, en el cumplimiento de sus promesas salvíficas (cf. en Lc 15,11-32 la parábola del padre amante y su fidelidad al hijo pródigo). La señal de la fidelidad de Dios a la predicación y la actuación de Jesús es la resurrección del Crucificado. En las cartas del Nuevo Testamento se aduce en diversas líneas argumentativas la fidelidad como la prueba básica (1 Cor 1,9; 10,13; 2 Cor 1,18; 1 Tes 5,24; Heb 10,23; 11,11; 1 Pe 4,19; 1 Jn 1,9). En la etapa neotestamentaria tardía se trasladan también a Jesucristo las afirmaciones sobre la fidelidad de Dios (2 Tes 3,3; 1 Tim, 2,13).

◆ Bibliografía: THAT 1, págs. 177ss.; THWAT 1, págs. 313ss.; THWNT 6,174ss. • J. SCHREINER, «Unter Gottes Treue», en *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Wu 1992.

Friedrich Diedrich

FIESTA DE LA SIEGA

↗ Fiesta de las Tiendas.

FIESTA DE LAS SEMANAS

↗ Pentecostés.

FIESTA DE LAS TIENDAS

(Hebreo: סֻכּוֹת *[sukkōt]*, «cabañas»). Junto con ↗ *passah* y *shabbuot* (fiesta de las Semanas, ↗ Pentecostés) forma parte de la tríada de las tres grandes fiestas de peregrinación (Éx 23,14). En la Biblia se le dan diferentes denominaciones: además de fiesta de las Tiendas (Dt 16,13), es la fiesta de la Siega (Éx 23,16), la Fiesta (1 Re 8,65) y la fiesta de Dios (Lv 23,29). En las fuentes judías posteriores es, en general, «la Fiesta» (p. ej., mSukka 3,13). Cae el 15 de *tisrí*, es decir, poco después de los grandes días festivos de *rosh ha-shana* (↗ Año Nuevo) y *yom kip-*

pur. – La fiesta de las Tiendas se celebraba en Tierra Santa durante ocho días, y durante nueve en la diáspora. Aquí, los dos primeros días y los dos últimos eran plenamente festivos, los cinco intermedios semifestivos *(chol ha-moed)*, de los que el último, es decir, el día séptimo, recibe el nombre de *hoshana rabba*. El día penúltimo, es decir, el octavo, es *shimini atzeret* y se le considera festividad aparte, en la que, cuando existía el templo, se llevaba a cabo un sacrificio por los pueblos del mundo. El día noveno es *simchat tora*, el día de la alegría de la *torá*. En Israel, los días octavo y noveno se reducían a uno. La fiesta de las Tiendas recuerda, por un lado, las tiendas de Sucot del desierto, durante la marcha desde Egipto (Lv 23,42s.). De ahí que, durante su celebración, se plante una tienda, para cuya configuración se dan instrucciones precisas en el tratado de la Mishná *Sukka*. En el curso de la fiesta, todas las comidas han de hacerse dentro de la tienda. Otro precepto, aún más severo, establece que también debe dormirse dentro de ella. Un segundo aspecto es el de acción de gracias por la cosecha. Este carácter agrario se simboliza a través de las «cuatro especies» (Lv 23,40): frutos de los mejores árboles, ramos de palmera, ramas de árboles frondosos y de sauces, que representan la totalidad del universo vegetal. En tiempos del templo, la segunda noche de la fiesta se recogía agua de la alberca de ↗ Siloé y se derramaba sobre el altar. Esta ofrenda de agua, que no cuenta con testimonios bíblicos, estaba destinada a atraer la bendición de Dios para un año de abundantes lluvias y ricas cosechas y era acompañada hasta el templo con grandes demostraciones de júbilo popular. En términos generales, la fiesta de las Tiendas es un tiempo de alegría (Lv 23,40). Es seguro que fue siempre una festividad agraria. Son, en cambio, inseguras las conexiones con la salida de Egipto.

◆ **Bibliografía:** H. Schauss, *The Jewish Festivals*, NY 1938; A. Yaari, *Toldot Hag Simchat Tora*, Jr 1964; H. Ringgren, *La religion d'Israël*, P 1966; J. Maier, *Geschichte der jüd. Religion*, Fr 1992.

Theodore Kwasman

Fiestas y celebraciones

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Son ocasión de fiestas y celebraciones en Israel, junto a eventos privados, ciertos acontecimientos de la naturaleza o de la historia. Así, el israelita celebra el nacimiento y el destete (Gn 21,8), la circuncisión (Gn 17), las bodas (Gn 29,22.24) y los sepelios (2 Sam 3,31-34). Están también testificadas fiestas de clan (p. ej., una fiesta del sacrificio en el desierto, Éx 5,1-8) y fiestas de familia (1 Sam 1; 20,29), por ejemplo con ocasión del esquileo (Gn 31,19). El pueblo celebra la ascensión del rey al

trono (1 Re 1,33-40) o una victoria (1 Sam 15,12).

Las fiestas (hebreo חַג *[ḥag]*; cf. Éx 23,14) y celebraciones (hebreo מוֹעֵד *[mō'ed]*) principales aparecen mencionadas en los calendarios festivos. Los primeros ↗ calendarios (p. ej., Éx 23,14-17) enumeran las tres grandes festividades, al tiempo que asumen su posible origen agrario: «fiesta de los Panes ácimos» *(hag hammaṣṣōt)*, «fiesta de la Siega» *(hag haqqāṣīr)* y la «fiesta de la Recolección» *(hag hā'āsip)*. Los calendarios posteriores (Éx 34,18-24; Dt 16,1-17) cambian los nombres de la «fiesta de los Panes ácimos» (ahora convertida en el rito de la *passah [pæsaḥ]*), «fiesta de las Semanas» *[šābu'ōt]* y «fiesta de las Tiendas» *[sukkōt]* (cada vez más distanciadas de sucesos de la naturaleza [Wellhausen]) y las sitúan en el contexto de acontecimientos salvíficos (↗ éxodo, ↗ revelación del Sinaí, paso del río Jordán). En el marco de la concentración deuteronómica del culto, están destinadas a convertirse en fiestas de peregrinación a Jerusalén, en las que deben participar también los socialmente desfavorecidos (Dt 16,1-17). Los calendarios festivos postexílicos (Lv 23,4-44; Nm 28s.) fijan con exactitud las fechas de las festividades y las prescripciones rituales que deben observarse, y vinculan las fiestas con semanas festivas que muy pronto se escinden en ceremonias aparte dotadas de carácter propio. Son fiestas adicionales el Día de la ↗ Expiación (*jōm [hak]kippūr[īm]*: Lv 16; Nm 19), la fiesta de la nueva consagración del templo (*ḥanukkāh;* 2 Mac 1,8.18ss.), la fiesta de los ↗ *Purim* (*pūrīm;* 2 Mac 15,36; Est 9,19.22) y el «día de Nicanor» (1 Mac 7; 2 Mac 14s.), que no están flanqueadas por una correspondiente semana festiva. Son fiestas periódicas el día de la Luna Nueva (Nm 28,11-15), y el *sabbat.* La fiesta de ↗ Año Nuevo (*šabbātōn,* «el día del reposo completo», Lv 23,4, también llamada «día del sonido de la trompeta» Nm 29,1) no es todavía en los calendarios preexílicos una fiesta autónoma sino que más bien sirve de norma orientativa para la fiesta de las Tiendas y no se convierte en fiesta propia hasta el final de época veterotestamentaria (*rō'š haššānāh,* Neh 8,1ss.).

Las fiestas de lamentación y los días de ↗ ayuno ocupan un amplio espacio en la religión israelita. Sirven fundamentalmente para mantener vivo el recuerdo de derrotas militares (1 Re 21,9-12; Jl 2,12; Zac 7,5; 8,19). Se discute la existencia de una fiesta de renovación de la alianza (Jos 24; 2 Re 23,1ss. y Neh 8 [aquí vinculada con la fiesta de las Tiendas]; para la teoría, cf. Dt 26,16-19) y una fiesta de la entronización de Yahveh (Sal 47; 93; 96; 98; 99). Tal vez en estos dos casos sólo se trate de ritos especiales de las fiestas del Año Nuevo y de las Tiendas. Junto a estas fiestas, el Antiguo Testamento menciona otras de carácter supersticioso (Jer 7,18; Am 4,4).

Son elementos característicos de las fiestas la «asamblea santa», el descanso laboral y la celebración de

determinados actos cúlticos, especialmente ↗ sacrificios. Las fiestas cultivan el recuerdo de su origen (real o/y teológico) y son, por consiguiente, lugares de aprendizaje de la fe (Braulik). Como fechas fijas, en las que el pueblo rememora con agradecimiento el fundamento último que ha hecho posible su existencia, su origen y su historia, las fiestas son medios de eficacia comprobada para el descubrimiento de la identidad. Esta significación sociológico-religiosa de las fiestas tenía una incidencia particularmente determinante en la época postexílica y en los pequeños grupos de épocas posteriores (cf. la remodelación extensiva del calendario festivo del rollo del templo de Qumrán). Dado que en las fiestas se registra una condensación y centralización excepcional del culto israelita, es aquí justamente donde los profetas veterotestamentarios aplican su crítica al culto, que permite descubrir, en la llamada a la conversión, la verdadera naturaleza de las fiestas de Israel. Se encuentran veredictos tajantes contra las fiestas en Is 1,13s.; Os 2,13; Am 5,21-27, todos ellos con idéntica argumentación: los profetas son contrarios al culto porque no tiene ninguna correspondencia con el servicio ético a Dios en la vida cotidiana. Aunque existe inseguridad acerca de la utilización litúrgica de los salmos, parece ser que algunos de ellos (p. ej., 50; 81; 95) tuvieron su lugar en la liturgia a causa de su temática (teofanía, proclamación del decálogo, exhortación, especialmente en la fiesta de las Tiendas), como salmos festivos.

2. Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento no desarrolla una teología propia de las fiestas, pero cuestiona la piedad del calendario del judaísmo temprano inherente al calendario festivo veterotestamentario (Gál 4,8ss.). Las fiestas configuran el telón de fondo de los acontecimientos para la presencia y la actuación de Jesús.

La fiesta (ἑορτή [τοῦ πάσχα], también ἑορτὴ τῶν ἀζύμων) es de ordinario la ↗ *passah* (Mt 26,2), en la que afluían a Jerusalén peregrinos de todo el país (también Jesús con sus padres, Lc 2,41). La estancia de Jesús en el Templo (Lc 2,41-52) es teología deuteronómica de la fiesta llevada a la práctica: la fiesta como lugar de aprendizaje de la fe. La fiesta contiene el elemento de la amnistía (Mt 27,15). La descripción de la Cena del Señor se configura a partir de motivos de la comida de la *passah.* En el cristianismo, esta fiesta evolucionó hasta convertirse en la festividad pascual (↗ Pascua). – La fiesta de las Semanas (propiamente ἑορτὴ ἑβδομάδων, Josefo ant. III, 252; en el Nuevo Testamento siempre πεντηκοστή, Hch 2,1), figura también como fiesta de peregrinación que, con la numerosa afluencia de peregrinos, ofrecía un excelente telón de fondo histórico para el acontecimiento de la efusión del Espíritu. – La fiesta de las tiendas (σκηνοπηγία) es denominada en Jn 7,2 «la fiesta de los ju-

díos». También de ella se sirvió Jesús para la proclamación de su mensaje (Jn 7,14-24). – La fiesta de la dedicación del templo (ἐγκαίνια) sólo en Jn 10,22) es el lugar en que Jesús se declara abiertamente a los judíos como Mesías.

En la imagen de las bodas se percibe claramente que con Jesucristo ha irrumpido el tiempo de salvación, es decir, el tiempo festivo que ya no necesita ningún otro calendario de fiestas (Mc 2,18s.).

◆ Bibliografía: G. BRAULIK, *Die Freude des Festes* (SBAB 2), St 1988, págs. 161-218; NBL 1, págs. 666ss. (D. MICHEL, B. LANG); TRE 11, págs. 96-106 (E. OTTO); R. MARTIN-ACHARD, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël,* G 1947; ThWAT 2, págs. 730-744 (B. KEDAR-KOPHSTEIN); 4, págs. 1074-1081 (D. KELLERMANN); 6, págs. 659-682 (E. OTTO); 7, págs. 1000-1027 (E. OTTO); ThAT 2, págs. 243-257 (H. D. PREUSS); J. ASSMANN y T. SUNDERMEIER (dirs.), *Das Feste und das Heilige,* Gt 1991; J. VAN GOUDOEVER, *Fêtes et Calendriers Bibliques* (Théologie Historique 7), P 1967; F. E. WILMS, *Freude vor Gott. Kult und Feste in Israel,* Rb 1981.

Heinz-Josef Fabry

FILACTERIAS

Las filacterias (en hebreo *tefillin*) consisten en dos pequeñas cajitas a modo de estuches, de cuero negro, que contienen, escritos en pergamino, los vs. Éx 13,1-10; Éx 13,11-16; Dt 6,4-9 y Dt 11,13-21 y se sujetan, los días de entresemana, para la oración de la mañana, con tiras de cuero negro, en el brazo izquierdo y en la frente. Hay instrucciones muy detalladas sobre el modo de fabricar y de colocarse las filacterias. Sólo las utilizan los varones, para cumplir el precepto de Dt 6,8 y Éx 13,9. La costumbre de las filacterias es antigua. En Qumrán se han hallado algunos ejemplares que incluyen también el decálogo.

◆ Bibliografía: CH. H. DONIN, *To pray as a Jew,* NY 1980, págs. 33-38.

Dagmar Börner-Klein

FILADELFIA

La actual Alasehir, ciudad de Lidia, fundada por Átalo II de Pérgamo, al sureste de ↗ Sardes, al pie de la vertiente nororiental del Tmolos. La comunidad cristiana desempeñó un importante papel ya desde los inicios del cristianismo. Es mencionada varias veces en el Ap (1,11; 3,7-13).

◆ Bibliografía: S. MITCHELL, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor,* vol. 2, *The Rise of the Church,* O 1993.

Bruno Bleckmann

FILEMÓN, CARTA A

Filemón es el destinatario de la carta de este nombre. Convertido al cristianismo por Pablo (Flm 19), puso

su casa a disposición de las reuniones de la comunidad (Flm 2). Allí vivía también su esclavo Onésimo.

Pablo escribió esta carta probablemente durante el tiempo que estuvo encarcelado en ↗ Éfeso (↗ Cartas de la cautividad).

a) Contenido y estructura. Tras el pre-escrito (1-3) y el proemio (4-7), presenta Pablo, en el *corpus* de la carta (8-21), a Onésimo, esclavo de Filemón, a quien se había ganado para la fe cristiana, primero como un niño recién nacido (10), y pide a su dueño que le reciba de nuevo en su casa como a un «hermano muy querido» (v. 16) y luego como «compañero» (v. 17). El apóstol se obliga, además, a pagar de su bolsillo los posibles daños en que hubiera podido incurrir Onésimo (vs. 18s.). La carta concluye con algunas noticias personales y saludos (22-25).

b) Finalidad. En este escrito no aparece ningún indicio a favor de la difundida opinión de que con su escrito Pablo intentaba mover a Filemón a no castigar a su esclavo fugitivo, sino a perdonarle y recibirle de nuevo con benevolencia. Tampoco se toca el tema de la manumisión de esclavos. La carta estaba motivada más bien por la tensión que Pablo presentía que se produciría en casa de Filemón con la llegada de Onésimo: por un lado, en virtud de su conversión al cristianismo, Onésimo adquiría la condición de «hermano» pero, por otra, seguía siendo esclavo. Pablo se pronuncia a favor de que, en su trato con Onésimo, Filemón se guíe más por el estatus de hermano que por el de esclavo y trate a su esclavo más como compañero en igualdad de condiciones (vs. 16s.)

c) En este supuesto –el esclavo debe ser considerado y tratado como hermano– radica la verdadera significación de esta carta: Pablo no toma aquí posición respecto de la esclavitud, sino que aboga porque la común pertenencia a Cristo Jesús predomine por encima de todas las diferencias de estatus social o jurídico que separan a unos hombres de otros y plantea la exigencia de que se ponga en práctica la nueva situación.

◆ **Bibliografía:** AncBD 5, págs. 306-310; TRE 26, págs. 487-492. • *Comentarios:* M. Dibelius y H. Greeven (HNT 12), Tu ³1953; J. Ernst (RNT 6), Rb 1974; E. Lohse (KEK 9/2), Go ²1977; P. Stuhlmacher (EKK), Nk-Z ²1981; J. Gnilka (HThK 10/4), Fr 1982; M. Wolter (ÖTK 12), Gt-Wu 1993. • *También:* «Vie en Christ et éthique sociale dans l'épître à Philémon», en *Mélanges M. Goguel,* Neuchâtel 1950, págs. 171-179; N. R. Petersen, *Rediscovering Paul. Ph. and the Sociology of Paul's Narrative World,* Fi 1985; B. M. Rapske, «The Prisoner Paul in the Eyes of Onesimus», NTS 37 (1991), págs. 187-203; P. Artz-Grabner, *Philemon,* Go 2003; B. B. Thurston y J. M. Ryan, *Philippians and Philemon,* Collegeville 2005; M. M. Thomson, *Colossians and Philemon,* GR-Cambridge 2006.

Michael Wolter

Filiación divina

En el entorno histórico-religioso de la Biblia, la filiación divina se alcanza, por ejemplo en las religiones mistéricas helenistas, a través de ritos de iniciación específicos y consagraciones rituales, en virtud de las cuales los iniciados son introducidos en una nueva relación de filiación con la divinidad y en la participación de los misterios divinos. La Stoa, por el contrario, amplía la concepción de la filiación divina a todos los hombres y los considera no sólo criaturas sino también hijos de Dios (Epicteto, *Diatribas* I, 3,1; cf. Hch 17,28).

En la Biblia hebrea se entiende al pueblo de Israel, en virtud de su ↗ elección, como «primogénito de Yahveh» (Éx 4,22s.; Jr 31,9), mezclando la idea de la creación (Is 45,11; 64,7; Dt 32,6) y la de la alianza (Is 1,2.4; Mal 1,2ss.; 2,10). En Dt 14,1 («hijos sois para Yahveh») «es posible que la idea de la filiación de Israel esté contrapuesta a una filiación mítica» (G. Braulik: Dtn [NEB] acerca de este pasaje). Israel debe, por tanto, comportarse como pueblo frente a Yahveh como un hijo amado con un padre amante (Is 63,16; Jr 31,9.20; Os 11,1). Tiene una relación especial con Yahveh el rey de Israel, instituido («engendrado», Sal 2,7; 110,3; cf. 2 Sam 7,14) por Dios mismo. Puede también entenderse como hijo adoptado por Dios y confiado, por tanto, a su especial providencia, el «pobre» privado de derechos y de protección (Sal 27,10; 68,6; 103,13) y el hombre recto y piadoso (Sab 2,18; 5,5; Si 4,10; 23,1; Mal 3,1). En Jub 1,24s. se le habla a la nueva comunidad salvífica como a «hijos del Dios vivo». En Qumrán se halla la autodenominación de «hijos de la luz, de la gracia, de la verdad y del beneplácito de Dios».

El uso lingüístico neotestamentario acerca de la filiación divina desborda claramente el Antiguo Testamento, dado que habla en términos expresos, y con evidentes connotaciones soteriológicas, de los creyentes como «hijos de Dios» (τέκνα θεοῦ). En la tradición jesuana de los evangelios este lenguaje viene ya anticipado por el hecho de que Jesús se dirige a Dios como a su Padre *(↗ abbá)* (Mt 11,25 par.; Mc 14,36) y enseña consecuentemente a sus discípulos a orar: «Padre nuestro» (Mt 6,9). Según Jn 1,12, los creyentes reciben, por mediación del Logos encarnado Jesús, «la potestad de llegar a ser hijos de Dios». Por el bautismo –así Pablo– «nos hemos hecho hijos de Dios» (Gál 3,26s.), de modo que, en virtud del Espíritu de su Hijo, llamamos a Dios Padre nuestro y clamamos: «¡*Abbá,* Padre!» (Gál 4,5s). El apóstol destaca así el pleno derecho de familia de los hijos frente a la situación de minoría de edad o la de los esclavos (4,1ss.). También en Rom 8,15 se dice: «No habéis recibido un Espíritu que os haga esclavos... sino un Espíritu que os hace hijos adoptivos... El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios». La

filiación divina significa, según esto, liberación frente a los poderes esclavizadores del pecado y de la muerte; impulsa a y posibilita para la conservación de la libertad conseguida. En este mismo sentido debe entenderse 1 Jn 3,2.10, donde la filiación otorgada fundamenta la esperanza de la revelación completa de este bien salvífico y hace de la «práctica de la justicia» la característica diferenciadora frente a los «hijos del diablo».

◆ Bibliografía: THAT 1, págs. 316-325 (J. KÜHLEWEIN); ThWAT 1, págs. 668-682 (J. BERGMANN y otros); ThWNT 5, págs. 650-653; EWNT 3, págs. 817-820; NBL 1, pág. 479 (O. KNOCH); RAC 11, págs. 1159-1166. • H. CONSELMANN, *Théologie du NT,* P 1967; W. SCHLISSKE, *Gottessöhne und Gottessohn im AT* (BWANT 97), St 1973; M. VELLANICKAL, *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings* (ANBIB 72), R 1977; G. DELLING, *Die «Söhne (Kinder) Gottes» in NT: Die Kirche des Anfangs. FS H. Schürmann,* Fr 1978, págs. 615-631; D. RUSAM, *Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der Johannes Briefe,* (BWANT 133), St 1993.

Paul-Gerhard Müller

FILIPENSES, CARTA A LOS

a) Contenido. A continuación del pre-escrito, en el que se mencionan juntos, por primera vez, a epíscopos y diáconos (1,1s.), ↗ Pablo agradece a los filipenses su contribución a la causa del evangelio y les fortalece para que salgan al encuentro del día de Cristo Jesús llenos de «frutos de justicia» (1,3-11). Informa de su situación en la cárcel, de la que se ha derivado un progreso del evangelio, aunque también se han producido algunas escisiones entre los misioneros cristianos en el lugar de su cautiverio (1,12-18). El apóstol cuenta ya con la posibilidad de su martirio, que personalmente prefiere, porque le llevaría a la comunión con Cristo, aunque espera, por otro lado, ser absuelto y quedar libre por el bien de la comunidad (1,19.26). En la lucha común por la fe, deben procurar ser de un mismo sentir (1,27-2,11). Deben dar buena prueba de sí en el mundo. En el capítulo 3 previene –al parecer sin transición– contra los que enseñan falsas doctrinas, a los que apostrofa con severas palabras como perros, malos obreros y enemigos de la cruz (3,2.18). Exhortaciones, agradecimientos por la ayuda financiera, saludos y bendición ponen fin al escrito, todo él cruzado por el tema dominante de la exhortación a la alegría (1,18; 2,17s.28; 4,4.10).

b) La *autenticidad* de la carta, negada por la escuela de F. Ch. Baur, pero testificada por el Fragmento de Muratori, por el prólogo marcionita, Policarpo e Ireneo, no es hoy día cuestionada, pero no sucede lo mismo en lo que concierne a su unidad. Algunos estudiosos apoyan la

hipótesis de una redacción que agrupó en una dos o tres cartas originariamente independientes (Gnilka, Schenk). Los vs. de agradecimiento (4,10-20) y la sección polémica (3,2-4,1/4,3; [4,8s.]) se consideran escritos separados. Se aducen para ello las siguientes razones: el cambio radical de estilo y de estado de ánimo en 3,1s., que lleva a pensar en una situación posterior; la ausencia del motivo de la alegría; la presencia de falsos maestros. Se han llevado a cabo, en fechas más recientes, notables esfuerzos por demostrar la unidad epistolográfica o retórica de la carta (Garland, Watson, Schoon-Janssen), aunque con muy diferentes argumentos: existe amplio consenso en considerar que 2,6-11 es un himno prepaulino (así por primera vez Lohmeyer). En él se trata de la humillación de Cristo y de su exaltación a Kyrios y contiene, probablemente, la más antigua expresión de la idea de la encarnación.

c) Ocasión y finalidad. Pablo informa acerca de su situación en la cárcel. Introduce a la comunidad en la comunión con el evangelio y en los padecimientos que tanto él como los filipenses han de soportar. Les agradece sus donativos, en los que ve la expresión de su vinculación con el evangelio. Previene frente a los maestros de errores (carta polémica), que pueden tal vez ser identificados con los adversarios de que se habla en Gál o en 2 Cor (Gnilka).

d) Como *lugar de composición* se han mencionado Roma, Éfeso (Gnilka) o Cesarea (Lohmeyer). El más probable es Éfeso. Es con esta ciudad con la que mejor concuerda el proyectado viaje a Filipos (2,24; cf. Hch 19,21s.; 20,1). La redacción en Roma estaría en contradicción con Rom 15,23s. La carta presupone hasta cuatro viajes entre Filipos y el lugar en que se encuentra prisionero: la comunidad es informada de la prisión de Pablo, envía a Epafrodita y se entera de que éste ha contraído una grave enfermedad y entonces Pablo despacha a ↗ Timoteo. También estas circunstancias hablan en favor de la hipótesis de Éfeso. Como *fecha de la composición* se han sugerido los años entre el 50 y el 53. La carta polémica habría sido redactada más tarde (¿en Corinto?).

◆ Bibliografía: *Comentarios:* K. BARTH, Zollikon [6]1959; E. LOHMEYER (KEK), Go [6]1964; J. ERNST (RNT), Rb 1974; W. EGGER (NEB), Wu 1985; J. GNILKA (HThK 10/3), Fr [4]1987; U. B. MÜLLER (ThHK), B 1993. • *También:* J. GNILKA, «Die anti-pln. Mission in Philippi», BZ 9 (1965), págs. 258-276; D. DORMEYER, «The Implicit and Explicit Reader and the Genre of Phil 3,2-4,8s., *Semeia* 48 (1989), págs. 147-159; P. HOFIUS, *Der Christushymnus Phil 2,6-11,* Tu [2]1991; J. SCHLOSSER, *La figure de Dieu selon l'Épître aux Philippiens* NTS 41 (1995), págs. 378-399; P. OAKES, *Philippians: From People to Letter,* C-NY-Oakleigh 2001; J.-B. EDART, *L'Épître aux Philippiens: Rhétorique et composition stylistique,* P 2002; S. E. FOWL, *Philip-*

pians, GR-Cambridge 2005; B. B. Thurston y J. M. Ryan, *Philippians and Philemon,* Collegeville 2005; J. M. Jané Coca, *«Ser hallado en Él»: la reciprocidad intersubjetiva entre Pablo y Cristo: Un estudio exegético-teológico de Flp 3,* R 2008.

Joachim Gnilka

Filipos

Ciudad al este de Macedonia, fundada el año 356 a.C. por Filipo II. Desde el año 42 a. C., y tras una batalla en su entorno, pasó a ser, por orden de Antonio, asentamiento de veteranos romanos. El año 32 a.C. fue refundada como colonia romana por Augusto, tras su victoria en Accio. Junto a los cultos romanos, pudieron también afianzarse los antiguos ritos tracios (relieve en la roca de Bendis y del jinete tracio, Dionysos). Pablo llegó a esta ciudad desde su puerto de Neápolis, en la Via Egnatia, y fundó allí la primera comunidad cristiana en suelo europeo (Hch 16,11-40: bautizo de Lidia, episodio de la esclava adivina, encarcelamiento y milagrosa liberación del apóstol). Lucas asigna títulos acertados y precisos a los funcionarios de la colonia romana. Las relaciones de Pablo con esta comunidad fueron especialmente estrechas (Flp 1,3-8; 4,10-16).

◆ **Bibliografía:** TRE 26, págs. 504-513; P. Collart, *Philippes, ville de la Macédoine, depuis les origines jusqu'à la fin de l'époque romaine,* P 1937; P. Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine,* P 1945; W. Elliger, *Paulus in Griechenland,* St [2]1987, págs. 23-77 (reelaboración: *Mit Paulus unterwegs in Grichenland,* St 1998, págs. 14-40); V. A. Abrahamsen, *Women and Worship at Ph.,* Portland 1995; P. Pilhofer, *Philippes,* vol. 1: *Die erste christliche Gemeinde Europas,* Tu 1995.

Winfried Elliger

Filisteos

A partir del s. xii a.C. se fue configurando en Palestina suroccidental un nuevo centro de poder que tal vez en sus orígenes estuvo coligado con los egipcios, pero que más tarde se rebeló y luchó contra ellos. La investigación reciente no insiste ya en el supuesto origen de los filisteos en el Egeo o en regiones al norte de este espacio, sino que los considera como un elemento de la población indígena de Palestina suroccidental con el que chocaron grupos extranjeros que se asimilaron. En esta región se estableció una Pentápolis filistea cuyos centros principales fueron ↗ Gaza, ↗ Ascalón, ↗ Asdod, Ecrón y Gat. ↗ Saúl, ↗ David y ↗ Salomón no consiguieron vencerlos. Las ciudades filisteas se vieron afectadas por el ataque de Sesonc (h. 945-924 a.C.) contra Palestina. En el año 806 a.C. está documentado el pago de tributos a Adad-Nirari III de Asur (810-782 a.C.). A partir del 734 a.C., los centros filisteos fueron cayendo

en poder de Asiria. Bajo Sargón II, todo su territorio quedó convertido en provincia asiria (713/712 a.C.). Las ciudades filisteas, conquistadas el año 605/604 a.C. por los neobabilonios, pasaron más tarde a poder de los persas y formaron parte de la provincia de Ashdudu (siglos VI-IV a.C.). En las etapas siguientes estuvieron sucesivamente bajo el dominio de los ptolomeos, los seléucidas, los judíos y los romanos.

En las ciudades de la Pentápolis filistea debe contarse con la existencia de varios panteones locales. Los datos disponibles no permiten, por ahora, mencionar los nombres de todas las divinidades allí veneradas. Están testificados ↗ Dagón en Asdod (1 Sam 5,1s.; Is 46,1 LXX; 1 Cró 10,10; 1 Mac 10,84) y en Gaza (Jue 16,23) y Baal en Ecrón (2 Re 1,1-18), además de Baalshamem (KAI, nº 266) y ↗ Aserá en esta misma ciudad. Hay asimismo testimonios del culto a ↗ Astarté en Ascalón y Gaza. En el contexto de los cultos domésticos hay documentación arqueológica de una diosa madre, llamada Ashdodá, cuyo culto sólo fue practicado en territorio filisteo. Se han descubierto santuarios filisteos en Ecrón y Tel Qasile.

◆ Bibliografía: AncBD 5, págs. 326ss. • C. P. Pavese, «Il nome dei filistei», AtIstVen 132 (1973-1974), págs. 67-77; T. Dothan, *The Philistines and their Material Culture,* NH-Lo-Jr 1982; C. S. Ehrlich, «Coalition Politics in Eighth Cenntury B.C.E. Palestine: The Philistines and the Syro-Ephraimit War», ZDPV 107 (1991), págs. 48-58; J.-J. Prado, *L'invasion de la Méditerranée par les peuples de l' océan,* P 1992; O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible,* Wi 1994; E. Noort, *The Seevölker in Palestina,* Kampen 1994; C. S. Ehrlich, *The Philistines in Transition: A History from ca. 1000-730 B.C.E,* Le 1996; H. Niehr, *Religionen in Israels Umwelt,* Wu 1998, págs. 199-202.

Herbert Niehr

Filón de Alejandría

(Latín *Philo Iudaeus*), exégeta y filósofo, miembro de una familia acaudalada y bien relacionada con la dinastía de Herodes. Sólo consta con seguridad un dato de su biografía: en el invierno del 39/40 d.C., ya en avanzada edad, encabezó una embajada judía a Roma. Se han conservado cerca de tres cuartas partes de su obra, en el original o en traducciones arameas. Abarcan *Quaestiones* sobre el Pentateuco, una *Expositio* sobre este mismo libro en forma de ensayos y un gran comentario alegórico al Génesis. Filón escribe en un griego elegante, un tanto recargado. No tiene un pensamiento filosófico original, pero es un importante testigo de las primeras fases del platonismo medio. Son asimismo evidentes las influencias del Pseudo-Aristóteles. Fue también, y en igual medida, estoico, es decir, en conjunto, sincretista. La verda-

dera aportación de Filón se sitúa en el campo de la exégesis, donde ha formado escuela. Unió la búsqueda –por entonces ya habitual en la enseñanza homérica– del sentido ulterior, en el fondo de los textos, y de un sentido «ético», con la comprobación del sentido literal para configurar un sólido triple paso, que a veces podía desembocar en ulteriores especulaciones (p. ej., sobre los números, siguiendo el modelo pitagórico). Este modelo exegético fue tradicional en la Iglesia –su única heredera– hasta el advenimiento del humanismo. Pero Filón no asumió la filología crítica alejandrina.

La intuición fundamental de su pensamiento –que él mismo atribuye a una revelación personal– consiste en que los diversos nombres de Dios de los LXX (Θεός, Κύριος) son tan sólo nombres de las fuerzas divinas que actúan en el cosmos, mientras que él es «el existente» de Éx 3,14 LXX.

◆ **Bibliografía:** *Ediciones:* L. COHN, P. WENDLAND y S. REITER, 6 vols., B 1896-1915 (sin las *Quaestiones y Frgm.)*; G. H. WHITAKER, F. A. COLSON y otros, 10 vols., C 1929-1962 y Suppl. dir. por R. MARCUS, 2 vols., C (Mass.) 1953 (con traducción inglesa); R. ARNALDEZ, J. POUILLOUX y C. MONDESERT, 37 vols., P 1961 ss. (con traducción francesa). • *Estudios:* BBKL 7, págs. 523-537. • H. A. WOLFSON, *Philon,* 2 vols., C (Mass.) 1947; V. NIKIPROWETZKY, *Le comentarie de l'Écriture chez Philon,* Le 1977; F. SIEGERT, *Hebrew Bible/Old Testament,* vol. 1/1, Go 1996, págs. 162-198.

Folker Siegert

FLAGELACIÓN

a) El castigo de la flagelación era impuesto en Palestina por jueces autorizados (en tiempos de Pablo, por una autoridad judía de imprecisos contornos históricos) por infracciones contra la *torá* (mMakkot 3,1ss.). El número de 40 azotes (Dt 25,3) se rebajó a 39 (Josefo, ant. 4, 238, 248; mMakkot 3,10) para garantizar que no se iba más allá de lo prescrito por la ley, y se ejecutaba con un manojo de finas correas de cuero de becerro (3,12). Su función expiatoria (3,15) puede explicar la conducta de Jesús frente a los cambistas del templo (Jn 2,15). También los discípulos de Jesús fueron flagelados (Mt 10,7; Hch 5,40; 22,19; 2 Cor 11,24), como lo habían sido los santos del Antiguo Testamento (Heb 11,36). En Heb 12,6 es señal del amor educativo de Dios (con referencia a Prov 3,12).

b) La flagelación romana *(verberatio)* se ejecutaba con un látigo cuyas correas estaban provistas de bolas de plomo o trozos de metal o de hueso (*flagellum*; cf. ya en 1 Mac 6,30; 7,1.13.15), no conocía límites de los azotes y por eso causaba con frecuencia la muerte. Podía ser un castigo independiente (2 Cor 11,25) o bien el preludio de la ↗ crucifixión (Josefo, bell. Iud. 2, 306. 308; 5,449; Mc 15,15/Mt 27,26; Jn 19,1), o bien

se imponía para arrancar confesiones. Según Lc 23,16.22, Pilato propuso la flagelación como alternativa a la crucifixión. El tercer anuncio de la pasión (Mc 10,34 par.) interpreta a Jesús como el Siervo doliente de Yahveh (Is 50,6). Según las *Leges Valeriae* y *Porcinae,* los ciudadanos romanos no podían ser flagelados sin una condena previa (Hch 16,37ss.; 22,25-29).

◆ Bibliografía: RAC 9, págs. 469-490; ThWNT 4, págs. 521-525; BHH 1, pág. 534; Bill, 1, págs. 527-530; EWNT 2, págs. 973ss.; 3, págs. 1046s.; S. Gallas, «Fünfmal vierzig weniger einen...», ZNW 81 (1990), págs. 178-191; NBL 1, págs. 763ss.

Heinz Giesen

Forastero

a) En el Antiguo Testamento se distingue entre el forastero (גֵּר *[gēr]*) y el extranjero (נָכְרִי *[nokrī]* o respectivamente זָר *[zār]*). *Forastero* es la persona que trabaja fuera de la estructura de la familia y la aldea, como individuo libre, aunque carente de propiedades, para ganarse el sustento sirviendo a un propietario (Jue 17; 19). Sobre el telón de fondo del precepto de la ↗ hospitalidad que el Antiguo Testamento da por supuesto (Gn 18s.; Job 31,32), la ética veterotestamentaria prohíbe la explotación económica y social de los forasteros (Éx 20,10; 22,20-23; 23,9.12; Dt 5,14) y su indefensión jurídica (Dt 1,16s.; 27,19), y promueve su apoyo material (Dt 14,28s.; 24,19-22; 26,12) y, especialmente en textos tardíos, su integración social y religosa (Dt 16,11.14; Éx 12,49; Lv 17,15; 24,16.22; Nm 15,15s.; Ez 47,22s.). Su síntesis conceptual se sitúa en el precepto del amor a los enemigos, fundamentado a su vez en el amor que Dios profesa al forastero (Dt 10,16-19; Sal 146,9). – El estilo de vida del *extranjero* (*nocrī* o *zār*) presenta muchas diferencias naturales, culturales y religiosas respecto de los israelitas (Gn 17,12.27; Éx 12,43; Dt 14,21; 17,15; 23,21; 29,21; Jue 19,12; 2 Sam 15,19; 1 Re 8,41; 11,1-8; Is 2,6; Jr 5,19; Abd 11) y es probable que –contrariamente al forastero– no estuviera incluido entre los grupos marginales en Israel (Éx 21,8; Dt 14,21; 15,3; 23,21). Mientras que en el caso del forastero, el Antiguo Testamento tiende a la integración, busca, en cambio, la delimitación frente al extranjero (Ez 44,7.9; Esd 9s.; Neh 13,23-31; Lv 21,14). Esta línea de separación frente a todos los no israelitas no tenía como objetivo una exclusión definitiva de Israel sino que era un medio de preservación de la identidad para poder actuar como testigos de Dios (Éx 23,20-33; 34,12-16; Jue 2,1-5; Dt 7; Mal 2,11), un testimonio a través del cual los pueblos extranjeros estaban llamados a encontrar al Dios de Israel (Is 49,6; 56,6s.; 1 Re 8,41ss.; Rut; Jon). Esta condición de forastero se convierte en Sal 39,13; 119,19; 1 Cró 29,15 en metáfora, ya anticipada por la interpretación sacerdotal de las narracio-

nes patriarcales (Gn 17,8; 23,4; 28,4; 37,1; 47,9; Éx 6,4; cf. Gn 12,10; 20,1; 35,27), del modo de ser y de estar el hombre como forastero en el mundo y ante Dios («peregrinación»: cf. Heb 11,13).

b) Nuevo Testamento. Con independencia de la orientación universal del mensaje neotestamentario (Mt 28,16-20), también la integración de cara al interior y la delimitación frente al exterior son características de la ética del Nuevo Testamento en el trato con forasteros (griego ξένος). Según Mt 25,35.38,43s., la hospitalidad frente a cristianos forasteros es una de las obras del amor (Rom 12,13; Heb 13,2). Mediante el acontecimiento Cristo, ha sido eliminado el muro medianero de separación entre judíos y gentiles; los gentiles bautizados son «conciudadanos del pueblo santo y familia de Dios» (Ef 2,11-22). Con la metáfora de la diáspora y la peregrinación (διασπορά, παροικία) describe 1 Pe 1,1.17; 2,11 la alienación y el distanciamiento crítico de las comunidades cristianas frente al mundo (Flp 3,20).

◆ Bibliografía: L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «"... denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypen"», BILI 63 (1990), págs. 108-117; C. BULTMANN, *Der Fremde im antiken Juda,* Go 1992 (bibliografía); R. FELMEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1.Petrusbrief,* Tu 1992 (bibliografía); G. STEINS, «"Fremde sind *wir...*". Zur Wahrnehmung des Fremdseins und zur Sorge für die Fremde in atl. Perspektive», JCSW 35 (1994), págs. 133-150.

Ludger Schwienhorts-Schönberger

FORMGESCHICHTE

↗ Historia de las formas.

FRACCIÓN DEL PAN

La expresión κλᾶν τὸν ἄρτον o respectivamente κλάσις τοῦ ἄρτου apenas aparece en el griego profano. Tampoco está testificada en Filón y Josefo. En los LXX figura escasas veces (Jr 16,7; Lam 4,4). Su correspondencia hebrea es פָּרַס לֶחֶם *[parās læḥæm]* y designa el rito de iniciación, firmemente establecido, de la comida judía: el jefe de familia pronuncia la oración de bendición (bBerakhot 6,1), parte en trozos el pan en forma de hogaza y lo distribuye entre los comensales. A Jesús se le describe como ejerciendo esta función de cabeza de la familia judía cuando en el milagro de la multiplicación de los panes (Mc 6,41 par.; 8,6 par. Mt), en la última Cena (Mc 14,22 par.; 1 Cor 11,24) y con los discípulos de Emaús (Lc 24,30.35) parte el pan. En los usos lingüísticos del primitivo cristianismo, la fracción del pan significa la fiesta de la eucaristía (Hch 2,42.46; 20,7; 28,35 [?]) o una parte de ella (Hch 20,11; 1 Cor 10,16s.). Todavía puede percibirse en Hch 2,46; 28,35s. (?);

1 Cor 11,17-34, la originaria unión y conexión entre la celebración de la eucaristía y la cena para saciar el hambre. Pero, en líneas generales, no logró imponerse la expresión «fracción del pan» como denominación de la fiesta eucarística.

◆ Bibliografía: Bill 2, págs. 619s.; 4, págs. 620-623; RAC 2, págs. 620-626 (E. von Severus); J. Wanke, *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas aufgrund der lukanischen Malhberichte,* L 1973; NBL 1, págs. 332s. (H.-J. Klauck); EWNT[2], págs. 729-732 (J. Wanke); K. Berger, *Manna, Mehl und Sauerteig,* St 1993, págs. 97-109.

Alfons Weiser

Fraternidad

En el primitivo cristianismo, la hermandad o fraternidad (φιλαδελφία, *fraternitas*) designa, apoyándose en la idea de la hermandad neotestamentaria de base cristológica (Mt 23,8; Rom 8,29; 1 Jn 2,9ss.; 4, 20s.), la promoción de la unión y la interconexión solidaria de los cristianos. A partir de aquí, la fraternidad queda en un primer momento referida a la intercomunicación de los cristianos en la comunión existencial de la Iglesia en su conjunto (Tertuliano, pudic. 7, 233, 26; Cipriano, ep. 14,4; 15,2). Se la concibe en términos más amplios en Lactancio, inst. V, 6,12, que la entiende como expresión de la igualdad de todos los hombres bajo un Dios Padre común de todos ellos. En la Edad Media el concepto se aleja crecientemente de la idea de la vida eclesial para convertirse en postulado específico de muy diferentes gremios y asociaciones, tanto religiosos como profanos, que se crean para unos determinados y específicos objetivos cristianos. En el s. xix fue desplazada por el concepto de solidaridad, que alcanzó considerable significación también en la doctrina social de la Iglesia.

◆ Bibliografía: RAC 2, págs. 631-640 (K. H. Schelkle); DSp 5, págs. 1141-1167 (J. Ratzinger); GGB 1, págs. 552-581 (W. Schieder); A. Wénin, *Joseph ou l'invention de la fraternité: Lecture narrative et anthropologique de Genèse 37-50,* Namur 2005.

Wolfram Winger

Frigia

Región de Anatolia central (Asia Menor), así llamada por el nombre de grupos de inmigrantes indoeuropeos procedentes de Tracia. En el pasado se daba por supuesta su identificación con los muski, mencionados en fuentes cuneiformes, y se identificaba asimismo al rey muski Mita, testificado en el s. viii, con el rey frigio Midas, en el marco de la hipótesis de que los frigios habían partido inicialmente de Anatolia y habían avanzado hacia el este cruzando el Éufrates, hasta que Tiglat Piléser I (1166-1078 a.C.) frenó su avance. Hoy día, se sitúa en general la emigración de los frigios no

antes del s. IX (primeras fuentes arqueológicas) y sólo a continuación se formó un reino en torno a Gordion, en el Sangario. Por aquella época Frigia abarcaba Asia Menor desde las fuentes del Meandro, tal vez incluso a partir del Ageis (Lidia), hasta el Halys superior. El reino mantuvo relaciones diplomáticas y comerciales a nivel internacional (Asur, Urartu, Delfi). Hacia el 690 a.C. fue devastado por los cimerios. Pero aunque privados de independencia estatal, los frigios conservaron su cultura y su religión (túmulos sepulcrales; diversos Estados-templo, veneración de Cibeles o respectivamente de la Magna Mater y de su satélite Atis, santuario principal en Pessino, dios lunar Men), su economía (ganadería, producción lanera), su arte (arquitectura, trabajos en bronce, madera y marfil) y su lengua (sólo en parte investigada, aceptación de la escritura griega) bajo los lidios (desde el 690), los persas (desde el 547), el imperio de Alejandro (desde el 333) y los Estados sucesores (Antígono, Lisímaco, seléucidas, atalidas, reinos del Ponto y de Capadocia). Al fin, en virtud del testamento de Átalo, fueron integrados en la zona de influencia romana (fundación de la provincia de Asia, 133-129). El año 278 a.C. el territorio fue invadido por los celtas (los «gálatas») que, tras haber sido derrotados en su enfrentamiento con Antíoco I (h. 269-268 a.C.), se establecieron en la zona septentrional del asentamiento de los frigios (↗ Galacia), entre el Sangario y el Halys. ↗ Antíoco III (223-187 a.C.) instaló 2.000 familias judías en Frigia (Josefo, ant. XII, 3,4; Hch 2,10). Pablo cruzó la región frigia en dos ocasiones (Hch 16,6; 18,23). Se remonta a su discípulo Epafras la fundación de varias comunidades cristianas (p. ej., ↗ Colosas, ↗ Laodicea, Hierápolis).

◆ Bibliografía: C. H. E. Haspels, *The highlands of Phrygia: sites and monuments,* 2 vols., Pr 1971; ANRW II, 18/3, págs. 1907-2044 (T. Drew-Bear, C. Naour); T. Drew-Bear, «Local cults in Graeco-Roman Phrygia», *Greek, Roman and Bizantine Studies* 17 (1976), págs. 247-268.

Eckart Olshausen

Fuego

El Antiguo Testamento testifica la frecuente y variada utilización del fuego en la vida cotidiana, en la guerra y en el culto. La tradición bíblica y del judaísmo temprano conoce además un amplio simbolismo teológico y una extensa aplicación metafórica del fuego. Aquí, el fuego es, como la ↗ luz, una característica (concomitante) de Dios, de su mundo y de sus mensajeros, por ejemplo en el relato de la zarza ardiendo (Éx 3,1-5), del Sinaí (Éx 19,18) y de las teofanías (1 Re 19,12; Sal 50,3). Dios guía durante la noche a la generación del desierto como «columna de fuego» (Éx 13,21s.; Dt 1,33). El trono y el entorno de Dios son (como) fuego (Ez 1,4.13.27; Dn 7,9s.). El carro y el tronco de caballos de fuego que

arrebatan a Elías (2 Re 2,11) simbolizan la cercanía con Dios. A la Jerusalén del fin de los tiempos la protege Dios mismo con una muralla de fuego (Zac 2,9). Las catástrofes naturales, interpretadas como castigos divinos (Gn 19,24; Job 1,16), y la utilización del fuego en la guerra (Jos 8,19 y otros) contribuyeron a que el fuego fuera entendido como el instrumento por antonomasia del castigo de Dios (2 Re 1,10-14; Jr 11,16; Zac 9,4), también del escatológico (Is 66,15s.; Jl 2,3). Como medio de purificación, el fuego aparece en un contexto escatológico sólo en dos pasajes (Zac 13,9; Mal 3,2s.). El motivo del fuego del infierno se deriva de Is 66,24.

El Nuevo Testamento lleva adelante, sobre todo en su último libro, el simbolismo y las metáforas del Antiguo. Juan Bautista utiliza el motivo de la capacidad de quemar del fuego en dos metáforas como imagen de la condena escatológica de los que se niegan a arrepentirse (Mt 3,10.12 par.; cf. Jn 15,6). En la imagen sobre el «más poderoso» (Mt 3,11 par.) contrapone su bautismo con agua al bautismo con fuego del que «viene detrás de mí». Este bautismo con fuego se refiere al juicio del fuego con el que el juez por venir (originariamente Dios) aniquilará a cuantos se negaron a someterse al bautismo de agua. También en las comparaciones y en las parábolas de Jesús aparece el motivo por el fuego como imagen de los tormentos y de la condenación escatológicos (Mt 7,19; 13, 40.42.50; Mc 9,43.48 par.; Lc 16,24). En Mt 25,41 se habla del «fuego eterno» «preparado para el demonio y sus ángeles». En 1 Cor 3,13ss. Pablo alude a la prueba escatológica del juicio por el fuego. Aparece el fuego del infierno en Jud 7.23 y varias veces en el Apocalipsis de Juan, sobre todo como «océano de fuego» (Ap 19,20 y otros), comparable al «horno de fuego» de Mt 13,42.50. La luz y el fuego figuran bajo diversas formas como elementos del mundo celeste en la visión de la llámada de Ap 1,14ss. Deben entenderse asimismo como elementos celestes, que significan la actuación inmediata de Dios, las «lenguas de fuego» de Hch 2,3s.

◆ Bibliografía: NBL 1, págs. 669ss.; TRE 21, págs. 90-107; J. GOETTMANN, «Le feu du ciel sur la terre», BVIECHR 33 (1960), págs. 48-61; M. REISER, *Die Gerichtspredig Jesu,* Ms 1990; B. VON KIENLE, *Feuermale,* Bodenheim 1993.

Marius Reiser

FUENTES, SAGRADAS

Reciben esta denominación los lugares de experiencias religiosas en los que la dependencia en que el hombre se encuentra respecto del ↗ agua que otorga y conserva la vida se condensa hasta convertirse en un encuentro con lo numinoso que supera aquella situación básica. El agua límpida que surge de las profundidades de la tierra está libre de todo tipo de im-

purezas (provocadas por el hombre) y se la considera, por consiguiente, sagrada. La veneración de las fuentes está testificada en numerosos pueblos y culturas. Algunas de ellas fueron lugar de oráculos y de mántica (Apolo, Pitia en Delfos). La Biblia ve a Yahveh como «fuente de la vida» (Sal 36,10), al final de los días fluirán del templo de Jerusalén «aguas vivas» (Ez 4 7,1ss.; Zac 14,8). Es fuente sacra de la nueva vida en el cristianismo la herida del costado de Jesús, de la que brotaron agua (bautismo) y sangre (eucaristía).

◆ Bibliografía: RGG³ 5, págs. 734s. • R. REYMOND, «L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament», VTS 6 (1958), págs. 55-66; M. NINCK, *Die Bedeutung des Wassers im Kult der Alten,* Da 1960; J. M. SCHOFFELEERS, *River of Blood,* Madison 1992.

Martin Ott

GABAÓN

(Hebreo גִּבְעוֹן *[gib'ōn],* «colina»), según Jos 9; 11,19; 2 Sam 21,2 suburbio de una tetrápolis no israelita. Perteneció a Benjamín y fue ciudad levítica (Jos 18,25; 21,17; 1 Cró 8,29; 9,35; 12,4). En sus alrededores tuvieron lugar varios enfrentamientos armados (Jos 10,1ss.; 2 Sam 2,12ss.; 3,30; 20,8ss.; Jr 41,12ss.). Figura también, como *Qb'n,* en la lista de ciudades del faraón Sesonc I. Fue el lugar de nacimiento del (falso) profeta Jananías (Jr 28,1). Entre los que regresaron del exilio babilónico figuraban también algunos gabaonitas (Neh 7,25) que colaboraron, en la etapa del dominio persa, en la construcción de la muralla de Jerusalén (Neh 3,7). En la época temprana de la monarquía hubo en Gabaón un importante santuario (2 Sam 20,8; 21,6 [cj.].9; 1 Cró 16,39), en el que Salomón tuvo un sueño (1 Re 3,4-15; 9,2) y al que debió pertenecer la tienda del Encuentro (1 Cró 21,29; 2 Cró 1,3.13). En general, se identifica el lugar con *el-Ğib,* 9 km al noroeste de Jerusalén. Hablan a favor de esta identificación las indicaciones (aunque oscilantes) de distancias de Josefo (bell. Iud. II, 516; ant. VII, 283), pero no existe una correspondencia exacta entre la historia literaria de Gabaón y los descubrimientos arqueológicos de *el-Ğib*: faltan claramente fortificaciones y arquitectura urbana del Bronce Reciente y no se sabe con certeza si el Gabaón testificado epigráficamente en *el-Ğib* como *Gb'n* se refiere a un lugar de origen o un lugar de destino.

◆ Bibliografía: J. B. PRITCHARD, *Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon,* Fi 1959; ÍDEM, *Winery, Defenses and Soundings at Gibeon,* Fi 1964; J. BLENKISOPP, *Gibeon und Israel,* C 1972; G. I. DAVIES, *Ancient Hebrew Inscriptions,* C 1991, págs. 92-101; ANCBD 2, págs. 1010-13 (P. M. ARNOLD); NEAEHL 2, págs. 511-14 (J. B. PRITCHARD).

Ulrich Hübner

Gabriel

(Hebreo גַּבְרִיאֵל *[gabrī'el]*, «varón de Dios», «fuerza de Dios» o «Dios se ha mostrado fuerte») es el nombre del ángel intérprete que en el Antiguo Testamento explica el significado de la visión del carnero y el macho cabrío del fin de los tiempos del libro de ↗ Daniel (Dn 8,16-26) y la profecía de las semanas de años (Dn 9,21-27). El Gabriel conocido en los escritos extrabíblicos (p. ej., Henet 20,7 y otros) como arcángel servidor, situado frente al trono de Dios, anuncia en el Nuevo Testamento el nacimiento de Juan Bautista (Lc 1,19) y de Jesús (Lc 1,26) como buena nueva escatológica.

◆ Bibliografía: TRE 9, págs. 586-596 (K. E. Grözinger); NBL 1, págs. 720ss. (G. Vanoni). *Encyclopaedia Judaica,* XI, págs. 1478-1490.

Ernst Haag

Gad

a) Divinidad: Existen testimonios que acreditan la veneración de la divinidad (masculina o femenina) de la felicidad y del destino, relacionada en el ámbito helenista, desde el s. v a.C. hasta el III d.C., con la diosa Τύχη. Su centro se hallaba en el espacio siro-palestino (Palmira), desde donde se difundió hasta Dura Europus y, a través de los púnicos, hasta el Mediterráneo occidental. Su única mención bíblica (postexílica) es Is 65,11. Se discute si los nombres de lugares y personas en los que figura Gad (Jos 17,11) testifican una veneración preexílica.

◆ Bibliografía: TRE 12, págs. 3ss. (G. Wanke).

b) Nombre personal. α) Séptimo hijo de Jacob, tenido con Zilpá, esclava de Lía (Gn 30,11), y antepasado de la tribu de este nombre (↗ tribus de Israel). - β) Vidente de la época de David (1 Sam 22,5; 2 Sam 24,18s.; 1 Cró 21,9ss.; 2 Cró 29,29).

◆ Bibliografía: H. Haag, *Gad und Nathan. FS K. Galling,* Tu 1970, págs. 135-143.

Eberhard Bons

Gadara

a) (Griego Γάδαρα, árabe Umm Qais), ciudad de la ↗ Decápolis, a unos 10 km al sureste del lago de Genesaret. Es muy probable, pero todavía no comprobado, un asentamiento prehelenista. Tuvo una etapa de esplendor durante la época romana y bizantina, iniciada con la acuñación de moneda bajo Pompeyo (64/63 a.C.). En la antigüedad fue un importante centro de la cultura grecorromana, del que surgieron afamados filósofos, oradores y poetas. En la región de Gadara sitúa Mt 8,28-34 la curación de dos posesos, a cuyos demonios envió Jesús a una piara de cerdos que a continuación se arrojaron al mar por un precipicio (cf. Mc 5,1-20 ↗ Gerasa).

b) (griego Γάδαρα/Γάδωρα, nombre actual *tell 'en Ğēdur, as-Salṭ*), ciu-

dad judía, metrópoli de la provincia romana de Perea.

◆ Bibliografía: ZDPV 94 (1978), págs. 135-144 (U. Wagner-Lux y otros); ibídem 104 (1988), págs. 128-145 (B. Mershen y otros); T. Weber y R. G. Khouri, *Umm Qais. Gadara of the Decapolis,* Ammán 1989.

Christian Frevel

Galaad

(Hebreo גִּלְעָד *[gil'ād]*, LXX Γαλααδ, Vulg. *Galaad*). En su más amplio sentido, denominación bíblica de la Transjordania israelita, desde el ↗ Arnón al sur hasta el ↗ Yarmuc al norte. En la conquista de la Tierra prometida fue asentamiento de las tribus de Rubén y de Gad al sur del Yaboc y, al norte, de la mitad de la tribu de Manases o respectivamente de Maquir, cuyo hijo Galaad es considerado el antepasado de los galaaditas (Nm 26,29; 36,1). Apenas es posible reconstruir con cierta seguridad la evolución de la denominación geográfica de Galaad. O bien designaba al principio la región montañosa del 'Aglún, de unos 1.000-1.200 m de altitud, al norte del Yaboc (Nahr ez-Zerqa), hipótesis a favor de la cual hablan los topónimos Yabesh-Galaad, Ramot-Galaad y Tishbe-Galaad, o bien se refería en sus orígenes a la región inmediatamente al sur del Yaboc, la actual Ard el-'Arde. En este segundo caso, es posible que el nombre haya pasado de una montaña o cadena montañosa (Gn 31) a un territorio llamado Galaad, mencionado en Jue 10,17; Os 6,8; 12,12 y otras fuentes antiguas conservado en Ḫirbet Ǧal'ad, a 10 km en dirección nornoreste de es-Salṭ, cuyos bosques, pastos, hortalizas y árboles resinosos gozaban de alta estima (Miq 7,14; Gn 37,25; Jr 8,22; 22,6 y otros). En la época de la monarquía formó parte del reino del Norte; el año 733/732 cayó bajo el dominio y la administración asiria y conoció una nueva etapa de esplendor en la época romana (bizantina) como región integrada en la ↗ Decápolis.

◆ Bibliografía: AncBD 2, págs. 1019-1022 (M. Ottoson); NBL 1, pág. 844 (M. Görg); Abel, *Géographie de la Palestine* P 1933-1938, vol. I, págs. 276,378; vol. II, págs. 94-103-133; M. Ottoson, *Gilead. Tradition und Geschichte,* Lund 1969; M. Noth, «Das Land Gilead als Siedlungsgebiet israelitischen Sippen», en *Aufsätze z. bibl. Landes- und Altertumskunde,* vol. 1, Nk 1971, págs. 347-390; ídem, ibídem, págs. 489-543 (Galaad y Gad); M. Wüst, *Untersuchungen zu den siedlungsgeograph. Texten des AT,* vol. 1: *Ostjordanland,* Wi 1975; A. Lemaire, «Galaad et Makir. Remarques sur la tribu de Manassé à l'est du Jourdain», VT 31 (1981), págs. 39-61.

Christian Frevel

Galacia

(Galatia, ἡ Γαλατία) designaba originariamente las Galias cisalpi-

nas y transalpinas (Polibio, *Historia,* II, 24,8) y, más tarde, a partir del 278/277 a.C., el territorio del centro de Asia Menor, junto al Halys, habitado por tribus galas (celtas). Debido a su actitud belicosa, los gálatas constituyeron un importante factor político en las tensas relaciones con sus vecinos y entre los intereses de las grandes potencias. Derrotados el año 188 a.C. por los romanos, conservaron una autonomía relativa bajo tetrarcas y reyes nativos, aunque dependientes de Pérgamo y Roma. Tras la muerte de su último rey, Amyntas, Galacia fue, desde el 25 a.C., el núcleo de la provincia romana de este nombre, que incluía además otras regiones, como Frigia y Pisidia al Oeste, Licaonia e Isauria al Norte y, desde el 6 a.C., Paflagonia. La residencia del gobernador estaba en Ancira. Más tarde se le añadieron nuevos territorios. El nombre de la provincia aparece en varios escritores latinos (p. ej., Tácito, *Annales,* 13,35; *Historia,* 2,9), pero los territorios conservaron sus propias peculiaridades. Los gálatas se mostraron receptivos a la cultura helenista, incluida la lengua griega, especialmente en las ciudades de Pessino, Ancira y Tavium, pero también está testificada la conservación de su propia lengua, emparentada con el dialecto de los tréveros. Se discute si la denominación de gálatas se aplicaba también a los habitantes del territorio, es decir, a los de la provincia romana. – En el Nuevo Testamento, 1 Pe 1,1 alude probablemente a la provincia; 2 Tim 4,10 puede, por el contrario, referirse a las Galias, de acuerdo con una tradición posterior sobre Crescencio (cf. también Γαλλιαν, *varia lectio*). No puede comprobarse con exactitud si con el giro «la región de Galacia» (Γαλατικὴ χώρα) de Hch 16,6 y 18,23 Lucas quiere referirse expresamente al territorio y a las comunidades allí fundadas. Mayor controversia suscita la localización de las «comunidades de Galacia» mencionadas en Gál 1,2 y 1 Cor 16,1 (↗ Gálatas, Carta a los). Las investigaciones filológicas de los conceptos «Galacia» y «gálatas» no han dado resultados inequívocos debido a sus diversas utilizaciones.

◆ Bibliografía: PRE 7, págs. 519-559 (L. Bürchner, G. Brandis); KP 2, págs. 665-670 (H. Vretska); EWNT 1, págs. 557ss. (G. Schille); H. Hubert, *Les celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation céltique,* P 1950; R. Riesner, *Die Frühzeit des Paulus,* Tu 1994, págs. 243-259.

Jost Eckert

Gálatas, Carta a los

a) Esta carta, cuyo *origen* e *integridad textual* paulinos son indiscutidos, es una fuente de excepcional valor para la vida y el pensamiento del apóstol y para la historia del cristianismo primitivo, y reviste asimismo una gran importancia histórica (Marción, Lutero, F. Christian

Baur). Vuelven a ser objeto de controversia en nuestros días algunos problemas exegéticos (forma literaria, localización geográfica de las comunidades, identidad de los adversarios, encuadramiento cronológico y teológico en el conjunto de la misión y de la teología paulinas).

b) Aunque existen ciertas dificultades para algunas delimitaciones concretas, la *estructura* es relativamente clara: introducción con el formulario (1,1-5), y a continuación, de forma cortante, sin elogios ni acciones de gracias, datos sobre la situación (1,6-10). *Primera parte:* defensa autobiográfica del ministerio apostólico y del evangelio de Pablo (1,11-2,21). *Segunda parte:* concordancia del discutido evangelio de Pablo «liberado de la ley» con la revelación de la «alianza antigua» (3,1-4,31). *Tercera parte:* obligación de los liberados por Cristo de vivir según el Espíritu (5,1-6,10). *Conclusión de la carta,* de la propia mano de Pablo, con sus últimas exhortaciones (6,11-18). Se discute hasta qué punto la carta está marcada por la retórica y la epistolografía grecorromana (cf. H. D. Betz: 1,1-5: *praescriptum*; 1,6-11: *exordium* [introducción]; 1,12-2,14: *narratio* [narración]; 2,15-21: *propositio* [proposición]; 3,1-4,31: *probatio* [demostración]; 5,1-6,10: *exhortatio* [exhortación]; 6,11-18: *conclusio* [conclusión]). Pero debe apreciarse en su justo valor la autonomía de Pablo. En 2,7ss. (mención del concilio de los apóstoles) y en 3,26ss. (fórmula entusiasta del bautismo) hay una reelaboración de la tradición cristiana y en 5,19-23 (catálogo de vicios y virtudes) de la tradición judeo-helenista.

c) Vuelve a discutirse hoy en día si las «comunidades de Galacia» *destinatarias* de la carta deben buscarse en el territorio de ↗ Galacia (hipótesis de Galacia septentrional o hipótesis territorial) o en la parte meridional de la provincia romana de Galacia (hipótesis de Galacia meridional o hipótesis provincial). Según Hch 13-14, Pablo y Bernabé, en su primer viaje misional, anunciaron el evangelio en las ciudades de Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe (Licaonia), que pertenecían a la provincia romana de Galacia. Si fueron éstas las destinatarias, la *fecha de composición* del escrito debe situarse después del concilio de los apóstoles y del conflicto con Pedro, Bernabé y los restantes judeocristianos de Antioquia de Siria (Gál 2) y probablemente con anterioridad a 1 Cor y 2 Cor – de donde se concluiría una datación temprana para la doctrina paulina de la justificación. Sería entonces muy notable la distancia temporal entre la carta y Rom. La cercanía teológica entre Gál y Rom, y en especial la exclamación «¡Oh insensatos gálatas!» (3,1) aplicada, por ejemplo, a los licaonios suponen un lastre para la hipótesis provincial. Hch 18,23 presupone fundaciones de comunidades en territorio gálata y en Frigia durante el segundo viaje misional (Hch 16,6). ¿Se refiere a ellas

Gál 4,13? En 1 Cor 16,1 el apóstol habla de la colecta para Jerusalén llevada a cabo en las comunidades de Galacia (cf. Gál 2,10), pero no exterioriza ninguna preocupación. Por el tiempo de 2 Cor se hacía además necesario amonestar a los corintios (caps. 8-9), porque la agitación antipaulina provocada por misioneros judeocristianos había convulsionado las relaciones de la comunidad con el apóstol. Habla en contra de su identificación con los adversarios de Pablo en Galacia el hecho de que en Corinto no se oye hablar de una imposición de la circuncisión. De todas formas, las exigencias de los judeocristianos habían alcanzado tintes virulentos, como testifican 2 Cor 3; 10-13; Flp 3 y Rom. Las vinculaciones de la Carta a los gálatas con estos textos apoyan una datación tardía. Podría aducirse como argumento a favor de comunidades en el territorio de Galacia como destinatarias de la carta circular, destinada a reemplazar una visita personal fallida, su carácter inequívocamente paganocristiano (cf. 4,8; 5,2s.; 6,12s.).

d) Las comunidades están amenazadas por *«otro evangelio»* (1,6). Misioneros cristianos venidos de fuera habían conseguido inducirlos a aceptar la circuncisión como señal de la alianza con Abrahán (5,2s.; 6,12s.), de modo que, según Pablo, se le atribuía a la *torá* de Israel una posición en el problema de la salvación que su evangelio no admitía. De ahí sus anotaciones declaradamente críticas a la ley y en parte también a Israel, a partir de la tesis de que la justicia viene únicamente de la fe en Cristo y no por las obras de la ley (2,16-21; 3 y 4). No es claro que la polémica contra la observación de las fuerzas cósmicas elementales y de diferentes días y meses (4,8s.) transparente la religiosidad sincretista que añadiría un complemento a la misión judeocristiana. No puede demostrarse la coordinación con la gnosis (W. Schmithals). Intentar deducir de 5,3.13ss. y 6,13 el libertinismo o un segundo frente antinómico introduce en el denso y cortante lenguaje de Pablo elementos que en realidad no tiene. El propio Pablo sitúa más bien a sus enemigos en la línea de los adversarios judaizantes de Jerusalén (1-2). Probablemente pretendían invocar en favor de su causa a las autoridades jerosolimitanas y de ahí la exposición paulina del concilio de los apóstoles y del conflicto antioqueno (2,1-10.11-21).

e) Una de las *peculiaridades teológicas* de la Carta a los gálatas es la insistencia en la autonomía apostólica de Pablo: ha sido directamente instituido por el Señor resucitado para apóstol de los gentiles, como Pedro es el apóstol de los judíos. Su evangelio, que renuncia a la circuncisión y a la observancia de la *torá,* fue reconocido por los «calificados» de Jerusalén y así lo defendió en Antioquía, incluso frente a Cefas, que había cedido ante los seguidores de Santiago y había renunciado a compartir la mesa con los paganocristianos (1-2). Quien hace

depender la concesión de la justicia de Dios del cumplimiento de la ley, niega la liberación de la maldición de la ley obtenida mediante la muerte de Jesús, una ley que, en cuanto expresión de la voluntad de Dios, acusa al pecador, pero no puede conceder vida nueva ni puede liberar del poder del pecado. Sólo en Cristo alcanzan los creyentes las ↗ promesas hechas a Abrahán y el ↗ Espíritu que corresponde a su estado de hijos de Dios (3-4). A este Espíritu debe concedérsele espacio en la vida liberada –el tiempo bajo la ley ha pasado–; donde no se hace, está amenazada la salvación (5,1-6,10). Estas afirmaciones negativas sobre la ley están condicionadas (a excepción de 5,14) por la situación –en Rom puede hablar Pablo de la ley en términos positivos (cf. 3,31; 7,12-14)– pero la crítica de la ley es parte constitutiva de la biografía personal de Pablo, que en la Carta a los gálatas describe la más radical y originaria experiencia de la fe.

◆ Bibliografía: *Comentarios:* O. Kuss, Ba 1976; H. Schlier (KEK 7), Go ^{6}1989 (trad. castellana Sa 1975); F. Mussner (HThK 9), Fr 1974, ^{5}1988; J. Becker (NTD 8), Go 1976, ^{3}1990; D. Lührmann, (ZBK 7), Z 1978; U. Borse (RNT), Rb 1984; J. Rohde (ThHK 9), B 1989. ◆ *También:* W. Schmithals, *Paulus und die Gnostiker,* H 1965; J. Eckert, *Die ur-chr. Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief,* Rb 1971; TRE 12, págs. 4-14 (H. Hübner); F. P. Ramos, *La libertad en la carta a los Gálatas,* Ma 1977; J. Schoon-Janssen, *Umstrittene «Apologien» in den Paulus Briefen,* Go 1991; V. Jegher-Bucher, *Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik,* Z 1991; M. D. Nanos, *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context,* Mn 2002; A. M. Buscemi, *Lettera ai Galati: Commentario esegetico,* Jr 2004; J.-P. Lémonon, *L'Épître aux Galates,* P 2008; J. Riches, *Galatians through the Centuries,* Malden-O 2008.

Jost Eckert

Galilea

Región de Palestina (גָּלִיל *[gālīl],* originariamente nombre de una región, más tarde de una *circunscripción*). El territorio de este nombre abarcaba al principio la zona en torno a Cades, al noroeste del lago Hule (Jos 20,7; 1 Cró 6,61) y más tarde toda la región montañosa entre el río Litani al Norte (hoy Líbano) y la llanura de Yizreel al Sur (1 Re 9,11; Is 8,23). En la época neotestamentaria (Josefo, bell. Iud III, 3,1) señalaba una pequeña región, de unos 1.600 km^2 (40 km de diámetro), con tres zonas características: *a) Galilea inferior* o Baja Galilea, país de colinas de 300 a 600 m de altitud, con llanuras a sus pies (las de Turʿan, Battof y Rame). *b) Galilea Superior,* zona montañosa sin caminos, con alturas entre

los 800 y los 1.200 m. *c)* El *lago de Genesaret,* en la fosa del Jordán. En los siglos XIII-XII a.C. Galilea fue lugar de asentamiento de las tribus de Aser, Zabulón, Isacar, Neftalí y Dan. Tras la conquista de Tiglat Piléser III, a partir del 733 a.C., estuvo poblada por colonos asirios (Is 8,23: «Galilea de los gentiles») a los que, en los siglos siguientes, se les añadieron otros muchos pueblos. El territorio, ya casi enteramente pagano hacia el 200 a.C., fue reconquistado el 104/103 a.C. por Aristóbulo y rejudaizado por Herodes I (37-4 a.C.), que lo incorporó a su reino. A su muerte, pasó en herencia a Herodes Antipas (4 a.C.-39 d.C.) con el título de tetrarquía, con Séforis como primera capital y Tiberiades como segunda. En esta época, la zona contaba con una densa población (Josefo, vit. 45), compuesta mayoritariamente por judíos (entre 200.000 y 300.000), tenidos por rústicos a causa de su tosco dialecto (Mt 26,73), distribuidos entre la fértil Galilea Inferior (Séforis, Yotapata, Zabulón; Nazaret no pasaba de ser una aldea insignificante) y la región del lago, económicamente atractiva (Tiberiades, Magdala, Cafarnaún). Aunque la región estaba rodeada por vecinos helenistas paganos y cruzada por rutas comerciales muy transitadas (entre ellas la *Via Maris*), la piedad de los galileos era más bien de signo tradicional (peregrinación anual, tributo al templo, numerosas sinagogas orientadas hacia Jerusalén). El amor a la libertad (yKetubbot 29b) y el valor (Josefo, bell. Iud. III, 3,2) los convirtieron, bajo la jefatura de Hiskia de Gamala y Judas el Galileo, desde el 50 a.C. hasta el 74 d.C., en resueltos luchadores por la resistencia (↗ zelotas). La Galilea de Antipas fue la patria de Jesús (Mc 6,1) y el escenario principal de sus actividades. A partir del 70 d.C., y más en especial a partir del 135, se convirtió en el centro de la vida judía y de las enseñanzas rabínicas (Tiberíades, Safed).

◆ Bibliografía: A. ALT, *Kleine Schriften,* vol. 2, M [4]1978, págs. 363-455; RAC 8, págs. 796-821; S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian,* Wilmington (Delaware) 1980; G. KROLL, *Auf den Spuren Jesu,* St [11]1990; W. BÖSEN, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu,* Fr 1985, [2]1990. H. HAAG, *El país de la Biblia,* Herder, Ba 1992.

Willibald Bösen

GALILEA, MAR DE

↗ Genesaret.

GALIÓN (LUCIUS IUNIUS ANNAEUS)

(Griego Γαλλίων), hermano del filósofo Séneca. En la inscripción de una lápida de mármol, descubierta en Delfos el año 1905 (de la que se conocen hasta ahora 11 fragmentos), se habla de un «Iunius Gallio, mi amigo y procónsul». Se trata de un rescripto del emperador Claudio, enviado, con seguridad, a Acaya en

la primavera-verano del 52 d.C. Dado que según Hch 18,12 Pablo compareció ante este procónsul, la inscripción nos proporciona la fecha más segura en el conjunto de la cronología del apóstol.

◆ Bibliografía: NBL 1, págs. 727s. (W. Elliger); R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostel Paulus,* Tu 1994, págs. 180-189.

Benedikt Schwank

Gamaliel

Nombre de dos doctores judíos.

a) Gamaliel I, dirigente fariseo, como su hijo Simeón. Según Hch 22,3 fue maestro de Pablo. Como miembro del sanedrín se pronunció a favor de dejar en libertad a los apóstoles que habían sido encarcelados (Hch 5,34-39). Para los rabinos es rabban Gamaliel el Viejo. Es dudoso que fuera nieto de Hillel (así solo en bShabbaot 15a) o que perteneciera a su escuela.

◆ Bibliografía: J. Neusner-Schürer H., *The History of the Jewish people in the age of Jesus Christ,* E 1973, vol. 2, págs. 367s.

b) Gamaliel II, hijo de Simeón y nieto de Gamaliel I, llamado Gamaliel de Yabné. Abuelo de Yehudá Hanasi. Asumió, como sucesor de Yojanán ben Zakkay, la dirección (h. 80-90) de la academia de Yabné y del rabinato (de ahí su nombre de rabban Gamaliel), pero fue poco después sustituido y desplazado por el sacerdote Eleazar ben Azarías.

◆ Bibliografía: R. Goldenberg, «The Deposition of Rabban Gamaliel II: An Examination of the Sources», JJS 23 (1972), págs. 167-190; B.-Z. Rosenfeld, «The Standing and Activities of Rabban Gamaliel Prior to his Move to Yavne» (en hebreo), *Zion* 55 (1990), págs. 151-169; TRE 12, págs. 23ss.

Günter Stemberger

Garizín

(Hebreo גְּרִזִּים *[gerizzīm]*, griego, en los LXX Γαριζίν, no testificado en el Nuevo Testamento) montaña en el sur del valle-pasillo oriente-occidente de ↗ Siquén; al norte del valle se encuentra Ebal. Según Dt 11,29 fue en Garizín donde se proclamaron las bendiciones (y las maldiciones en Ebal). En el Nuevo Testamento Jn 4,20s. habla de «este monte» aludiendo, como algo evidentemente conocido, a Garizín. Allí se hallaba el templo de los samaritanos, pero ya había sido destruido por el rey ↗ asmoneo Juan Hircano (114/107 a.C.). Bajo el emperador Adriano se erigió en la zona del monte sagrado un templo romano a Zeus (h. 135 d.C.) y, bajo el emperador Zenón, una iglesia cristiana octogonal (h. 480 d.C.). Las excavaciones llevadas a cabo desde 1964 han sacado a la luz el templo romano de *tell* er-Ras y el templo samaritano de la cima del Ǧebel et-Tor (881 m de altitud). Los resultados de las excavaciones arqueológicas están confirmados por las representaciones

en monedas de la ciudad de Flavio Neapolis (hoy Nablus). En ellas se distingue claramente la gran escalinata que lleva hasta el santuario de la cumbre.

◆ **Bibliografía:** Abel, *Géographie de la Palestine,* P 1933-1938, vol. I, págs. 360-370; D. Crown (dir.), *The Samaritans,* Tu 1989; NBL 1, págs. 728s. (M. Görg); B. Schwank, «Grabungen auf 'diesem Berg' (Joh 4,20.21)», BiKi 47 (1992), págs. 220s.

Benedikt Schwank

Gaza

(Hebreo עַזָּה *['azzā],* «lugar fuerte», «fortaleza» [?]) situada en la época prehelenista en un *tell* dentro del recinto de la ciudad antigua actual, con ocupación ininterrumpida desde al menos la época del Bronce (excavaciones desde 1922), a unos 4 km de la costa mediterránea, junto a la ruta que desde Egipto llevaba hasta Damasco a través del Sinaí septentrional y Palestina y, al mismo tiempo, punto final del ramal de la llamada ruta del incienso que desde Transjordania meridional conducía, a través del Négueb, al mar Mediterráneo. Además de su importancia como plaza comercial y caravanera, Gaza fue siempre un importante centro agrícola y administrativo. La Gaza cananea, situada en la frontera con Egipto o frente al desierto, fue conquistada el año 1468 a.C. por Tutmosis III (TGI³ 15) y elevada por sus sucesores a ciudad principal de la provincia egipcia de Canaán *(Gḏt, Qḏt, [p³] Kn'n)* (TGI³, págs. 38s.; TUAT 1, págs. 514s.; ANEP, pág. 329). Desde el s. xii a.C. fue el poder predominante entre las ciudades filisteas de ↗ Asdod, Ascalón, Gat y Ecrón (Jos 13,3; Jue 3,3; 1 Sam 6,17 y otros). Nunca perteneció a ninguna tribu ni al reino de Judá (Gn 10,19; Jos 1,21s.; Jue 1,18 y otros). Tiglat Piléser III (734 a.C.; TUAT 1, págs. 374ss.) y sus sucesores (TUAT 1, págs. 379, 383, 386, 397) la sometieron al tributo asirio. El año 701, Senaquerib le añadió algunos territorios judíos (TUAT 1, pág. 390; cf. 2 Re 18,8). Bajo Necó II (609) fue egipcia (Jr 47,1; Heródoto, 2,159) y desde Nabuconodosor II (605) babilónica (TUAT 1, págs. 405s.; Jr 25,20; 47,2ss.). Más tarde se convirtió en una parte más o menos firmemente anexionada a la satrapía aqueménida de la Transeufratina (Heródoto, 3,5.88.91). Sus primeras acuñaciones de moneda se remontan al s. v a.C. Conquistada el 332 a.C. por Alejandro Magno, estuvo sujeta en la época helenista al dominio alternativo de los ptolomeos y los seléucidas. Asediada el año 145/144 por el asmoneo Jonatán (1 Mac 11,59ss.), conquistada hacia el 96 por Alejandro Janeo (Josefo, ant. 13,357ss.; bell. Iud. 1,87). Romana desde el 63 a.C. bajo Pompeyo, pasó de nuevo, tras el reinado de Herodes el Grande, a la provincia de Siria. Sólo lentamente consiguió asentarse en ella el cristianismo (Hch 8,26).

◆ Bibliografía: RLA 3, págs. 152s.; EI [2]2, págs. 1056s.; RAC 8, págs. 1123ss.; BRL, págs. 86ss.; LÄ 2, págs. 381ss.; TRE 12, págs. 29ss.; NBL 1, págs. 735s.; AncBD 2, págs. 912ss.; NEAEHL 2, págs. 464ss. • M. A. Meyer, *History of the City of Gaza from the Earliest Times to the Present Day*, NY 1907 (reimpr. 1966); H. J. Katzenstein, «Gaza in the egyptian texts of the New Kingdom», JAOS 102 (1982), págs. 111-113; L. Mildenberg, «Gaza Mint Authorities in Persian Times», *Trasneuphratène* 2 (1990), págs. 137-146.

Ulrich Hübner

Gedeón

(Hebreo גִּדְעוֹן *[gid'ōn]*, «guerrero valeroso» [?], «herido [en la mano]» [?], «hombre joven» [?]), protagonista de la tradición de Jue 6-9. Su enfrentamiento con los madianitas encaja bien en el marco histórico. No es posible, de todas formas, reconstruir el desarrollo concreto de los acontecimientos de la época de los jueces. Fuera de Jue, el «día de Madián» y algunos nombres de Jue 7,25 son también conocidos por otros pasajes (Is 9,3; 10,26; Sal 83,10.12). La situación de la época premonárquica concuerda también con la noticia acerca de discusiones sobre rango entre Efraín y Manasés (Jue 8,1ss.). Más tarde, y con la salvedad del marco deuteronomista (6,1-10; 8,28ss.), fases difícilmente fechables de la tradición fueron unidas a temas narrativamente reelaborados: llamada del «más pequeño» (Jue 6,12-17), ayuda divina contra Madián (7 veces ישע *[jš']/ hifil*: 6,14.15.36.37; 7,27; 8,22, cf. 7,21), lucha contra Baal (6,25-32 con la nueva denominación irónica de Gedeón como Yerubbaal [¿«Baal es grande»?/¿«ha hecho bien»?]), primacía de la iniciativa divina sobre la actuación humana (6,33-7,22), rechazo de la vanagloria humana ante Dios (7,2), incompatibilidad del dominio humano y el divino (8,22s.), con una significativa limitación: aunque rechaza la realeza que le ofrecen, Gedeón es el jefe que pone las condiciones (8,24-27). A través de Jue (8,29ss.; 9,1-5), las tradiciones sobre Gedeón quedan unidas a las de ↗ Abimélec (9,6-57), en las que se endurece la crítica al dominio humano.

◆ Bibliografía: BHH, págs. 569s. (E. Jenni); GB[18], pág. 203; NBL 1, págs. 841s. (bibliografía) (M. Mulzer); L. Alonso-Schökel, «Heros Gedeon», VD 32 (1954), págs. 1-20; M. Görg, *Richter* (NEB), Wu 1993, págs. 36-50.

Hans-Winfried Jüngling

Gehena

↗ Hinón, valle de.

Gelboé

(Hebreo גִּלְבֹּעַ *[gilboa']*, Vulg. Gelboe), cadena montañosa de cerca de 18 km

de longitud y unos 500 m de altitud; corre del noroeste al sursureste y limita al suroeste con la llanura de Yizreel. Escenario de un combate con los ↗ filisteos (1 Sam 31,1ss.; 1 Cró 10,1ss.), en el que perdieron la vida ↗ Saúl y sus hijos. Al llegarle la noticia, ↗ David entonó un canto fúnebre por Saúl y ↗ Jonatán (2 Sam 1,19-27), en el que expresa el deseo de que a partir de entonces se le niegue al monte toda fertilidad (2 Sam 1,21). Este lugar debe identificarse con *Ǧebel Fuqūʿa*. El nombre se ha conservado en la aldea *Ǧalbūn*, situada a 8 km al oeste de ↗ Betsán.

◆ **Bibliografía:** BHH 1, págs. 571s. (G. SAUER); NBL 1, págs. 843s. (M. GÖRG); AncBD 2, pág. 1019 (J. M. HAMILTON).

Christian Frevel

GENEALOGÍA

Las genealogías transcritas en el Antiguo Testamento con mayor o menor minuciosidad, y a veces con divergencias en las secuencias de las personas, atestiguan la pertenencia a una tribu o a un pueblo (p. ej., Gn 5,1-32; 11,10-26; 1 Cró 1-9; la lista de pueblos de Gn 10,1-32) y también la pretensión de continuidad historicosalvífica (Rut 4,11s.18-22; cf. las listas de sacerdotes y levitas de 1 Cró 23-25). Las promesas vinculadas a Abrahán en cuanto antepasado de Israel y de los pueblos (Gn 17,11-14) configuran el fundamento de la ↗ genealogía de Jesús de Mt 1,2-16.

El concepto de γενεαλογίαι de 1 Tim 1,4 y Tit 3,9 alude –tal como testifica el contexto del enfrentamiento con los que «enseñan doctrinas extrañas» (1 Tim 1,3)– a las especulaciones cosmogónicas y antropológicas surgidas en los círculos gnósticos, en conexión con las genealogías del Génesis.

◆ **Bibliografía:** R. P. WILSON, «The Old Testament G..s in Recent Research», JBL 94 (1975), págs. 169-189; S. TENGSTRÖM, *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsgeschichte im Pentateuch,* Lund 1982; TH. HIEKE, *Die Genealogien der Genesis,* Fr-Bs-V 2003.

Lorenz Oberlinner

GENEALOGÍA DE JESÚS

Los dos árboles genealógicos de Jesús de Mt 1,12-17 y Lc 3,23-38 se insertan en la tradición de las (series de) generaciones veterotestamentarias (תּוֹלְדוֹת *[tôledôt]:* Gn 5,1; 10,1 y otros; Éx 6,14-25; 1 Cró 1-9; cerca de 25 árboles genealógicos en el AT) y comparten su intención teológica de testificar la elección de Israel y la fidelidad de Dios que se prolongan a lo largo de las generaciones. Debe tenerse en cuenta la diferente conexión contextual de las dos genealogías de Jesús: en Mt se trata de la inauguración programática del evangelio, mientras que Lc sitúa este árbol genealógico entre el bautismo y las tentaciones del desierto. Apartándose

del ideal de la exactitud y la regularidad, la genealogía mateana desconcierta en algunos pasajes: las mujeres no judías (Tamar, Rajab, Rut, Betsabé) preparan, mediante su interrupción de la secuencia hereditaria por vía paterna, el carácter excepcional de la generación de Jesús «de María, de la cual nació Jesús» (1,16) «por obra del Espíritu Santo» (1,20), al tiempo que señalan la universalidad de su misión. La periodización de la historia, claramente acentuada en Mt (3 veces 14 generaciones: de Abrahán a David – de David al cautiverio de Babilonia – del cautiverio a Jesús) está menos tematizada en Lc. A diferencia de Mt, la genealogía lucana –que ofrece diferencias respecto de la mateana sobre todo en el segmento de David a Jesús, incluido el nombre del padre de José– pone ante la mirada el horizonte universal del árbol genealógico remontándolo hasta Adán o hasta Dios (77 generaciones en 11 series). Ambos evangelistas perfilan la significación de Jesucristo para la participación de todos los pueblos en la elección y la alianza de Israel con su Dios a manera de «orientación providencial de la secuencia de las generaciones» al nacimiento del «Mesías Jesús» (Vögtle) y de su descendencia davídica.

◆ Bibliografía: BHH 3, págs. 1855s.; AncBD 2, págs. 929-932. • A. Vögtle, «Die Genealogie Mt 1,2-16 in die Kindheitsgeschichte», BZ 8 (1964), págs. 239-262, 9 (1965), págs. 32-49; M. D. Johnson, *The Purpose of Biblical Genealogies. With Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesu*, Oslo 1969, [2]1988; W. Stenger y F. Schnider, «Die Frauen im Stammbaum nach Mt», BZ 23 (1979), págs. 187-196.

Klaus Scholtissek

Genesaret

a) Ciudad neotestamentaria (Mc 6,53; Mt 14,34?), en la llanura del mismo nombre, llamada también Gennesar, celebrada (en Josefo, bell. Iud. III, 10,8) por su extraordinaria fertilidad, sucesora de la veterotestamentaria Quinéret (Dt 3,17; Jos 19,35), en el *tell* el-ʿOreme, en la orilla noroccidental del lago de Genesaret.

b) Lago en la fosa palestina (210 m por debajo del nivel del mar), entre las alturas del ↗ Golán al este y la zona montañosa de la Baja Galilea al oeste, sin una denominación fija. En Is 8,23 y Mc 4,39 se le llama simplemente «mar», aunque también se le suele designar con el nombre de las importantes ciudades de sus orillas (Nm 34,11; Jos 12,3; 13,27: Quinéret; Lc 5,1: Genesaret; Jn 21,1: «mar de Tiberíades») o por su campiña (Josefo, bell. Iud. III, 10,7: mar de Gennesar»; Mc 1,6; Jn 6,1: «mar de Galilea»). Básicamente alimentado por el Jordán, con cerca de 21 km de longitud y 12 de anchura y una profundidad máxima de 48 m (superficie: 165 km^2). Abundante en pesca, temido por sus tempestades, provocadas por las súbitas ráfagas de viento frío (Mc 4,35-41).

En el norte y el oeste había en tiempos de Jesús ciudades muy activas: ↗ Betsaida, ↗ Cafarnaún, ↗ Magdala, ↗ Tiberíades. Según Mt 11,20-24 par. su orilla septentrional fue el centro de las actividades de Jesús.

◆ Bibliografía: W. Bösen, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, F 1985, [2]1990, págs. 39-66; G. Thiessen, SNTU 10(1986), págs. 5-25; G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, St [11]1990, págs. 203-213; H. Haag, *El país de la Biblia*, Herder, Ba 1992.

Willibald Bösen

Génesis

1. Articulación y composición. 2. Tradiciones, origen del Génesis. 3. Significación teológica.

(Γένεσις [LXX], «Origen»), nombre griego y latín del primer libro del Pentateuco, llamado en el texto masorético בְּרֵאשִׁית *[bere'šīt]*, «en/al principio», por las primeras palabras con que se inicia el texto. El nombre griego y latino alude al contenido del capítulo inicial, que narra el origen o respectivamente el surgimiento del mundo o de los hombres o de la humanidad.

1. Articulación y composición

El libro del Génesis se articula, en cuanto al contenido, en la llamada protohistoria (1,1-11,26) y los relatos sobre los patriarcas (11,27-50,26). Los relatos patriarcales se subdividen en el ciclo de Abrahán (11,27-25,18: promesas) y el ciclo de Jacob (25,19-36,43: bendición, conflictos, reconciliación). La historia de José (*37-50) proporciona un indispensable vínculo de conexión con la historia del éxodo (Éx 1,1-5). La redacción del Pentateuco, siguiendo el Escrito sacerdotal básico (P^g), lo ha articulado en 11 *tōl^edōt* o «generaciones»: *a)* la del cielo y la tierra (2,4a), *b)* la de Adán (5,1), *c)* la de Noé (6,9), *d)* la de los hijos de Noé (10,1), *e)* la de Sem (11,10), *f)* la de Téraj (11,27), *g)* la de Ismael (25,12), *h)* la de Isaac (25,19), *i/j)* la de Esaú (36,1.9), *k)* la de Jacob (37,22). Comparado con P^g (10 generaciones), 36,1 es secundario. Es poco probable que la protohistoria, los ciclos de Abrahán y de Jacob y la historia de José hayan existido –en un estadio primitivo– como composiciones separadas.

2. Tradiciones, origen del Génesis

El libro del Génesis ha surgido como consecuencia de la división del Pentateuco en cinco rollos de aproximadamente la misma extensión. De todas formas, Éx 1 inicia, con el tema de la «salida» o «éxodo», algo nuevo, la historia del pueblo. – Las tradiciones del Génesis se remontan en parte a material que Israel encontró ya en Canaán o respectivamente en relatos (de carácter parcialmente mitológico) acerca de los orígenes del mundo, de la humanidad, de antepasados ficticios (protohistoria), en parte en sagas aclimatadas en ambientes nómadas

en torno a los fundadores de linajes (patriarcas), introducidas por grupos portadores de tradiciones del posterior Israel. El factor de «historia» del Génesis consiste, en lo esencial, y en lo que atañe a los sucesos narrados, en la historia de salvación de Israel que, hablando con propiedad, se inicia en Egipto. La historicidad del material patriarcal podría muy bien limitarse –a pesar de su ambientación paleooriental, que se remonta al II milenio a.C. (véase el derecho del Código de Hamurabi y de los textos de Nuzi)– al hecho histórico de las figuras de patriarcas (sobre todo de Abrahán), como (semi)nómadas en busca de tierra que, como adoradores del «Dios del padre», se asentaron con sus clanes en torno a los santuarios de El, en los márgenes de las tierras de cultivo. Para la protohistoria, Israel ha recurrido a los mitos de la situación originaria conocidos en Canaán sobre la creación del mundo y del hombre (cf. ↗ *Enuma elis*, la epopeya de Gilgames o el mito de Atramjasis), a tradiciones legendarias parecidas sobre las conquistas técnicas humanas, a genealogías (Gn 4,17-22; 5; 11,10-26) y listas de pueblos (10). Otros materiales originariamente relacionados con la historia de las tribus (4,1-16; 9,20-27) o «historificados» (11,1-9) se convierten –sin analogías– en relatos de culpa y castigo según el modelo de Gn 2*/3. El primero de ellos pudo ser, en la época de Salomón (h. 950 a.C.), el Yahvista (J), que une entre sí la tradición de Isaac o respectivamente de Jacob, centrada en la promesa de la ayuda divina, la amplía, profundiza su significación teológica y le antepone la tradición abrahámica, por aquel entonces más bien magra, que tiende a una promesa directa de tierra (12,1*.4a, 13, *14.15a), enriquecida con una gran promesa de bendición (12,*2-3), de suerte que Israel puede entenderse a sí mismo como el pueblo poseedor de Canaán bendecido con y en Abrahán. El Elohísta (E), que debe ser localizado en el reino del Norte, a mediados del s. VIII a.C., y con buenos conocimientos de J, redactó una obra histórica sólidamente centrada en Israel. Comienza con la vocación de Abrahán (15, *1-6: promesa de un hijo o de descendencia), describe al patriarca como paradigmático temeroso de Dios y como profeta (*20-22), amplía la tradición de Isaac (sacrificio de Isaac: 22,*1-14) y confiere a la tradición de Jacob acentos más nítidamente religiosos (28,*10-22; 31,*1-16), al igual que a la historia de José, novelísticamente enriquecida en el reino del Norte (45,8; 50,20*). El Yehovista (h. 720-710 a.C.) amplifica sobre todo la tradición abrahámica de J y E (15*,18; 19; 24), enriquece la promesa de un hijo que pasa a convertirse en numerosa descendencia a la que ahora se le promete la posesión de la tierra (12,7; 13,15b*.16) y transforma la tradición de Jacob en una tradición de todo Israel (32,23-33; 34; historia de José). El Escrito sacerdotal básico (P^g, h. el 550 a.C.) es en

el libro del Génesis una exposición histórica paralela a la obra yehovista, que marca en 10 *tōlᵉdōt* las fases historicosalvíficas desde la creación del mundo (1,1-2,4a), pasando por la alianza de Noé (9,1-17) y la alianza de Abrahán (17; cf. 23) a Jacob-Israel (35,9-13) y su emigración a Egipto (historia de José; Éx 1,1-5). Las intervenciones salvíficas de Dios culminan en la elección de Jacob-Israel. La redacción final entendía las promesas divinas también como respuesta a la obediencia (a la ley) de los patriarcas (22,14-18; 26,3b-5.24), de acuerdo con la teología deuteronómico-deuteronomista (Dt 28,1-14).

3. Significación teológica

El Génesis ha contribuido decisivamente a la doctrina de la creación (1; 2; imagen y semejanza divina: 1,26s.), de la irrupción del pecado y de sus consecuencias (2; 3; «pecado original», cf. Rom 5,12-21), de la elección de Abrahán y su descendencia (promesas, idea de la alianza). Salvo Os 12, las tradiciones del Génesis sólo hallaron eco en la profecía postexílica (Deuteroisaías) y en textos sapienciales (Qo; Si; Sab) y sálmicos tardíos (Sal 105 y 148). En el Nuevo Testamento, junto a algunos pasajes de los evangelios (Mc 10,6ss. par.) aparecen sobre todo en Pablo (Rom; Gál; Abrahán). Han sido extraordinarias las repercusiones del Génesis en la historia del judaísmo y del cristianismo, tanto en el terreno de la teología como de la literatura y el arte.

◆ Bibliografía: NBL 1, págs. 783-790 (bibliografía). • *Comentarios:* H. Gunkel (HK), Go [3]1910 (=[9]1977); G. von Rad (ATD), Go [12]1987; L. Ruppert (GSl), 2 vols., D 1976-1984; ídem (FzB), Wu 1992; J. Scharbert (NEB) 2 vols., Wu 1983/1986; C. Westermann (BK. AT) 3 vols., Nk 1974-1982. • *Monografías:* R. Michaud, *Les patriarches, histoire et théologie,* P 1975; R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtl. Problem des Pentateuch* (BZAW 147), B-NY 1976; P. Weimar, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW 146), B-NY 1976; E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken* (SBS 112), St 1983; E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Nk 1984; M. Görg (dir.), *Die Väter Israels,* St 1989; M. Kessler y K. Deurloo, *A Commentary of Genesis: The Book of Beginnings,* NY-Mahwah 2004; K. A. Matthews, *Genesis 11:27-50,* Nashville 2005; J. Cazeaux, *Le partage de minuit: Essai sur la Genèse,* LD 208, P 2006; M. R. Jacobs, *Gender, Power, and Persuasion: The Genesis Narratives and Contemporary Portraits,* GR 2007; L. Ruppert, *Genesis: Ein kritischer und theologischer Kommentar, 2 Teilband, Gen 11,27-25,18,* Wu 2002; *3 Teilband, Gen 25,19-36,43,* Wu 2005; *4 Teilband, Gen 37,1-50,26,* Wu 2008; B. T. Arnold, *Genesis,* C-NY 2009.

Lothar Ruppert

Geografía bíblica

Sección especial de la geografía general de Israel o respectivamente de Palestina (y secundariamente también de los países vecinos mencionados en la Biblia), que investiga los hechos y las circunstancias materiales que tuvieron importancia determinante en los lugares, los caminos y las regiones del Antiguo y del Nuevo Testamento. En esta disciplina también se tienen en cuenta y se valoran críticamente las informaciones proporcionadas por la arqueología sobre monumentos, lugares, regiones, zonas y tipos de asentamientos, rutas e intercambios comerciales y los datos proporcionados por los textos y las inscripciones antiguas, por los relatos de viajes, las ilustraciones y mapas y, finalmente, los conocimientos científicos actualmente obtenidos por la geología, la topografía, la hidrología, la climatología, la botánica y la zoología. El objetivo es la reconstrucción de la realidad territorial, histórica y política que configura el escenario de las narraciones bíblicas a través las cuales se consiguen diversos tipos de aclaraciones y explicaciones. Entendida en este sentido, la geografía bíblica tiene importancia teológica y reviste interés para la exégesis y la historia de la Iglesia antigua.

◆ Bibliografía: F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine,* 2 vols., P 1933-1937; H. Donner, *Einführung in die Biblische Landes- und Altertumskunde,* Da 1976; Y. Aharoni, *Das Land der Bibel,* Nk 1984; H. Haag, *El país de la Biblia,* Herder, Ba 1992.

Max Küchler

Gerasa

En semita Garshu, hoy Dsherash, ciudad de la Transjordania. El nombre romano «Antioquía del Chrysorrhoas» permite suponer una (re)fundación seléucida (¿Antíoco IV?). En la época neotestamentaria Gerasa formaba parte de la ↗ Decápolis (Mc 5,1.20). Su estatus anterior es oscuro. Es poco probable un dominio asmoneo. Faltan testimonios inequívocos sobre su pertenencia a un ámbito nabateo. En el estallido de la guerra judía, la comunidad judía fue tratada con relativa indulgencia (Josefo, bell. Iud. II, 480). El exorcismo de Mc 5,1-20 «en el país de los gerasenos» refleja intereses misioneros del cristianismo primitivo. Dado que el «mar» al que se precipitaron los demonios o respectivamente la piara de cerdos sólo puede referirse, en el contexto del evangelio de Mc, al lago de ↗ Genesaret, el relato fue trasladado a ↗ Gadara (Mt 8,28). Pero el «mar» puede ser interpretado en clave simbólica o también, tal vez, identificarse con la laguna de Birketein, junto a Gerasa (Merklein).

◆ Bibliografía: BHH 1, pág. 548; EAEHL 2, págs. 417-428; EWNT 1, págs. 588s.; NBL 1, págs. 792s. • H. Merklein, *Die Heiligung des Besessenen von Gerasa: The Four Gos-*

pels. FS F. Neirynck, Lv 1992, págs. 1017-1037; R. Wenning, «Die Dekapolis und die Nabatäer», ZDPV 110 (1994), págs. 1-35.

Helmut Merklein

Getsemaní

(Hebreo-arameo גַּת שְׁמָנִים *[gat-sch^e-manim/n],* «[lugar del] lagar»; griego Γεσσ[α]μανει, Γεθσημανι o Γεθσαμανει), sólo en el Nuevo Testamento llamado «finca» (χωρίον) (Mc 14,32), «al otro lado del torrente Cedrón» (Jn 18,1). Según Mc 14,26-53 par. es el lugar del retiro, de la oración, de la despedida, de la traición, del apresamiento de Jesús y de la huida de los discípulos.

◆ Bibliografía: G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu,* L [11]1990, págs. 321-327; H. Haag, *El país de la Biblia,* Herder, Ba 1992; K. Bieberstein, *Jerusalem,* vol. 3, Tu 1994, págs. 243-257.

Max Küchler

Gihón

↗ Guijón.

Gilgames, Epopeya de

La epopeya, todavía no acabada en todos sus detalles literarios, narra la historia del joven rey Gilgames, que parte en busca de la planta de la eternidad y, tras largos rodeos, la encuentra en Utnapistim, pero la vuelve a perder, porque se la ha comido una serpiente. En el curso de su búsqueda tuvo que superar muchas pruebas, como la seducción de la diosa Istar, llevar a cabo tareas sobrehumanas (el desierto, el bosque de cedros, el mar) y triunfar en combates a vida o muerte. Tuvo como compañero de viaje al hombre primitivo peludo, Enkidu. Ante la inutilidad de su tentativa (no existe la inmortalidad), regresa a Uruc un Gilgames transformado: el estruendoso tirano del comienzo se ha convertido en un rey sabio. La epopeya de Gilgames, conocida a partir de 1860, acumula una rica tradición narrativa del Antiguo Oriente cuyas repercusiones desbordaban las fronteras de Mesopotamia. Fue remodelada en múltiples y muy diferentes versiones, desde una forma corta sumeria (h. 2100 a.C.), pasando por la epopeya babilónica en doce tablillas (primera mitad del milenio I a.C.), hasta las versiones hititas. Algunos motivos concretos de la epopeya griega de la *Odisea* y del Antiguo Testamento podrían estar relacionados con la tradición de la epopeya de Gilgames, sobre todo en el relato del diluvio (tablilla 11,8-265, en la epopeya de Atramjasis, tablilla 3, que es más antigua). El problema de la dependencia alcanzó su punto culminante en la controversia Biblia-Babel (1901-1902).

◆ Bibliografía: R. Labat, «L'Épopée de Guilgamesh», en *Les religions du Proche-Orient asiatique,* P 1970, págs. 145-226; J. H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic,* Fi 1982;

RLA 3, págs. 357-374 (A. Falkenstein y otros); TRE 5, págs. 67-79 (W. G. Lambert); K. Oberhuber, *Das Gilgamesh-Epos* (WdF 215), Da 1977; TUAT III, 4, págs. 646-774.

Christoph Auffarth

Gloria de Dios

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

La gloria de Dios (hebreo כְּבוֹד יהוה *[kᵉbōd JHWH]*) es un término técnico de la reflexión teológica derivado de la raíz *kbd,* «ser grave», «tener peso», con el que se quiere designar el «gran peso» o la «importancia» que, enfrentado a su invisibilidad, le compete a Yahveh, se manifiesta o expresa de diversas maneras y tiende a despertar respeto y reconocimiento.

a) Como se desprende, y no en último término, de Is 6,3 en lo que respecta a la época preexílica, el *theolegumenon* de la gloria de Dios estaba probablemente vinculado con la teología del templo de Jerusalén, que recurría, reformándola interpretativamente, a una precedente tradición (cananea) (cf. Sal 24,7-10 y 29, pero también 19,2). Más en concreto, la gloria de Dios se presenta como entronizada en el santuario (Sal 26,8), donde puede ser experimentada por el suplicante (Sal 63,3). El lugar preferente para tributar alabanza a esta gloria es la práctica del culto (66,2). La gloria de Dios se da a conocer en los fenómenos de la naturaleza (Sal 29,2ss.) y debe extenderse a todo el orbe de la tierra (Sal 57,6 = 12).

b) Bajo la impresión de la crisis radical provocada por el exilio, la concepción de la gloria de Dios experimentó en el contexto de los dos esquemas teológicos cerrados, el de Ez y el del Escrito sacerdotal (Pg), una considerable reactivación: α) En el marco de la composición –de varias capas– del libro de Ezequiel se superponen dos concepciones de la gloria de Dios. Mientras que en la capa fundamental de las dos descripciones de visiones de Ezequiel –en mutua correspondencia y coordinación (Ez 8,1-11,25* y 43,1-11)– se describe el abandono (10,18 y 19b*; 11,23) o respectivamente el retorno (43,2a.4s.; cf. 44,4) de la gloria de Dios, expuesta como siempre presente en el Santísimo del templo, aparece, en un nivel redaccional, como una manifestación luminosa que enmarca las diversas visiones, en la que se expresa la «presencia siempre en movimiento» (Hossfeld) de Yahveh (Ez 1,28; 3,23; 8,4; 9,3a; 11,22; 43,2b-3). β) Una función de parecida importancia le adviene a la gloria de Dios tanto desde el punto de vista de la composición como del teológico dentro de la segunda parte del Escrito sacerdotal (Pg) con el relato del Sinaí organizado en torno a Éx 29,45s. como centro del sentido, donde con la ayuda de un complejo sistema de referencias llegan a descubrirse los acentos intentados por Pg. Mediante la traslación del lugar

de la manifestación de la gloria de Dios oculta en una nube desde el Sinaí (Éx 24,15b-18a*) al santuario (Éx 40,34s.), este último es ahora el lugar de la cercanía experimentada de Dios en medio del pueblo de Yahveh. Oculta primero en una nube (Éx 16,10b), y luego al descubierto (Lv 9,23), todo el pueblo experimenta en la manifestación de la gloria de Dios la presencia salvadora y justiciera de Dios en la historia (Nm 14,10 y 20,6), en la que se actualiza y se hace presente para Israel (Éx 16,7a) la autoglorificación de Yahveh acontecida en el éxodo (Éx 14,4a y 17s.).

c) Como reflejo de las profundas experiencias de fallos y deficiencias derivadas del exilio debe valorarse también la espera de una manifestación de la gloria de Dios para el futuro esbozada sobre todo en *textos exílico/postexílicos* que incluyen varios aspectos. Se vincula de especial manera la nueva manifestación de la gloria de Dios esperada para el fin de los tiempos con Jerusalén y con Sión (Is 4,2.5; 24,23; 60,11s.; Sal 102,17). El cambio aquí registrado es de tan fundamental calidad que la gloria de Dios, que debe identificarse con Yahveh mismo, será desde ahora el centro vital del Israel escatológico (Zac 2,9). La manifestación de la gloria de Dios tiene una irradiación universal en cuanto que todos los pueblos la contemplan y será anunciada a todas las naciones (Is 66,18s.; cf. Sal 97,6). La manifestación de la gloria de Dios que se produce en la prodigiosa transformación de la naturaleza acontecerá, pues, a la vista de todos los pueblos (Is 40,5) y documentará la reclamación incomparable de Dios (Is 48,11; cf. 42,8a, 43,7). Es asimismo expresión de la espera escatológica la concepción de la gloria de Dios que llena la tierra (Nm 14,21; Hab 2,14; Sal 72,19; cf. Is 6,3).

◆ Bibliografía: ThWAT 2, págs. 240-250; 4, págs. 23-40; THAT 1, págs. 794-812; NBL 2, págs. 131ss. • J. De Fraine, «La 'gloire' dans l'AT», AssSeign 28 (1963), págs. 45-63; C. Westermann, *Herrlichkeit Gottes in der Pristerschrift,* M 1974, págs. 115-137 (bibliografía); F. L. Hossfeld, «Die Tempelvision Ez 8-11 im Licht unterschield. method. Zugänge», en J. Lust (dir.) *Ezechiel and his Book* Lv 1986, págs. 151-165; M. Spiekermann, «'Die ganze Erde ist seiner Herrlichlkeit voll'», ZThK 87 (1990), págs. 415-436; B. Janowski, *Gottes Gegenwart in Israel,* Nk 1993, págs. 119-147 (333s.) y 214-246 (335).

Peter Weimar

2. Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento se da siempre por sobreentendida la nueva acuñación y el nuevo contenido del concepto griego de la δόξα llevados a cabo por los LXX. En algunos casos concretos resulta difícil distinguir entre las significaciones de «gloria divina» y «resplandor del poder divino», sobre todo en el uso lingüístico de Jn y en las ↗ doxologías (referidas a Dios, por ejemplo, Rom 11,36; Gál 1,5; Ef 3,21; referidas a Cristo,

por ejemplo 2 Tim 4,18; 2 Pe 3,18; Ap 1,6) y textos emparentados (p. ej., Lc 2,14; Ap 4,9.11). Ya se las entienda en sentido indicativo u optativo, testifican, bajo la modalidad de la alabanza, la plenitud de la gloria divina (deben notarse los conceptos paralelos cercanos a δόξα). El acontecimiento final estará condicionado por la manifestación de esta gloria (Mc 8,38; 13,26; Tit 2,13) y por su presencia beatificante, en la que quedan incluidos los elegidos (Ap 21,23s.; cf. Rom 8,18.21; 1 Tes 2,12; el cuerpo resucitado: 1 Cor 15,43; Flp 3,21). La gloria es una de las características de la presencia divina en el entorno del trono celeste (Hch 7,55; 1 Tim 3,16); de ella participa de singular manera el Cristo exaltado (1 Cor 2,8; Heb 2,7.9; 1 Pe 1,21; Sant 2,1). Es la meta de camino de su pasión (Lc 24,26; 1 Pe 1,11) y del camino de los creyentes (Rom 5,2; 8,17; prolépticamente 8,30; 2 Cor 4,17; Heb 2,10; 1 Pe 5,1.4.10). La gloria es la manifestación de la acción salvífica divina, de la presencia divina y de su inclinación amorosa a los hombres (desde la creación: Rom 1,23; privilegio de Israel: Rom 9,4; meta de la acción de la elección: Rom 9,23; resurrección de Jesús: Rom 6,4; cf. el nacimiento de Jesús: Lc 2,9. El pecado queda excluido de la gloria de Dios: Rom 3,23); visible y actuando en la transfiguración de Moisés en el Sinaí, invisible y transfigurando de modo invisible a toda la comunidad en la nueva alianza o a su servicio (2 Cor 3,7-11.18). El evangelio paulino de la «gloria de Cristo» (2 Cor 4,4) aborda la nueva revelación de Dios en el acontecimiento Cristo (en la resurrección de Jesús: Rom 6,4; en la revelación de Cristo concedida a Pablo: 2 Cor 4,6) y, por consiguiente, el tema de la mediación de la salvación y de la inmediatez con Dios del Exaltado (cf. Rom 1,3s.; 1 Cor 15,23-28). El evangelio de Juan describe la relación del Preexistente (12,41; 17,5.24; cf. Heb 1,3), encarnado y ascendido, con Dios (12,16; 13,31s.; 17,1), el carácter de revelación del camino de Cristo (1,14; 2,11; 11,4.40; 17, 4; «glorificación»: 12,23.28) y la comunión postpascual de los creyentes con el Exaltado o respectivamente la acción del Espíritu (14,13; 15,8; cf. 16,13) con ayuda de los enunciados sobre la gloria.

◆ **Bibliografía:** ThWNT 1, págs. 250-258 (G. Kittel); EWNT 1, págs. 832-841 (bibliografía) (H. Hegermann). • J. de Fraine, «La 'gloire' dans l'Ancien Testament», AssSeig 28 (1963), págs. 45-63; M. Carrez, *De la souffrance à la gloire (doxa dans la pensée paulinienne),* Neuchâtel 1964; A. Grabner-Haider, «Resurrección y glorificación. Anotaciones bíblicas», Conc 41 (1969), págs. 67-82; J. Coppens, «La gloire des croyants d'après les lettres pauliniennes», ETL 46 (1970), págs. 389-392; J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johannischer Christologie,* Fr 1984, págs. 264-296; R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Chistenheit,* Go 1967, págs. 25-40; C. Spicq,

Notes de Lexicographie néotestamentaire, Supplement, Fri-Go 1982, págs. 166-184.

Gerhard Dautzenberg

Glosa, glosario

En el curso de la historia de la Iglesia fueron surgiendo glosarios, especialmente bíblicos, a imitación de las recopilaciones de explicaciones griegas y latinas de palabras o conceptos difíciles de los autores clásicos. El glosario griego más antiguo conocido, con explicación de conceptos y nombres bíblicos, se remonta a Exiquio de Alejandría (s.v). En la Iglesia latina surgieron glosarios mediante la introducción de ↗ escolios a pasajes bíblicos, sobre todo de los Padres de la Iglesia, bajo la forma de *glos(s)a perpetua,* escrita bien en los márgenes *(glossa extrinseca* o *marginalis),* o entre las líneas *(glossa intrinseca* o *interlinearis).* De estos textos surgieron los comentarios bíblicos medievales.

Otto Wahl

Glosolalia

1. Pablo. 2. Hechos 2,1-13.

Se expresan bajo este término (derivado de λαλῶν γλώσσῃ o γλώσσαις), diversas capacidades o manifestaciones habladas.

1. Pablo

Pablo escribe acerca de la glosolalia sólo en 1 Cor 12ss., en el contexto de los ↗ carismas (no en Rom 12,6ss.; Rom 8,26, donde no se alude a ningún carisma). En el pasaje a los corintios, se dirige contra su excesiva valoración en cuanto don del Espíritu: el entusiasmo exterior no constituye un criterio seguro para la actividad y la eficacia del Espíritu (12,1ss.); en la lista de carismas, el apóstol menciona la «diversidad de lenguas» y su «interpretación» en el último lugar (12,10; cf. los vs. 28.30). Estas «lenguas» son incomprensibles, a modo de sonidos imprecisos de instrumentos músicos (14,7s.) y suscitan en los de fuera de la comunidad el siguiente juicio: «¡Estáis locos!» (14,23). Esto mismo presupone también la devaluación como «señal» para los no creyentes (con referencia libre a Is 28,11s.), al igual que la comparación con las «lenguas de los ángeles» (13,1). Este carácter ininteligible establece una diferencia esencial entre la glosolalia y la profecía (14,2.). Para ser útil a la comunidad tiene que ser «traducida» (14,5.27), casi siempre por otros carismáticos, y a veces también por los propios glosolalos (14,13). Pablo concede valor positivo a la glosolalia en la medida en que es un dirigirse a Dios y un hablar de misterios causado por el Espíritu (14,2) que edifica a los agraciados con él (14,4). Y aunque este «orar» del Pneuma es ciertamente infructuoso para la mente (14,14) es, con todo, una excelente acción de gracias (14,17). De ahí que Pablo pueda desear retóricamente que todos hablen en lenguas (14,5) y da gracias «por hablar en lenguas más que

todos ellos» (14,18). Sus incoherentes afirmaciones obligan a plantearse la pregunta de si cuando habla de la glosolalia se está refiriendo siempre al mismo fenómeno y si ha interpretado correctamente las noticias de Corinto – única comunidad donde la glosolalia parece haber tenido un papel relevante (en 2 Cor ya no se menciona este tema).

2. Hechos 2,1-13

En Hechos 2,1-13 se alude, en opinión de muchos comentaristas, a una irrupción de la glosolalia en Jerusalén. Lucas, a quien quizá la glosolalia le resultaba algo personalmente distante, lo interpretó como un hablar «en lenguas extrañas» (Hch 2,4), es decir, como *xenolalia,* para la que no hay en la literatura de la primitiva Iglesia ningún testimonio (Mc 16,17 depende de Hch 2). Según otra interpretación, en Hch 2 Lucas recurre a una tradición que entendía la primera actuación pública de los apóstoles en conexión con las descripciones judías de la proclamación de la *torá* (válida para todos los pueblos) en varias lenguas. Lucas presentaba esta tradición en Hch 2,5-13 con trazos legendarios al mezclarla con noticias sobre la glosolalia y narraba la predicación de los apóstoles (en línea con el *midrash* judío) como una proclamación de los grandes hechos de Dios comprensible para todos los pueblos. Esta explicación concordaría con la preferencia lucana por sentencias y afirmaciones acerca de palabras y alabanzas henchidas de espíritu (cf., además de Hch 2,11, 10,46; 19,6, también Lc 1,43.46.67; 10,21). En esta misma línea se sitúan Col 3,16 y Ef 5,18s. Deben tenerse en cuenta las diferencias entre 1 Cor 12ss. y Hch para la valoración de las formas de piedad de nuestros días.

◆ **Bibliografía:** L. Cerfaux, «Le symbolisme attaché aux miracles des langues», en *Melanges Cerfaux* II, Gembloux 1954, págs. 183-187; J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgesechen. Eine exgetische Untersuchung zu Apg 2,1-13* (SBS 63/64), St 1973; RAC 11, págs. 225-246 (G. Dautzenberg); EWNT², págs. 604-614 (G. Dautzenberg); F. Horn, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paul. Pneumatologie* (FRLANT 154), Go 1992, págs. 82-89, 201-219, 281-301; AncBD 6, págs. 596-600 (bibliografía) (L. T. Johnson).

Jacob Kremer

Gnosis, gnosticismo

1. En la historia de las religiones. 2. Judaísmo. 3. Nuevo Testamento. 4. Oposición teológica.

1. En la historia de las religiones

El concepto griego γνῶσις (conocimiento), con el que se aludía originariamente a la comprensión de la realidad por medio de la razón, pasó a designar cada vez más acentuadamente en la Antigüedad tardía un conocimiento arcano (esotérico), dotado de una especial capacidad salvífica, tal como el que transmitían,

por ejemplo, los cultos mistéricos. En este sentido de *conocimiento redentor o salvador,* la gnosis es un fenómeno histórico-religioso universal, que tiene importancia en los vedanta indios, en la órfica griega, en el sufismo islámico, en la cábala judía y en la teosofía moderna. Por gnosis o *gnosticismo* en sentido estricto se entiende un movimiento religioso del último periodo de la Antigüedad, difundido especialmente en el espacio mediterráneo oriental (Asia; época de florecimiento: siglos II-III d.C.), que situaba en el centro de su doctrina un «conocimiento [elitista] de los misterios divinos» y concebía el núcleo espiritual del hombre (πνεῦμα) como una parte de la sustancia divina que cayó víctima de una funesta opresión en la materia y que sólo puede encontrar la salvación a través del conocimiento de su auténtica naturaleza trasmundana. Dado que el gnosticismo se componía básicamente de pequeños grupúsculos sueltos sin cohesión institucional o doctrinal, resulta tarea muy difícil conseguir una definición de validez general. Son, de todos modos, esenciales las siguientes características: *a)* Un ↗ «dualismo escatológico anticósmico» (Jonas), que traza una radical línea de separación entre el mundo de tinieblas dominado por los poderes malvados de este mundo (arcontes) y el reino de la luz del Más Allá (πλήρωμα), donde reside la divinidad buena, incognoscible, rodeada de sus emanaciones (también llamadas hipóstasis o ↗ eones). Estos dos principios originarios son afirmados bien como preexistentes (maniqueísmo) o bien, en los sistemas de la gnosis cristiana, como derivado el uno del otro; *b)* una especulación sobre el «yo pneumático» del hombre como chispa de luz divina que ha saltado y se ha hundido en la materia y que debe ser redimida, gracias a su pareja celeste, de la doble cárcel del cuerpo y del mundo. Este desplazamiento de la crisis cósmica hacia una trágica escisión de la divinidad marca la dinámica específica de la doctrina gnóstica de la redención: la parte del yo del Más Allá busca, a una con la salvación del hombre, su propia salvación *(salvator salvandus); c)* un ↗ mito, más o menos elaborado, que viste al drama cósmico con la fábula del yo doliente, usurpando, sin escrúpulos, a la tradición mitológica todo cuanto se considera adecuado o conveniente o se la reinterpreta alegóricamente: el pensamiento gnóstico no es en sus orígenes mítico, sino que ha sido «remitizado» (Cole). Desempeña aquí una función decisiva el redentor o salvador gnóstico, que se abre camino a través de la esfera demoniaca de los planetas para llamar y despertar al yo narcotizado en el hombre; *d)* la realización de un *conocimiento redentor* que comprende y admite, con evidencia instantánea, como verdaderas las respuestas dadas por el mito gnóstico a las preguntas fundamentales de la existencia humana. Como quiera que sólo los pneumáticos tienen capacidad para ello, el cognoscente queda automá-

ticamente redimido mediante este conocimiento.

Desde el último tramo del siglo XIX, la investigación histórico-religiosa en torno a la gnosis recibió importantes impulsos en virtud de una serie de espectaculares hallazgos de fuentes (↗ Nag Hammadi, Codex Mani de Colonia y otros). Pero siguen siendo insatisfactorias todas las tentativas por derivarla monocausalmente de la mitología oriental (Babilonia, Irán), de la filosofía griega (platonismo), del judaísmo heterodoxo o de las herejías cristianas. Los nuevos intentos de interpretación dejan de lado el problema del origen y se centran más en las condiciones o los condicionantes en que surgió el gnosticismo. Así, por ejemplo, H. Jonas lo ha entendido, con la ayuda de algunos elementos de la filosofía existencial de M. Heidegger, como una reacción humana general frente a la experiencia de alienación y de extravío en un mundo convertido en amenaza. C. Colpe ve sus raíces en las especulaciones micro-macrocosmos helenistas y se remite para su génesis y su evolución a conceptos del espíritu, hipostáticamente ampliadas, de procedencia tanto antigua como oriental.

◆ Bibliografía: Cf. *infra*.

Marco Torini

2. Judaísmo

Son importantes para el gnosticismo las siguientes tradiciones (semi) judías intertestamentarias: la reinterpretación o re-escritura del Antiguo Testamento, especialmente de Gn 1-6 (Adán; Set; Caín, Norea [esposa de Set o de Noé]) se convierten en figuras de sistemas gnósticos que a veces han cristalizado en narraciones no gnósticas del hombre (Holzhausen); la especulación de ↗ Filón de Alejandría con ayuda de la idea espiritualizada del macro-microcosmos (el cosmos es un hombre grande y el hombre, a su vez, es un cosmos pequeño). En igual sentido se unen o se identifican la esencia del cosmos (el Logos), el cosmos, el yo del hombre *(nous)* y el hombre; la doctrina del judaísmo temprano acerca de la sabiduría como ser o esencia (mediadora de la creación) junto a Dios, que está también, a la vez, junto al hombre (Prov, Sab). Manifestaciones paralelas a la gnosis (revelaciones, ángeles, ascensión de las almas y sus impedimentos, prácticas mágicas, oración, correspondencias en la historia de las formas), aunque sin su orientación anticósmica, y de difícil datación, presentan las visiones de ascensiones a la *kabod* de Dios (Henet 14.71), al carro del trono de Dios (Merkaba; Yojanan ben Zakkei) o a los atrios celestes *(hekalot)* (testimonios más antiguos: 4Q 400/7, 11Q 17, seguidos del ApAbr, de los pequeños y grandes *hekalot* y de la literatura en torno a Henoc), que hunden sus raíces, a su vez, en la ↗ apocalíptica judía. El esoterismo de la secta de Qumrán no es una manifestación de gnosticismo sino, de modo parecido a Jn, expresión del estado de ánimo de la comunidad –marcada por la idea del fin de

los tiempos– en el mundo. No puede describirse con claridad, debido a los problemas de datación de las fuentes pertinentes, la función y la importancia de las tradiciones samaritanas.

3. Nuevo Testamento

La discusión en torno a las conexiones del gnosticismo con el Nuevo Testamento está presidida por la pregunta de si algunas de las doctrinas impugnadas en los escritos neotestamentarios pueden ser entendidas desde la gnosis o si tal vez incluso ciertas enseñanzas del Nuevo Testamento son expresión de una acomodación parcial a ideas originariamente aclimatadas en el gnosticismo. Lo cierto es que existen siempre explicaciones alternativas a la gnosis para esclarecer el origen de determinados enunciados. Nunca surge la necesidad de situar un principio gnóstico sistemático como telón de fondo. Como explicaciones alternativas para la doctrina y las conductas de los adversarios de 1 Cor (manifestación de la libertad pneumática) puede mencionarse, por ejemplo, el conflicto sobre la validez de las prescripciones judías y paganas; el πάντα μοι ἔξεστιν es estoico; las categorías paulinas sobre los pneumáticos o los psíquicos proceden de la mántica antigua, etcétera. Jn no es testimonio de un gnosticismo cristianizado, sino que como telón de fondo se sitúan tradiciones judías, en especial acerca de la doctrina sapiencial judeohelenista (y otro tanto puede decirse de Filón). En la idea del cuerpo de Ef no subyace la recepción del mito gnóstico del hombre originario, sino el pensamiento veterotestamentario de la representación, que está flanqueado y respaldado por la concepción, también presente en la tradición platónica, acerca de la secuencia de unidad y escisión. Simón Mago (Hch 8) no es un gnóstico en el sentido del gnosticismo, sino que aparece únicamente designado como fuerza de Dios. Al igual que ocurre en la cristología, la gnostificación se produce en una etapa posterior. No es necesario interpretar las Cartas pastorales (1 Tim 1,4; 4,7; 6,20) como dirigidas contra la gnosis (o contra Marción), sino que pueden ser entendidas, con razones no menos plausibles, como enderezadas contra narraciones haggádico-rabínicas y contra el estilo de las disputas de los adversarios. El mejor modo de comprender estos y otros parecidos fenómenos perceptibles en el Nuevo Testamento es interpretarlos como peldaños previos o presupuestos de la evolución de una reflexión sistemática que acepta también, al poco tiempo, la explicación de textos y conceptos neotestamentarios (p. ej., el Prólogo de Jn o el título de Hijo del hombre). Deben tenerse en cuenta, como factores cristianos de la formación del gnosticismo, la ampliación de la conciencia de elección hasta abarcar a todo el género humano, que vino a sustituir a la específica israelita, y la idea de que la redención, entendida como superación del pasado, no es posible en la tierra, sino junto a Dios y en

otro eón. Debe aludirse, en fin, en el capítulo de la formación del sistema gnóstico, al impulso que proporcionan las figuras históricas de profetas e intermediarios (Jesús, Simón Mago, el pagano Marsanes) cuando son portadores de revelación, son integrados en el esquema de descenso-ascenso e identificados con conceptos espirituales.

4. Oposición teológica

La oposición a una interpretación gnóstica de la Escritura y de la fe con la ayuda de una teología racional es uno de los elementos dinamizadores en el proceso de la evolución de la dogmática eclesial. Se rechazan las tradiciones de revelaciones y las Escrituras apócrifas merced a la formación del ↗ canon y al aseguramiento de la tradición apostólica mediante la idea de la sucesión episcopal *(successio apostolica)*. En contra de la valoración negativa del cosmos y de la materia, se insiste en la bondad de la creación y en la ↗ resurrección de la carne. Se sale al paso de la idea de la emanación del gnosticismo con el subordinacionismo (en especial en Orígenes). La predestinación valentiniana (pneumáticos, psíquicos, hílicos) queda superada con la doctrina de la libertad y de la responsabilidad ética del hombre y la gratuidad de la gracia y la posibilidad de perderla (especialmente Ireneo). Se replica al enunciado de la ahistoricidad de la encarnación, la cruz y la redención con la confesión de la humanidad plena de la única persona de Jesucristo. La gnosis como categoría salvífica está vinculada a la fe y al amor.

◆ **Bibliografía:** *Fuentes: Textos gnósticos:* CGL (en copto e inglés); BCNH (en copto y francés); NHL (en inglés); B. Layton, *The gnostic scriptures,* Lo 1987 (extractos en inglés). • *Estudios:* RAC 11, págs. 537-659 (bibliografía); TRE 13, págs. 519-550 (bibliografía); C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule,* Go 1961; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist,* vol. 1 y 2, Go ³1964 y 1993; N. Brox, ZNW 57 (1966), págs. 105-114; U. Bianchi (dir.), *Le origini dello gnosticismo* (Coll. Messina); W. Schmithals, *NT und Gnosis,* Da 1984; S. Pétrement, *Le Dieu separé,* P 1984; Ch. W. Hedrick y R. Hodgson (dirs.), *NT, gnosticism and early Christianity,* Peabody 1986; M. Tardieu y J.-D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique,* vol. 1, P 1986; J. Holzhausen, *Der Mythos von Menschen im hellenistischen Ägypten,* Bodenheim 1994.

Clemens Scholten

Gog y Magog

En Ez 38s. es nombre propio, con indicación de origen («Gog, del país de Magog»: 38,2; cf. 39,6). El nombre personal se remonta al rey lidio Giges (h. 685-652 a.C.), que tuvo que hacer frente a los ataques de los pueblos de jinetes cimerios. Este dato sobre el topónimo se deriva del mencionado nombre personal (país de [acádico]

Gugu o de [griego] Gyges/Gigós) y figura en Ez 38,2; 39,6; Gn 10,2; 1 Cró 1,5 para designar al más frecuente Lud (Lidia). Ez 38 presenta a Gog como «jefe supremo» de una coalición de pueblos que avanza desde el Norte contra Israel. La coalición engloba a los pueblos de Mésec y de Túbal (Ez 38,2s.; 39,1; cf. Ez 27,13; 32,26; Gn 10,2; 1 Cró 1,5; Is 66,19), que deben identificarse con los frigios y con los habitantes de Túbal asentados en torno a la Anatolia central. Ez 38,6 amplía la coalición a Gómer (los cimerios) y Bet Togarmá (gente de Tugdamme [en griego Lygdamis], caudillo de los cimerios de la segunda mitad del s. VII a.C.; cf. Gn 10,2s. y 1 Cró 1,5s.). En Ez 38,5 se presenta la coalición del norte de Asia Menor como un ejército formado por todos los pueblos del universo, en el que participan Paras (Persia) en el este, Kus (Etiopía) en el sur y Put (Libia) en el oeste. Ez 38s. elabora noticias históricas acerca de pueblos de Asia Menor del s. VII a.C. (cf. las fuentes asirias y griegas) con el anuncio profético del «enemigo del Norte» (cf. Is 5,28; 10,3; Jr 4-6). Gog se convierte en una figura simbólica de todos los pueblos extranjeros que en el futuro combatirán al pueblo de Dios y que serán finalmente aniquilados «en las montañas de Israel». La recepción tanto intra como extrabíblica puede tanto reforzar el carácter simbólico de Gog como también concretarlo de nuevo en los correspondientes enemigos: los LXX introducen a Gog en Nm 24,7 y Am 7,1: Gog personifica a todos los enemigos de Israel (véase la tradición judía bSanhedrin 17a.97b; bʿAvoda Zara 3b, etcétera). En Ap 20,8s. es Satanás quien, al final del reino de los mil años, acaudilla a los ejércitos de los pueblos, a «Gog *y* Magog», en la batalla final.

◆ Bibliografía: F. L. HOSSFELD, *Untersuchung zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches* (FzB 20), Wu [2]1983, págs. 433-444; L. C. ALLEN, *Ezekiel 20-48* (World Bible Commentary 29), Waco 1990, págs. 197-211; EJ 7, págs. 691ss.; ThWAT 1, págs. 958-965 (B. OTZEN); NBL 1, págs. 897s. (P. HÖGEMANN).

Frank-Lothar Hossfeld

GOLÁN

(Hebreo גולן *[gōlān]*, LXX, salvo Dt 4,43, Γαυλων, Vulg. Gaulon), ciudad de asilo de la región de Tansjordania perteneciente a la tribu de Manasés (Dt 4,43; Jos 20,8), entregada más tarde a los levitas (Jos 21,17; 1 Cró 6,56). Tal vez se la deba identificar con el actual *Sahem el-Ǧolan* (a unos 28 km al este del lago de Genesaret). La ciudad da su nombre a la región circundante, incluida por la Biblia en Basán, entre el ↗ Hermón al norte, el ↗ Jordán y el lago de ↗ Genesaret al oeste, el Yarmuc al sur y la llanura de En-Nukra al este, en una fértil planicie basáltica (grecizado como Gaulanitis, en árabe *ǧōlān*). La mitad septentrional, de 700-800 m de alti-

tud, sembrada de volcanes apagados, llamada también Golán Superior, fue célebre por sus bosques de encinas (Is 2,13 y otros) y sus pastizales (Ez 39,18). El Golán Inferior, meseta de 200-600 m de altitud, fue granero del Imperio romano. Bajo los ptolomeos funcionó como distrito administrativo independiente. Por decisión de Augusto, pasó a Herodes I y, a la muerte de éste, a su hijo Filipo (capital en Cesarea de Filipo). En la guerra judía (66-70 d.C.), la lucha por el dominio del Golán alcanzó su punto culminante en Gamala y, tras la segunda rebelión (135 d.C.), numerosos judíos procedentes del Sur se establecieron en esta región.

◆ Bibliografía: J. M. O'Connor, *Das heilige Land,* M-Z 1981, 229s.; A. Negev (dir.), *Archäologisches Bibellexikon,* Neuhausen-St 1991, 162s.; H. Haag, *El país de la Biblia,* Herder, Ba 1992.

Willibald Bösen

Gólgota

(Griego Γολγοθᾶ, tal vez del arameo גולגעתא *[golgo'ta']* [cf. Jr 31,39], al noroeste de Jerusalén, pero más bien del arameo גולגולתא *[golgolta'],* «bola», «cráneo», «loma», a lo que responde el griego Κρανίον [Lc 23,33] o κρανίου τόπος [Mc 15,22 par. Mt/Jn; con genitivo apositivo de la misma significación] y el latín *calvaria,* «cráneo», «calavera»). En el Nuevo Testamento es el lugar de las ejecuciones de Jerusalén, colina rocosa pelada (entonces) al oeste y fuera de la muralla de la ciudad, visible, para provocar escarmiento, desde las rutas de acceso del oeste y del noroeste. Lugar de la crucifixión de Jesús y de otros condenados (Mc 15, 22 par.). Englobado en la ciudad a consecuencia de las ampliaciones de Herodes Agripa I (41-44 d.C.), el Gólgota fue luego soterrado bajo Adriano por los planificadores urbanistas (después del 135 d.C.), bajo el foro de la ciudad nueva, Aelia Capitolina. Durante el imperio de Constantino se desenterró la espuela de la roca, a partir de leyendas y tradiciones locales de Jerusalén, tal vez de cuño judeocristiano, y venerada como el segundo lugar santo, coordinada arquitectónicamente con el santo ↗ Sepulcro.

◆ Bibliografía: Ch. W. Wilson, *Golgota,* Lo 1906; F.-M. Abel, *Jérusalem Nouvelle,* P 1914, págs. 89-300; J. Jeremias, *Golgota,* Le 1926; D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum,* Jr 1934, págs. 617-707; V. Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme,* vol. 1-3, Jr 1981s.; G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu,* L [11]1990, págs. 358-368; H. Haag, *El país de la Biblia,* Herder, Ba 1992; K. Bieberstein, *Jerusalem,* vol. 2, Tu 1994, págs. 183-217.

Max Küchler

Goliat

(Hebreo גָּלְיָת *[gōljāt],* significación incierta). En la tradición (1 Sam 17; 2 Sam 21,19; Si 47,4s.) se le llama casi

siempre «el filisteo». Era originario de Gat, alcanzaba al menos 2 m de estatura (LXX; TM: 3m). Su armamento no era el típicamente filisteo. Desafió a los israelitas a duelo singular. David le derrotó con un disparo de honda. El combate de David es descrito también como guerra del Señor «que no crea la salvación sólo por la espada y la lanza». En perspectiva histórica, la victoria debe ser atribuida probablemente a Eljanán de Belén (2 Sam 21,19; intento de armonización en 1 Cró 20,5).

◆ Bibliografía: R. De Vaux, «Les combats singuliers dans l'Ancien Testament», Bib 40 (1959), págs. 495-508; R. Rinaldi, «Golia e David (1Sam 17,1-18,8», BbbOr 8 (1966), págs. 11-29; NBL 1, pág. 902 (M. Görg).

Georg Hentschel

Gozo

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

Para la comprensión global del concepto de gozo es característico el hecho de que no es producido por el hombre sino que tiene su fundamento en Dios, hacia quien este gozo abre al hombre (Sal 4,8; 43,4; 66,6; Neh 8,10; Lc 24,52s.). En el gozo se revela Dios como el que da su sí a la vida y la concede (Sal 16,9.11). El gozo no se circunscribe, pues, ni en el Antiguo Testamento ni en el Nuevo, únicamente a Dios en su trascendencia, sino que incluye también, y precisamente, la realidad por él creada, convertida en el espacio vital en que el hombre experimenta la bondad de Dios.

1. Antiguo Testamento

En el *Antiguo Testamento,* el gozo, siempre que no tenga su motivación en el mal, en cuyo caso es rechazable (Is 14,29; 22,13; Jr 50,11; Sal 35,15; Prov 2,14), es la reacción a la presencia auxiliadora de Dios en hechos y palabras (1 Sam 2,1; Is 29,19; Sal 21,2; 104,34), de suerte que todos los concretos acontecimientos existenciales pueden ser ocasión de gozo agradecido (Jue 19,3; 1 Sam 11,9; Cant 3,11; Prov 12,25; 27,9). El gozo, cuya sede interior es el ↗ corazón (Sal 4,8; 9,2s.; 16,9), se expresa, por consiguiente, y según sus diversas circunstancias, de muy diversas maneras: en la danza, en el canto, en la música, en los banquetes comunitarios (Is 51,3; Sal 43,4; 1 Re 4,20; 1 Cró 12,40s.) e impulsa, como vivencia individual, a compartirlo en la comunidad (testimonios en los salmos de agradecimiento y en los ↗ himnos). El Dt desarrolla una teología del gozo bajo la aceptación de implicaciones especialmente cúlticas. Ante la inclinación amorosa que Dios manifiesta hacia su pueblo, el gozo puede y debe ser una actitud adecuada y debida frente a Dios (Dt 12,7.12.18; 27,7; 28,47s.). Debe posibilitárseles a los socialmente débiles la participación en este gozo (Dt 14,26ss.; 16,11.14; 26,11s.). El gozo no es nunca, según el Dt, una pura situación emocional, sino que incluye una configuración activa de

la vida. En Qo el gozo es expresión de la benevolencia divina (2,26; 5,17; 9,7) y, en cuanto tal, y en todas las situaciones aparentemente sin sentido, el auténtico centro del «sentido» de la existencia humana (2,10; 5,18s.; 9,7; 11,9).

2. Nuevo Testamento

El *Nuevo Testamento* lleva adelante los esquemas veterotestamentarios con enriquecimientos cristológicos y acentos eclesiológicos. No es seguro, desde el punto de vista de la historia de la tradición, que Jesús se entendiera a sí mismo y se proclamara –según Mc 2,18s. y Lc 4,18s.– como «el mensajero de la dicha» de Is 52,7; 61,1. Interpretó su actividad en la tierra, en hechos y palabras, como tiempo de salvación y de gozo escatológico. Entre los sinópticos, es Lucas quien traslada al terreno narrativo esta concepción. Ya en la «historia de la ↗ infancia» desarrolla una función determinante el motivo del gozo (1,28.44.46s.; 2,10) para describir la acción salvífica de Dios en favor de Israel. Según Hch, el gozo producido por el Espíritu en medio de las tribulaciones es uno de los distintivos que caracterizan la vida de las comunidades cristianas (Hch 2,26.28.46; 5,41; 8,39; 11,23; 13,48.52; 15,3.31; 21,17). En los escritos joaneos aparece la idea de un gozo escatológico que se hace realidad ya en el momento presente (Jn 15,11; 16,20ss.24; 17,13ss.; 1 Jn 1,3s.; 2 Jn 12). El fundamento que lo hace posible y el motivo a la vez del gozo es, según Pablo, el ser «en Cristo» como don del Pneuma (Rom 14,17; Gál 5,22; 1 Tes 1,6), un gozo que actúa eficazmente en los creyentes. Pablo invita al gozo a las comunidades (1 Tes 5,16), en virtud, en definitiva, del conocimiento de que está cerca la nueva venida del Kyrios (Flp 4,4s.). Como don y exigencia de Dios a los agraciados, el gozo es, según el testimonio neotestamentario, vitalmente necesario para las comunidades cristianas y su signo característico, de modo que donde falta no puede hablarse de Iglesia de Dios.

◆ Bibliografía: RAC 8, págs. 348-418 (O. Michael). Lohfink, «Qohelet 5:17-19. Revelation by Joy», CBQ 52 (1990), págs. 625-635; R. Kampling, «Freude bei Paulus», TThZ 101 (1991), págs. 69-79; H. Haag, *Und du sollst frölich sein. Lebensbejahung im AT*, St [2]1994; B. Pinçon, *L'énigme du bonheur: Étude sur le sujet du bien dans le livre de Qohélet*, VT Sup. 119, Le-Boston 2008.

Rainer Kampling

Gracia

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

La palabra «gracia» es, en las versiones modernas de la Biblia, la traducción habitual de los términos hebreos חֵן *[ḥen]* y חֶסֶד *[ḥæsæd]*, a veces también de רָצוֹן *[rāṣōn]*, así como de los vocablos griegos ἔλεος y χάρις de los escritos deutero-

nómicos. Pertenecen también al campo semántico del concepto de gracia los términos רַחֲמִים *[raḥᵃmīm]*, «compadecerse», «sentir compasión», צֶדֶק/צְדָקָה *[ṣædæq/ṣᵉdāqā(h)]*, «justicia». Distanciándose de una concepción de la gracia no pocas veces cosificada en la teología sistemática tradicional, la palabra gracia expresa en el Antiguo Testamento, a partir del uso lingüístico y de la mentalidad de las lenguas bíblicas, en primer término, una relación personal de larga duración. El punto de partida para la comprensión de las denominaciones veterotestamentarias es, en cada caso, el uso lingüístico para las relaciones y las modalidades de las actuaciones interhumanas. Este lenguaje ha sido trasladado, en efecto, en todos los vocablos hebreos antes citados, a la relación de Yahveh (Dios) con los hombres, con el pueblo de Israel y con la humanidad, y desde aquí alcanza su significación teológica. La relación de Yahveh (Dios) con los hombres, expresada en el concepto de gracia, se realiza en el marco de la creación, es decir, primariamente de una manera mundana, en la biografía personal de o de los hombres, en la historia del pueblo de Dios y de la humanidad. Así es como vive y como experimenta el hombre veterotestamentario la gracia o respectivamente el ser bondadoso o misericordioso de Dios, como cercanía o inclinación amorosa permanente que le acompaña hasta las acciones de la redención (↗ liberación, ↗ salvación, ↗ perdón), así como en su bendición.

a) El sustantivo hebreo חֶסֶד *[ḥæsæd]* designa una actitud y un comportamiento que fundamentan o respectivamente actualizan y revitalizan una relación personal a menudo recíproca. Por tanto, *ḥæsæd* no se refiere en primer término a un «modo de comportamiento» acorde con una relación mutua derecho-deber, sino más bien a una inclinación fiel, amistosa, cordial y con frecuencia espontánea, que brota de una correspondiente actitud permanente. El receptor responde con confianza y gratitud al *ḥæsæd* experimentado, de modo que entre las personas afectadas surge una nueva relación, una comunión permanente. La inclinación segura y fiel de Yahveh (Dios), su gracia, es experimentada en hechos, y así lo indican palabras con esta misma significación, como יְשׁוּעָה *[ješū'ā(h)]*, «salvación», «ayuda», y צְדָקָה *[ṣᵉdāqā(h)]*, «acción de justicia», «redención», «liberación». La respuesta humana consiste en la confianza y la oración de acción de gracias (alabanza a Dios). Se crea así una firme vinculación entre Yahveh (Dios) y el hombre (comunión con Dios), que luego actúa marcando la configuración de la vida humana. La seguridad y la permanencia de la *ḥæsæd* de Yahveh tiene su expresión adecuada en el sintagma חֶסֶד וֶאֱמֶת *[ḥæsæd waeᵆmæt]*, «bondad segura, digna de confianza, afectuosa».

b) El sustantivo hebreo חֵן *[ḥēn]*, de la base חנן *[ḥnn]*, «ser bondadoso», acentúa el favor, la inclinación –sin que exista para ello ningún deber

jurídico– entre personas (por parte a menudo de quienes ocupan puestos sociales más elevados), que apunta a una relación permanente entre ambos. Y así, la relación de Yahveh (Dios) con los hombres se caracteriza por la inclinación afectuosa, la misericordia, la bondad, y es experimentada por ellos, de manera concreta, en la intervención salvadora de Yahveh (Dios) y en su perdón de la culpa y el pecado (especialmente los salmos). Para la designación de la permanente actitud bondadosa de Yahveh (Dios) se recurre al adjetivo חַנּוּן *[ḥannūn]*, a menudo asociado a רַחוּם *[raḥūm]*.

c) Un aspecto de la gracia percibido como más «emocional», a saber, la inclinación afectuosa de Yahveh (Dios), aparece designado con palabras de la base רחם *[rḥm]*, «salir con amor al encuentro de alguien», «tener compasión de alguien». No raras veces, las palabras de esta base están asociadas con *ḥæsæd* y *ḥen*. Ofrece una adecuada descripción sintetizadora de la gracia de Yahveh (Dios) la llamada «fórmula de gracia» de Éx 34,6: «Yahveh es Dios compasivo *(ḥannūn)* y misericordioso *(raḥūm)*, tardo a la ira y rico en amor y fidelidad *(ḥæsæd waeᵃmæt)*...

d) La palabra רָצוֹן *[rāṣōn]*, de la base רצה *[rṣj] (sic!)*, «ser afable», «estar inclinado a», «sentir complacencia por», asimismo procedente del universo experimental humano, acentúa de forma especial el aspecto de la «libertad» de Yahveh (Dios) en su afectuosa inclinación hacia el hombre, es decir, que Yahveh (Dios) actúa benévolamente por «complacencia» *(rāṣōn)* (cf. Éx 33,19); se da aquí una relación con la idea de la ↗ «elección» (בָּחַר *[bāḥar]*).

e) Los LXX traducen muy a menudo *ḥen* por χάρις, *ḥānan* por ἐλεεῖν, *ḥæsæd* por ἔλεος, *rāḥam* por οἰκτίρειν o por ἐλεεῖν, acentuando así el aspecto de la misericordia divina; este uso lingüístico acuña también los escritos deuterocanónicos del Antiguo Testamento. – En la concepción veterotestamentaria, la gracia de Yahveh (Dios), su ser bondadoso, se manifiesta en la cercanía, en la libre inclinación afectuosa, en la benevolencia y, sobre todo, en las intervenciones de ayuda, liberación y redención. Su objetivo es llevar a los hombres, en las múltiples circunstancias existenciales en el curso de la historia, a una situación venturosa (שָׁלוֹם *[šālōm]*), a la plenitud de la vida, tal como ha sido fundamentalmente establecida en la creación, a la comunión con Dios, a mantener esta comunión y, llegado el caso, a renovarla mediante acciones de redención y de perdón.

f) Para llegar a comprender la idea de la gracia en el Antiguo Tetamento es preciso aludir a otras designaciones que iluminan nuevos e importantes aspectos: ↗ misericordia, ↗ amor, ↗ elección, ↗ alianza, ↗ justicia *(ṣædæq/ṣᵉdāqā[h])*, «fidelidad a la comunidad». ↗ Bendición.

◆ Bibliografía: TRE 13, págs. 459-464; NBL 1, pág. 859; THAT 1, págs. 588-592 *(ḥēn)*; 600-621 *(ḥæsæd)*; 2, págs. 761-768 *(rḥm)*, 811s.

(rāṣōn); ThWAT 3, págs. 25ss. *(ḥēn)*, 48-71 *(ḥæsæd)*; 7, págs. 460-482 *(rḥm)*, 647-651 *(rāṣōn)* (con su correspondiente bibliografía); H. D. Preuss, *Théologie des AT*, 2 vols., St 1991/1992, especialmente 1, págs. 277ss. y 2, págs. 187ss. Para ἔλεος y χάρις en los escritos deuterocanónicos, cf. ThWNT, *intra*.

Friedrich Diedrich

2. Nuevo Testamento

a) El término griego χάρις es uno de los conceptos clave del Nuevo Testamento (156 veces, además dos veces χαριτοῦν, 23 veces χαρίζεσθαι, 17 veces χάρισμα), a los que se añaden, sobre todo, ἔλεος/ἐλεεῖν (misericordia/compadecerse, 27 y 32 veces respectivamente) y οἰκτιρμοί (misericordia de Dios: Rom 12,1; 2 Cor 1,3; además de οἰκτίρμων: Lc 6,36; Sant 5,11). Si χάρις, como concepto religioso, tuvo su origen en el judaísmo helenista (es uno de los vocablos predilectos de Filón), entonces su papel en este judaísmo no se explicaría por los LXX, que utilizan relativamente pocas veces χάρις como traducción de חֵן *(ḥēn)* en contextos religiosos (p. ej., Gn 6,8; 18,3 y Zac 12,10 [= Heb 10,29]; Prov 3,34 [= Sant 4,6; 1 Pe 5,5; 1 Clem 30,2); aquí aparecería más bien el pensamiento sapiencial impregnado de dualismo, con su insistencia en la fragilidad humana y la consiguiente necesidad de la gracia divina para conseguir una vida lograda, que concordaba parcialmente con las concepciones religiosas básicas de la ética popular grecohelenista (p. ej., Cicerón, nat. deor. II, 167: *Nemo igitur vir magnus sine aliquo adflatu divino umquam), uno* de los factores que contribuyeron al triunfo del concepto de χάρις en el judaísmo helenista. Otro de los factores podría ser, tal vez, la circunstancia de que ya desde tiempo atrás el vocablo había sido empleado (aunque sin desempeñar una función central) en contextos religiosos de la literatura griega (cf. por ejemplo Píndaro, *Partheneia* 2,4: Apolo llega para preocuparse por la gracia inmortal [πρόφρων ἀθανάταν χάριν]). La riqueza semántica de χάρις (donaire, atractivo, encanto, favor, muestras de favor, gratitud) experimenta en el Nuevo Testamento una condensación que se manifiesta, no raras veces, por ejemplo allí donde se expresa con lenguaje agradecido la conexión entre el favor divino y la respuesta humana (2 Cor 9,8.11-15). Ya en la ética griega era un *topos* que la χάρις debe mantenerse entre los hombres de una manera libre y no debida, es decir, que se encuentra en oposición a las prestaciones obligatorias (Aristóteles, *Retórica* II, 7 [1385 A]; Tucídides II, 40; Filón, Mos II, 242; cf. también Pablo en Rom 4,4).

b) Dada esta situación lingüística, no es sorprendente que χάρις y sus derivados apenas aparezcan en Lc y Jn y no existan en Mt y Mc. Jesús habló, en plena línea de continuidad veterotestamentaria y del judaísmo temprano, de la ↗ misericordia de Dios, aunque pocas veces de forma

conceptual (cf. Lc. 6,36: οἰκτίρμων; en la parábola de Mt 18,27.33; también Mc 5,19). No se reflexiona sobre ella en abstracto, sino que se manifiesta su grandeza en relatos de parábolas profanas, por así decirlo a modo de comentarios de su trato con pecadores y desdichados (cf. Mc 2,13-17 par.; Lc 7,36-50, etcétera), a quienes quiso transmitir a través de su propia persona, en la praxis de su amor, la gracia de Dios que sale al encuentro, se reconcilia y garantiza el futuro. Una de las características más llamativas de esta conducta, que provocó la protesta pública de los piadosos (Lc 15,1ss.), fue la absoluta libertad con que actuaba y con la que reducía al silencio todo el discurso acerca de los presupuestos que debe aportar el hombre para que Dios se incline hacia él. «Al publicano y al pecador que se sientan a la mesa con Jesús no se les pregunta previamente –como tampoco al hijo pródigo que retorna a casa– sobre la situación de su enmienda». La salvación y la penitencia han intercambiado su posición (G. Bornkam). No debe desfigurarse esta conducta antijudaicamente según el cliché de la gracia frente a la piedad del merecimiento, como demuestra de manera ejemplar la parábola de los jornaleros de la viña (Mt 20,1-16), que con su imagen de la justicia de Dios = una bondad viva, que no rechaza la idea del merecimiento, sino que, frente a su perversión en virtud de una mentalidad calculadora y egoísta, habla de la *libertad* de la bondad de Dios. Y esto concuerda con las mejores tradiciones judías bíblicas acerca de la ↗ justicia de Dios. En la perspectiva de la Iglesia postpascual, esta disensión frente a la sinagoga no giraba en torno al mensaje de Jesús sobre la gracia en cuanto tal, sino en torno a su vinculación implícita con su actuación mediadora y plena de autoridad en hechos y palabras (cf. Mc 2,5ss.10s.; Lc 11,20), con la que pudo empalmar la posterior estructuración cristológica de la χάρις. El hecho de que, ya en presencia de la muerte, mantuviera Jesús su inquebrantable esperanza en el reino de Dios por venir (Mc 14,25) y de que hubiera interpretado su muerte, ya anticipadamente, como un acontecimiento salvífico para Israel (Mc 14,24: «mi sangre – derramada por muchos») encerraba para la reflexión postpascual la tarea de pensar su muerte o respectivamente su rechazo por los representantes de Israel (sumos sacerdotes) *no* como un fracaso de la gracia incondicional de Dios sino como el lugar de su predominio, no conceptuable en categorías humanas.

c) Aunque es en Pablo (66 veces) y en los escritos de su ámbito de influencia (deuteropaulinos; Lc-Hch; Heb; 1 Pe) donde aparece principalmente la χάρις, también aquí existen suficientes huellas de un uso *pre y yuxtapaulino*. Así por ejemplo, el deseo de bendición al principio de las cartas paulinas (desde 1 Tes 1,1b hasta Rom 1,7; también, por otra parte, en

Ap 1,4b), así como la bendición de la χάρις al final (1 Tes 5,28 y otros; Hch 13,25; Ap 22,21; 1 Cle 65,2 y otros), pudieron tener su origen en convenciones lingüísticas litúrgicas según las cuales la χάρις designaría el poder salvífico de Dios en Cristo que protege y acompaña a la comunidad (cf. también el giro, ya acuñado, utilizado en las situaciones de despedida «encomendados a la gracia de Dios o del Señor»: Hch 14,26; 15,40; 20,32) (cf. también Zeller, págs. 129-137).

d) Se considera, con razón, a Pablo, que experimentó en su propia persona la supremacía de la gracia en Damasco, como el auténtico «cantor de la gracia» (F. Mussner). Es cierto que no ha desarrollado una exposición sistemática de la gracia, sino que habla de ella bajo sus formas concretas, de modo que no es posible unificar sus diversos enunciados bajo la rúbrica común de una «doctrina de la justificación». No obstante, las opciones básicas de su pensamiento han marcado con su sello la matizada utilización del término χάρις, tanto desde el punto de vista semántico como del de la historia de la tradición. Así puede advertirse por su empleo, siempre en singular, en correspondencia con la acción salvadora unitaria de Dios en Jesús, y también en la «ley de la sobreabundancia» (χάρις con περισσεύειν), etcétera, que marca tanto su discurso soteriológico de la riqueza de la gracia como su parénesis con el motivo del amor desbordante. Concuerda con esta concentración cristológica el hecho de que en sus sentencias sobre la creación no aparezca la χάρις. En los caps. 9-11 de la Carta a los romanos, que sintetizan la historia de Israel, este término retrocede significativamente en beneficio de las palabras guía ἔλεος/ἐλεεῖν (Rom 9,15s.18.23; 11,30ss.). – α) Pablo atribuye su *vocación de apóstol* a la gracia de Dios (Gál 1,15; 1 Cor 15,10); aquí es la χάρις la que caracteriza el designio misterioso de la elección divina (Gál 1,15: εὐδόκησεν; 1 Cor 7,25; 2 Cor 3,5;4,1), aludiendo sobre todo al hecho de que en la biografía de aquel antiguo perseguidor de los cristianos no afloraba, desde una perspectiva humana, ningún tipo de presupuestos previos para aquel giro de su vida. De este modo puede Pablo situar su vocación, únicamente fundamentada en la gracia de Dios, en la cercanía de la vocación de todos «en la gracia de Cristo» (cf. Gál 1,6 con 1,15), aunque son sólo las Cartas pastorales las que ven expresamente configurada de modo paradigmático en el giro existencial de Pablo la justificación del pecador por la gracia de Dios (1 Tim 1,12-17). Él personalmente nunca calificó de «pecadora» su actividad precristiana (cf. Gál 1,13s.; Flp 3,5s.). Cuando designa formalmente su apostolado como «la gracia que me ha sido concedida» (Rom 12,3; 15,15; 1 Cor 3,10; Gál 2,9; cf. también Rom 1,5), le sitúa en el marco eclesiológico de la diversidad de los ↗ carismas que, según Rom 12,6, se fundamenta en su con-

junto en la «gracia que se nos ha concedido». – β) Con el ejemplo de su propia *actividad apostólica* demuestra Pablo que esta gracia nunca es inoperante, sino que capacita para compromisos humanos de alto nivel: «He trabajado más que todos ellos, no precisamente yo, sino la gracia de Dios que está conmigo» (1 Cor 15,10). Aunque el poder de esta gracia concuerda totalmente con la idea de los éxitos misioneros (cf. también Rom 15,16-19), Pablo deja a sus espaldas, desde varias perspectivas, el concepto judeohelenista del carismático que aquí aflora, en cuyas acciones extraordinarias se manifiesta la efectividad de la gracia de Dios (Zeller, 130ss.). «Te basta mi gracia, pues mi poder se manifiesta en la flaqueza» (2 Cor 12,9). La gracia revela su poder sobre todo allí donde el apóstol parece agotado, en el aguante, la firmeza y la resistencia en situaciones difíciles – una convicción a la que llegó Pablo por el camino de una reflexión coherente sobre la cruz y la resurrección de Jesús. – γ) Desde aquí se explica que si bien la χάρις está casi siempre sintácticamente referida a Dios, a veces se hable en términos expresos de la χάρις de nuestro Señor Jesucristo (2 Cor 8,9; 12,9; Gál 1,6; Rom 5,15). Aquí equivale al bien salvífico en sí, a la justicia que se les imputa a los hombres en virtud de la muerte expiatoria de Jesús y de su resurrección que le instala en el poder. Así, Pablo exhorta a sus destinatarios a no recibir en vano la gracia de Dios (2 Cor 6,1). También en los deseos de bendición, al principio y al final de las cartas, la χάρις procedente de Dios y transmitida por medio de Cristo señala el bien mismo de la salvación (cf. también Rom 6,23b). Aunque este uso lingüístico está ya prefigurado en textos apocalípticos (Barsi 78,7; 82,2): «llega su gracia» [cf. Did 10,6]), la χάρις asume en Pablo, en virtud del eón que irrumpe por la resurrección de Jesús, la función de magnitud predominante en el fin de los tiempos: reina «mediante la justicia, para la vida eterna» (Rom 5,21), es el espacio salvífico «en el que se mantienen los que creen» (Rom 5,2). El tiempo de la salvación emergente marcado por ella disuelve el tiempo de la *torá,* como se proclama en el lema tal vez prepaulino de un círculo entusiasta: «El pecado no tendrá ya dominio sobre vosotros, pues no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia» (Rom 6,14s.; Gál 5,18; cf. también Jn 1,17). Pablo hace suya esta sentencia, pero la pone a salvo frente a su pernciosa desfiguración en el sentido de un indiferentismo ético (Rom 6,14ss.; cf. Gál 5,13ss.). – δ) Es en el contexto de la *doctrina de la justificación,* con su punzante contraposición «justicia por la fe en Cristo» frente a «justicia por las obras de la ley», donde el discurso sobre la χάρις alcanza su agudización polémica. El contexto de este discurso alternativo es, por un lado, la controversia acerca de las condiciones eclesiológicas de admisión: Pablo ve amenazado el carácter absoluto de la gracia redentora de

Dios en Cristo (Gál 2,21; 5,4; también 1,6) a través de la pretensión judeocristiana de imponer a los nuevos convertidos del mundo pagano la circuncisión prescrita en la *torá;* por otro lado, la contraposición entre gracia y justificación por la ley irrumpe con la mirada puesta en el judaísmo hostil al evangelio. El camino de la ley, afirmado en contra de la proclamación de la gracia universal de Cristo, obedece, en la concepción de Pablo, al intento anacrónico de «establecer su propia justificación» (Rom 10,3). La oposición entre «la gracia inmerecida» y el camino de «las obras de la ley» (Rom 3,23; 4,4; 11,6) tiene, pues, su *Sitz im Leben* en estos dos contextos de la historia misional, y no se la puede sobreestimar en el sentido de una definición «cristiana» de la ley judía según la cual esta última quedaría difamada –como ya ha ocurrido una y otra vez en el pasado– y degradada a un sistema de piedad de méritos y recompensas. Además, en el pensamiento paulino el genuino oponente de la χάρις de Dios no es la «ley santa» o «espiritual» (Rom 7,12.14), sino el poder del mal, que se ha adueñado, en el pecado y la muerte de él derivada, de toda la humanidad, judíos y gentiles. Si de este poder del pecado se deriva la «impotencia de la ley» (Rom 8,3), entonces, según Pablo, sólo Dios puede sanar radicalmente, mediante su χάρις garantizada en Cristo, la situación del hombre alienado de Dios y de sí mismo (Rom 7,25a) y preservarle así de la ira del juicio (Rom 5,2.9; cf. 3,24). «La χάρις de Dios es la gracia del juez que "justifica" al culpable» (Bultmann). Precisamente la demasía del pecado, en cuyo desenmascaramiento desempeña la ley un papel constitutivo (Rom 3,10ss.; 4,15; 5,13.20; 7,7), manifiesta, *e contrario,* el predominio de la gracia de Dios en Cristo (Rom 5,12-21). Rom 6-8 es, en su conjunto, la comprobación de que, en el ámbito de esta gracia, la vida humana, sanada de la alienación producida por el pecado y la muerte, es también capaz de buenas obras éticas. El criterio para ello sigue siendo la ley, que alcanza su plenitud en el mandamiento del amor (8,4; 13,10). – ε) Los dos capítulos de colectas de 2 Cor 8s., en los que la χάρις aparece ampliamente testificada, muestra ejemplarmente hasta qué punto la sobreabundancia de la gracia se invierte *en amor capaz de dar* (8,1ss.7; 9,8: la gracia se convierte en obra buena: cf. también Tit 2,11-14; además Flp 1,6: 2,13): aquí sirve de protomodelo tanto soteriológico como ético la vida misma de Jesús (8,9). Pablo, y también otros autores del Nuevo Testamento, conocen un «crecimiento en gracia» (2 Pe 3,18; cf. 2 Tim 2,1; Hch 13,43 y otros). – ζ) Se discute hasta qué punto puede considerarse creación genuinamente paulina la *doctrina de los carismas.* Se encuentra, sin duda, con independencia de Pablo y con terminología parcialmente propia, en Heb 2,4 («dones del Espíritu distribuidos según su voluntad») y en

1 Pe 4,10s. Los dones de la gracia individuales (χαρίσματα) son expresión de la plenitud del Espíritu de los últimos tiempos (1 Cor 12,7.11). Pero Pablo ha sabido correlacionarlos con la única «gracia en Cristo Jesús» (1 Cor 1,4-7), como sugiere el contexto terminológico. – η) El poder de la gracia de Dios se manifiesta no sólo en la vida de las Iglesias de Jesucristo, sino también en la *salvación de «todo Israel»* al final de los tiempos (Rom 11,26). Esta salvación hará ver claramente que los χαρίσματα de Dios a Israel son irrevocables (Rom 11,29; cf. 9,4s.). La doctrina de la elección y de la predestinación expuesta en Rom 9-11 difícilmente puede abstraerse del problema de Israel. El clímax de este capítulo es que la misericordia que Dios, en Cristo, concede a todos, es decir, a los hombres del mundo de los pueblos, abarca también a Israel, de modo que el poder de su gracia se manifestará finalmente en la superación de la «desobediencia» humana (Rom 11,30ss.). – θ) En las *cartas deuteropaulinas* repercute de varias maneras la teología de la gracia del apóstol, aunque totalmente desprovista de carácter polémico en virtud de las situaciones concretas. Es significativo Ef 2,5b.8ss., donde aparecen impulsos centrados en sentencias doctrinales clarificadoras: la controversia en torno a la *torá* (las obras mencionadas en Ef 2 no son ya las específicas de la ley judía, sino prestaciones de la ética general humana), y al lugar historicosalvífico propio de la Iglesia frente a Israel ha llegado claramente a su punto final.

e) Parece perfilarse una teología de la gracia *postpaulina* en los siguientes escritos: α) Heb contempla (8 veces) la gracia de Dios actuando en la muerte salvífica de Jesús (2,9; cf. 10,29), razón por la cual también al trono de Dios en el santuario celeste, al que tenemos acceso por medio del sumo sacerdote Jesús, se le llama «trono de la gracia» (4,16). De ahí que «nadie se vea privado de la gracia de Dios» (12,15), sino que más bien, en la marcha hacia la fe, «el corazón se vea robustecido por la gracia» (13,9). La χάρις es «el lema programático determinante de la doctrina de la salvación de Heb» (Hegermann, 116). – β) También 1 Pe habla a menudo (10 veces) de la gracia, al parecer de una manera convencional y pulida. Con todo, 1,19s. y 5,12 señalan una significativa aplicación del discurso general cristiano a la situación de los destinatarios: «Es una gracia que alguien, con la conciencia de que Dios lo quiere, soporte penas y padecimientos injustos» (2,19). La carta desarrolla esta idea (cf. su síntesis en 5,12), con la mirada puesta en la pasión de Cristo, como la «lógica de la gracia» (Brox, 133, 244ss.), es decir, como la posibilidad, abierta en la fe, de que la comunidad, enfrentada, como minoría social, a difíciles situaciones, pueda sobrevivir en la esperanza. – γ) Cuando en la doble obra lucana (y significativamente sobre todo en los relatos de infancias: Lc 1,30; 2,40.52 y

17 veces en Hch, de otro modo en Lc 4,22; 6,32ss.; 17,9) aparece χάρις con una acentuación semántica diferenciada (favor: Hch 2,47; 24,27 y otros; mérito [χάρις]: Lc 6,32ss.; gracia: Hch 14,3), esta circunstancia se debe a la coloración helenista de esta obra. Son notables los pasajes Hch 14,3 («su mensaje [literalmente: palabra] de gracia») y 20,24 («el evangelio de la gracia de Dios»), porque aquí el concepto de gracia se ha convertido ya en el lema convencional del contenido de la buena nueva (cf. también 13,43). – δ) En Jn, χάρις sólo aparece en el Prólogo (1,14.16s.). Aunque en estos pasajes se sigue el uso lingüístico tradicional, con todo 1,17 ofrece la condensación cristológica típica de Jn con tal intensidad que corre el peligro de vaciar de todo su contenido teológico la realidad veterotestamentaria: «La ley fue dada por medio de Moisés y por Jesucristo vino la gracia y la verdad». Lo que según Éx 34,6 caracteriza la revelación de Yahveh en el Sinaí es ahora reclamado en exclusiva por el acontecimiento de Cristo. Aunque el término χάρις no figura en ningún otro pasaje de Jn, su realidad estructura profundamente el pensamiento de su escrito. Para la indisoluble yuxtaposición de gracia divina y apertura humana hacia ella se ha hallado una expresión insuperable: «Nadie puede venir a mí si el Padre que me ha enviado no lo atrae» (6,44).

f) Aunque el concepto de la χάρις está perfilado con extremada precisión en los escritos tardíos del Nuevo Testamento, estos mismos escritos permiten advertir que el modo de hablar de ella incurrió muy pronto en el peligro de ser conceptualizada y de palidecer para pasar a convertirse en una especie de lema, sobre todo cuando el cristianismo aparece cada vez más acentuadamente como «religión de la gracia» (F. Mussner). Con todo, de la mano del ejemplo de Jesús, que prometió esta gracia a los pecadores y los desdichados, y también de Pablo, que supo fundamentar en ella importantes opciones de la política eclesial, se sigue percibiendo la gran capacidad provocadora del discurso sobre la gracia.

◆ Bibliografía: G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth,* St [8]1968; R. Bultmann, *Theologie des NT,* Tu [6]1968 (trad. española *Teología del Nuevo Testamento,* Sa 1981); MySal 4/2, págs. 611/629 (F. Mussner; trad. castellana, Ma 1969 y ss.); J. Alfaro, «La gracia de Cristo y del cristianismo en el Nuevo Testamento», Gr 52 (1971), págs. 27-63; I. de la Potterie, *χάρις paulinienne et χάρις johannique: Jesus und Paulus. FS W. G. Kümmel,* Go 1975, págs. 256-282; H. Hegermann, *Der Brief an die Hebräer* (ThHK 16), B 1988; D. Zeller, *Charis bei Philon und Paulus* (SBS 142) St 1990 (bibliografía). • EWNT 3, págs. 1095-1102 (K. Berger); LThK[2] 4, págs. 980-984 (F. Mussner); NBL 1, págs. 859-867 (K. Scholtissek); RAC 11, págs. 313-333 (H. Dörrie);

ThWNT 9, págs. 363-397 (H. Conzelmann); TRE 13, págs. 467-476 (E. Ruckstuhl).

Michael Theobald

Grecia en la Biblia

Grecia y los griegos son designados en el Antiguo Testamento como יָוָן *[jāwān]*, es decir, «jonios». Se tenían, pues, a la vista, en primer lugar, las ciudades griegas de Asia Menor, aunque sin una clara delimitación frente a Grecia en su conjunto (Gn 10,2.4 como descendientes de Noé en la tabla de los pueblos y, en sentido parecido, en 1 Cró 1,5.7, en el registro de las genealogías; Is 66,19; Ez 27,13; Jl 4,6). En los escritos posteriores, se asigna Jonia (Kittim, [queteos], Grecia) a Alejandro Magno (1 Mac 1,1; 6,2) o a los soberanos seléucidas (Dn 8,21; 10,20; 11,2; 1 Mac 1,10; 8,18) y a sus reinos. En 1 Mac 12,5-23 se habla de una relación política entre los judíos y los espartanos (Carta de Jonatán a los espartanos, con el objetivo de renovar una anterior alianza).

El Nuevo Testamento aplica a Grecia los nombres de las dos provincias romanas (Ἑλλάς sólo en Hch 2,20, donde se refiere a la provincia de Acaya): Μακεδονία para Grecia septentrional (con capital, desde el 148 a.C. en ↗ Tesalónica), Ἀχαία para la zona nuclear y el Peloponeso (que formó parte, en un primer momento, de la provincia de Macedonia, pero que, desde el 27 a.C., se convirtió, bajo Augusto, en provincia independiente con capital en ↗ Corinto). En esta división de Grecia en dos provincias se refleja, por un lado, la decadencia política y económica del país y de sus ciudades-Estado y, por otro, el renacimiento de Atenas como metrópoli cultural y de Éfeso como emporio económico en la primera etapa imperial. La mayoría de los datos del Nuevo Testamento sobre Grecia están relacionados con la actividad misionera de Pablo y de sus colaboradores. Según el testimonio de las Cartas y de los Hechos (16,6-18,18), las principales fundaciones de comunidades fueron: ↗ Filipos, colonia romana desde el 42 a.C.; aquí surgió la primera comunidad cristiana en suelo europeo (bautizo de Lidia, Hch 16,14); ↗ Tesalónica, el más importante puerto marítimo de Macedonia, situada, como ↗ Filipos, junto a la *Via Egnatia*, que constituía el principal medio de comunicación entre Oriente y Occidente; ↗ Corinto, con sus dos puertos, Licaón y ↗ Céncreas (Hch 18,18), residencia del procónsul. Según Hch 18,12-17, Pablo tuvo que defenderse ante el procónsul ↗ Galión contra la acusación judía de propaganda ilegal. Corinto fue el centro de la misión paulina, aunque aquí, y como consecuencia de las especiales condiciones de un puerto mundial, surgían considerables problemas. Es evidente que Pablo no consiguió fundar ninguna comunidad cristiana en Atenas. Se mencionan repetidas veces las poste-

riores visitas del apóstol a sus comunidades (Hch 20,1ss.; 1 Cor 16,5s.). En líneas generales, Pablo se mostraba satisfecho por sus éxitos misioneros en Grecia: 1 Tes 1,7; 4,1; 2 Cor 9,2s.; cf. también la alabanza de la comunidad corintia en 1 Clem 1s. (h. 95 d.C.).

◆ Bibliografía: O. F. A. MEINARDUS, *St. Paul in Greece,* At 1973; N. HUGÉDÉ, *Saint Paul et la Grèce,* P 1982; W. ELLIGER, *Paulus in Griechenland,* ²1987 (bibliografía).

Winfried Elliger

GRIEGO

La lengua griega pertenece a la familia lingüística indogermana o indoeuropea. Ya en la época preclásica aparece testificada una gran variedad de dialectos. Los principales fueron el jónico (que engloba el ático), el dórico y el eólico. En los siglos V y IV a.C. se registró el predominio del ático, que pasó a ser, en la época del helenismo, el elemento básico de la ↗ koiné o lengua de la comunicación común y unitaria, que desplazó a los antiguos dialectos. Bajo los reinos de los diadocos y más tarde, durante la época romana, fue la lengua de la administración, los negocios, la conversación y la literatura en el espacio mediterráneo.

La koiné es también la base del llamado *griego bíblico,* concepto que abarca el griego del Antiguo Testamento (tanto las traducciones como los escritos originariamente redactados en este lengua) y del Nuevo. El griego bíblico se caracteriza por sus abundantes semitismos. – En el griego de los LXX debe tenerse en cuenta, por un lado, el amplio espacio temporal de su origen y, por otro, también la circunstancia de que se trata casi exclusivamente de traducciones del hebreo (con las únicas excepciones de Sab y 2, 3 y 4 Mac). Fue en los LXX donde se consiguieron por vez primera equivalencias griegas para términos teológicos del hebreo que más tarde hallaron acogida en el Nuevo Testamento y en la teología protocristiana.

El griego del Nuevo Testamento se caracteriza, en términos generales, por una mayor cercanía a la lengua popular helenista, por la influencia de los LXX, por numerosos (y nuevos) semitismos no atribuibles a los LXX y por algunos latinismos. El mejor griego es el del autor de la Carta a los hebreos. También las cartas paulinas traslucen una cierta formación lingüística y retórica. Donde más abundan los solecismos es en el Apocalipsis. En Lucas se detectan imitaciones de los LXX.

◆ Bibliografía: LIFSHITZ, «L'hellénisation des Juifs de Palestine», RB 72 (1965), págs. 520-538; M. HENGEL y A.M. SCHWEMER (dirs.), *Die LXX zwischen Judentum und Christentum,* Tu 1994 (bibliografía); J. W. VOELZ, «The Language of the NT», ANRW II, 25/2, págs. 893-977 (bibliografía).

Winfried Hamm

Guemará

«Enseñanza» (en arameo babilónico *gemar* significa «enseñar») o respectivamente «culminación» o «complementación» de la ↗ Mishná mediante la interpretación tradicional: los comentarios arameos a la Mishná constituyen, junto con ésta, el ↗ Talmud.

Günter Stemberger

Gueniza

(Hebreo גָּנַז *[gānaz]*, «ocultar», «proteger»), lugar donde se depositaban los escritos sagrados y los utensilios que ya no se utilizaban en las ceremonias litúrgicas y, por extensión, y en general, los escritos hebreos (que contienen los nombres de Dios), antes de ser enterrados en el cementerio. Tiene singular importancia la gueniza del antiguo El Cairo, cuyos numerosos fragmentos manuscritos (en general a partir del s. x, entre otros el texto hebreo de Si y el Escrito de Damasco) fueron trasladados a Europa a finales del s. xix y se convirtieron en una fuente esencial para todos los ámbitos de la investigación judía.

◆ **Bibliografía:** P. Kahle, *The Cairo Geniza*, O [2]1959; J. B. Chiesa, *L'Antico Testamento ebraico secondo la tradizione «palestinese»*, Turín 1978; J. Blau y S. C. Reif (dirs.), *Genizah Research after Ninety Years. The Case of Judaeo-Arabic*, C 1992.

Günter Stemberger

Guerar

(Hebreo גְּרָר *[gᵉrār]* «campo pelado»), ciudad-Estado cananea, en la frontera meridional de Palestina (Gn 10,19; 20,1; 2 Mac 13,24 (?); Eusebio, c. Hier., onomast. 60,6ss.; 61,6ss.; 166, 21.24; 167, 21s.24; 168,3; 169,3; y Shevi'it 6,1; GenR 64,3). Nunca formó parte ni de la tribu ni del reino de Judá (Gn 20,1s.; 26,1-26: 2 Re 14,12s. [?]; cf. Pseudo-Filón, *antiquitates* 43,5). Según Gn 20,1s.; 267,1-26, Abrahán e Isaac moraron por algún tiempo en los territorios de Abimélec, rey de Guerar, entre los filisteos (cf. Josefo, ant. 1,207, 259s.). No es seguro que deba identificarse esta localidad con el *krr* mencionado en una lista de Tutmosis III y/o con el *Ga-ri* de la carta 256,23 de Amarna. Según 2 Cró 14,12s., Asá, rey de Judá, alcanzó una victoria en Maresá sobre los cusitas (etíopes), a los que persiguió hasta Guerar (cf. Josefo, ant. 8,294). El Guerar prerromano puede identificarse probablemente con *tell Abū Hurēre* y la bizantina Gerara (también *hē Gerārtikē*, Geraritis) con *Ḫirbet Umm Ğerar*. Los pozos de Abrahán y de Isaac junto a *Guerār* fueron más tarde localizados cerca de Ascalón (p. ej., Eusebio, c. Hier., onomast. 168, 1-3 par. 169-1-3).

◆ **Bibliografía:** Abel, II, págs. 330s.; AncBD 2, págs. 989ss.; DHGE 20, págs. 709-712; NBL 1, pág. 792; NEAEHL 1, pág. 310; 2, págs. 469s., 580-584; A. Alt, *Kleine Schriften*,

vol. 3, M 21968, págs. 382-449; O. Keel y M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel,* vol. 2, Z 1982, págs. 134-137.

Ulrich Hübner

Guerra

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

El Antiguo Testamento ofrece una serie de relatos sobre enfrentamientos bélicos que siguen el esquema de la guerra de Yahveh fijado por la escuela deuteronómica: Dios convoca a su pueblo para la guerra (1 Sam 11,6ss.; Jue 20,2), le precede (Dt 20,4), combate por él (Éx 14,14). La redacción final de estos textos se llevó a cabo en una época posterior a la destrucción del primer templo, cuando Israel había dejado de ser Estado independiente. Frente a la ausencia de esperanza en Israel, estos textos intentan consolidar la fe en Yahveh como Señor de la historia. Puede aquí dejarse abierta la pregunta de si, movido por la confianza en la intervención de Yahveh, está Israel obligado a emprender una guerra de liberación del país contra las fuerzas ocupantes o si los datos de las guerras de Yahveh deben ser interpretados en el contexto de la *torá* y de su renuncia a la independencia política. Los textos proporcionan poca información acerca de la guerra como acción de la que el hombre es responsable. La legitimación de las guerras es uno de los misterios de los planes insondables de Yahveh.

2. Nuevo Testamento

El contenido central del mensaje de Jesús es el ↗ reino de Dios, cuya presencia debe el hombre convertir en realidad plena a través de sus acciones. La síntesis de la praxis del reino de Dios es el amor incondicional al prójimo, que abarca también al enemigo (Mt 5,43-48, ↗ amor a los enemigos). Serían erróneamente entendidas las exigencias concretas de renuncia a la contraviolencia (Mt 5,38-42) si se las limita a su cumplimiento literal. Lo que Jesús intenta es más bien traducir las exigencias del amor a la situación de sus contemporáneos. En estas exigencias es preciso inspirarse para quebrantar las estructuras dominadas por el poder (Hoffmann). En este sentido, el Nuevo Testamento no proporciona ninguna respuesta a la pregunta de si existen guerras justas, pero sí traza su perfil: en el caso de que la guerra estalle, sólo está permitido dirimirla de tal modo que no entre en conflicto con la exigencia incondicional del amor.

◆ Bibliografía: G. von Rad, «Der heilige Krieg im alten Israel», ATANT 20, 1951; J. Lasserre, *La guerre et l'Évangile,* P 1953; P. Hoffmann, *Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesus-Überlieferung: Eschatologie und Friedenshandeln,* con colaboraciones de U. Luz y otros, St 1981, págs. 115-152; J. G. Heintz, «Idéo-

logie et institutions de la 'guerre sainte' chez les Hébreux et dans le monde sémitique ambiant», ÉTREL 56 (1981), págs. 39-45; N. LOHFINK, *Krieg und Staat im Alten Israel,* Barsbbüttel 1990.

Gerhard Beestermöller

GUÉZER

(Hebreo גֶּזֶר *[gæzær],* «espacio cerrado», «cercado», [¿fortaleza?]), lugar habitado desde el Calcolítico, en el borde noroccidental de la sefelá, en árabe *tell Ǧezer.* Mencionado por vez primera en los textos egipcios del Imperio Nuevo y en la «estela de Israel» de Meneftá (Merentah) (TGI[3] 15) como *Qdr* y luego en las Cartas de Amarna como *Gazri.* La Guézer cananea o filistea fue destruida por un faraón de nombre desconocido y entregada como dote a Salomón (1 Re 9,15s.; cf. Jos 16,10; Jue 1,29). De Guézer procede el «calendario agrícola» (TUAT 1, págs. 247s.) del s. X a.C. Fue incorporada a Efraín (Jos 21,21; 1 Cró 6,52; 7,28). Destruida el año 734/733 por Tiglat Piléser III (ANEP[2], pág. 369), pasó el año 142 a.C., tras las etapas de dominio persa, ptolemaico y seléucida (1 Mac 4,15; 9,52; Josefo, ant. XIII, 15) a manos de los asmoneos (1 Mac 13,43-48.53; 14,7.34; 15,28.35; 16,1; Josefo, bell. Iud. I 50; ant. XIII, 215) y más tarde de los herodianos.

◆ Bibliografía: I. FINKELSTEIN, «The late bronze, iron age, and hellenistic defenses of Gezer», JJS 33 (1982), págs. 19-34; S. BUNIMOVITZ, «Glacis 10014 and Gezer's late bronze fortification», *Tel Aviv* 10 (1983), págs. 61-70.

Ulrich Hübner

GUIJÓN

(Hebreo גִּיחוֹן *[giḥōn],* de גיח *[giḥ]* «brotar», «surgir a borbotones»); griego en los LXX Γηών), fuente de Jerusalén, debajo del ángulo suroriental de la plaza del templo, en el valle del Cedrón. Aquí hizo ungir rey David a Salomón (1 Re 1,33). El año 701 a.C. el rey Ezequías condujo este manantial, por medio de un túnel, hasta el interior de la ciudad (2 Cró 32,30), de modo que ahora era posible aprovisionarse de agua, con alegría (Sal 46,5; Is 12,3) en el estanque de ↗ Siloé. Lleva este mismo nombre el segundo río del Paraíso (Gn 2,13), donde podría verse quizá una alusión a la fuente de la ciudad santa. Según Ez 47,1, en la época salvífica de esta fuente manará agua «por debajo de la pared lateral derecha» y se convertirá en un gran torrente (siguiendo esta idea se representa siempre la herida de la lanza de Jesús, templo verdadero [Jn 2,21], en el costado derecho).

◆ Bibliografía: NBL 1, págs. 842 ss. (M. GÖRG); N. SHALEEN, «The sinuous shape of Hezekiah's tunnel», PRQ 111 (1979), págs. 103-108.

Benedikt Schwank

GUILGAL

(Hebreo גִּלְגָּל *[gilgāl]*, «círculo de piedras», derivado etimológicamente de una reduplicación de *gal*, «montón de piedras»; en griego Γάλγαλα). Primer campamento de los israelitas (Jos 4,19; 9,6; 10,6ss.; Miq 6,5) y lugar de la circuncisión y de la primera ↗ *passah* (Jos 5) tras el prodigioso paso del Jordán, en las cercanías de ↗ Jericó *(Tell es-Sulṭān)*, donde Josué erigió doce piedras (masebas) conmemorativas (Jos 4,20). Guilgal tuvo importancia histórica sobre todo en la primera etapa de la monarquía; allí ejerció Samuel su ministerio de juez (1 Sam 7,16) y ofreció sacrificios en su santuario, probablemente abierto (1 Sam 10,8; 11,15). En Guilgal se renovó la aclamación de Saúl como rey (1 Sam 11,14s.) y en aquel punto se congregó el ejército de Israel convocado para la lucha contra los filisteos (1 Sam 13). En la tradición de Eliseo se menciona Guilgal como lugar de residencia del profeta (2 Re 2,1; 4,38), mientras que mereció severas críticas de los primeros profetas escritores como lugar de culto (Os 4,15; 12,12; Am 4,4; 5,5). Aunque en los relatos de los peregrinos se menciona repetidas veces a Guilgal y en el mapa de Madaba se señala la existencia de una basílica con masebas conmemorativas, la identificación no es clara. Queda excluido *Ḫirbet el-Mefğir*, 2 km al noroeste de *Tell es-Sulṭān*, porque no hay indicios de una ocupación en la época del Hierro. Las únicas posibilidades son algunas pequeñas localidades en la proximidad de *wadi* Nuʿeme, al este de Jericó.

◆ **Bibliografía:** NBL 1, págs. 844s. (M. GÖRG); TRE 13, págs. 268ss. (E. OTTO); AncBD 2, págs. 1022ss. (W. E. KOTTER); J. MUILENBURG, «The Site of Ancient Gilgal», BASOR 140 (1955), págs. 11-27; C. M. BENNET, «The Search for Israelite Gilgal», PEQ 104 (1972), págs. 111-122; O. KEEL y M. KÜCHLER, *Orte und Landschaften der Bibel*, vol. 1, Z-Go 1982, págs. 520-527.

Christian Frevel

H

HABACUC, LIBRO DE

Habacuc es uno de los 12 «profetas menores». Vivió h. el 600 a.C. (en tiempos del rey Joaquín), en Jerusalén. Su nombre (Hab 1,1; 3,1: חֲבַקּוּק *[ḥabaqqūq]*; LXX Αμβακουμ) se deriva de la denominación acádica de una planta (albahaca, GB[18] 2, pág. 320). En una información sin base histórica, los LXX introducen al «profeta Habacuc, hijo de Josué, de la tribu de Leví», en el relato de Bel y el Dragón (Dn 14,1.33s.).

El libro de Habacuc se articula en tres capítulos y está estructurado como un diálogo: a una lamentación por la violencia (1,2ss., formalmente ampliado con un oráculo de escucha favorable 1,5-11), le siguen una sentencia de Yahveh sobre la irrupción de los caldeos como instrumento de castigo contra Judá (1,12), una nueva

lamentación por las injusticias que padecen los oprimidos (1,13-2,1), con un oráculo explícito de atenta y favorable escucha (2,2ss.), lamentaciones por la falta de solidaridad, la violencia y la idolatría (2,5-20) y un salmo final (3,2-19).

El cambio de una posición probabilónica a otra antibabilónica y la condena primero de la injusticia intrajudía y luego de la babilónica, apenas permiten atribuir un origen unitario al escrito. Como mejor se entiende la temática es sobre el trasfondo de la amenaza y de la conquista de Jerusalén (605-597/587 a.C.). No es seguro que esta afirmación sea también aplicable al salmo que, en el marco de una inclusión hímnica, mezcla elementos de la teofanía y de la lamentación individual (3,1-19). No puede sostenerse la hipótesis de una liturgización del libro –frecuentemente afirmada– para convertirlo en ritual penitencial (forma estrófica del cap. 3; J. Jeremias) o el intento de caracterizar a Habacuc como profeta cúltico (P. Humbert), porque el escrito evidencia fuertes ecos individualistas, políticos y nomistas. La afirmación de que, dada la complejidad formal del libro, sus juegos de palabras y sus inclusiones, sólo ha podido existir en forma escrita (2,2b) (Haak) ha sido relativizada por la historia de la redacción. Esta historia, así como la pregunta acerca de la persona misma de Habacuc, se han visto dificultadas por las incoherencias de contenido (pro/antibabilónico) y la disolución, en la óptica de la crítica de los géneros, de las formas literarias. Se ha abandonado, pues, la hipótesis de una amplia unidad del libro (Junker), con sólo algunos componentes secundarios (Deissler; Haak) en beneficio de una diacronía complicada (Seybold, Jeremias, Otto, Lescow). Existe consenso en que amplias secciones del escrito, hasta las actualizaciones exílicas, se remontan al profeta Habacuc y reflejan su cambio de posición. Debe mantenerse la pertenencia –cuestionada desde B. Stade (1884) – de Hab 3 al libro (Hab 3 no figura en 1QpHab), por razones de crítica textual (LXX, 8 Hev XII [griego, s. I d.C.; DJD 8 1990] y Muratori 88 [hebreo, h. el 135 d.C.; DJD 2, 1961], ambos manuscritos contienen Hab 1-3) y por consideraciones internas teológicas y lingüísticas. Pero esto no excluye un posterior empleo litúrgico específico de Hab 3 (cf. la *versio Barberini*, s. I d.C.; también M. Good: VT 9 [1959], págs. 11-30; Strobel).

El profeta, que primero clama contra la violencia intrajudía (1.2-4.12a.13s.; 2,6-15) y saluda a Babilonia como instrumento del castigo de Dios (1,5-11.12b), sufre luego cada vez más acentuadamente la violencia de los déspotas, pero sabe visionariamente, y recibe el encargo de documentarlo por escrito (2,1-5abα), que al final lo único que cuenta es –también para los babilonios y para todos los pueblos– la justicia de Dios: «El justo vivirá por su fe» (2,4). Yahveh la impondrá, como

Señor permanente de los pueblos y de la historia (3,2-16).

La familiaridad con motivaciones cúlticas, sapienciales y mitológicas induce a pensar en algún miembro perteneciente a la capa jerosolimitana superior que considera amenazado el ideal de la educación israelita de la justicia y, a una con ello, el orden existencial en su totalidad. Hasta aquí el libro se sitúa en absoluto conflicto entre la dolorosa experiencia y el esperado dominio de Dios. El tema de la violencia desemboca en la época postexílica en el añadido de la polémica de los ídolos (2,18ss.). Todavía en un momento posterior, Hab 3 sufrió una reelaboración para su utilización litúrgica (¿en la fiesta de las Semanas?).

Los LXX entienden el libro como anuncio del Juicio Final, cuyo momento temporal es desconocido (2,3s.). La problemática del retraso escatológico aquí enunciada ocupó y preocupó a la literatura apocalíptica y judía (Strobel, 211ss.). Para Pablo, el enunciado de Hab 2,4b es la base de su doctrina de la justificación y de la acuñación de su concepto de la fe (Rom 1,17; Gál 3,11), para el autor de Heb es incitación a la constancia escatológica (10,37ss.; en parecidos términos también tárgum Jonatán).

◆ Bibliografía: *Comentarios:* W. Vischer (BSt), Nk 1958; A. Deissler (NEB), Wu 1984; C.-A. Keller (Commentaire de l'AT 11b), G [2]1990; K. Seybold (ZBK), Z 1991; O. Palmer Robertson (NIC. OT), Lo 1991. • *Enciclopedias:* DBS 8, págs. 791-811 (E. Cothénet); NBL 2, págs. 1s. (A. Deissler); RAC 13, págs. 203-226 (A. Strobel); TRE 14, págs. 300-316 (E. Otto). • *Estudios:* P. Jöcken, *Das Buch Habakuk* (BBB 48), Bn 1976; E. Otto, «Die Theologie des Buches Habakuk», VT 35 (1985), págs. 274-295; R. D. Haak, *Habakuk* (VT.S 44), Le 1992; T. Lescow, «Die Komposition der Bücher Nahum und Habakuk», BN 77 (1995), págs. 59-85; J. M. O'Brien, *Habakuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*, Nashville 2004.

Heinz-Josef Fabry

Hades

↗ Mundo subterráneo.

Haggadá

(Hebreo), *aggadá* (arameo: narración), abarca todo tipo de material narrativo, edificante y, en general, no jurídico, de la tradición judía postbíblica, y más en particular de la rabínica, y, en sentido estricto, el texto de la liturgia familiar de la pascua, con el relato de la salida de Egitpo *(↗ Passah)*. La haggadá ha surgido sobre todo a partir de las explicaciones de la Biblia *(↗ Midrash)* en «una historiografía y una filología creadoras» (I. Heinemann). Transmite, mediante un estilo más libre y más popular que el de la ↗ *halaká*, el pensamiento teológico y ético del judaísmo rabínico bajo la modalidad de

teología narrativa, sin definiciones dogmáticas. Las fórmulas de la *haggadá*, muy ricas en imágenes y con crasos antropomorfismos, la hicieron con frecuencia risible a los ojos de los cristianos y fueron atacadas y ridiculizadas por ejemplo en las discusiones medievales de París en 1240 y de Barcelona en 1363. Algunos de los interlocutores judíos (como Mose ben Najmán) las declararon no vinculantes. En el seno mismo del judaísmo, los círculos racionalistas se han pronunciado a menudo, desde la Edad Media, contrarios a la *haggadá*, que debe ceder su puesto a una explicación más literal de la Biblia. Con todo, sigue gozando de popularidad y marca con su sello, hasta el día de hoy, el arte, la literatura, la teología y la filosofía judía.

◆ Bibliografía: W. BACHER, *Die Agada der Tannaiten,* 2 vols., Sb 1890, reimpresión B 1965/1966; ÍDEM, *Die Agada der palastinens. Amoräer,* 3 vols., Sb 1892-1899, reimpresión Hi 1965; I. HEINEMANN, *Darkhe ha-Aggada,* Jr ^{3}1970; G. STEMBERGER, *Das klassische Judentum,* M 1979, págs. 160-170; TRE 14, págs. 351-354.

Günter Stemberger

HALAKÁ

Este término, derivado del verbo הלך (*hlk,* «andar», «caminar»), señala en el uso lingüístico del rabinismo judío la norma vigente de la praxis de la *torá* (ley). En su sentido más estricto designa las cláusulas y disposiciones concretas (plural *halakōt*) y también los artículos concretos dentro del cuerpo de la ↗ Mishná (y la *toseftá*). En la época gaoneica surgieron colecciones *halakōt* sobre temas específicos con fines prácticos. Estos bloques legislativos son los elementos básicos de los grandes compendios medievales y modernos de la *torá*. Con significación más genérica, la *halaká* equivale a la *torá* (oral y escrita) actual en cada caso. Es fijada, en principio, por autoridades rabínicas concretas en el sentido del seguimiento de Moisés, pero su validez depende del grado de consenso alcanzado y se compone esencialmente de actualizaciones y complementos de los compendios jurídicos tradicionales. En un sentido muy global, se denomina *halaká* toda la tradición legal, en cuanto contrapuesta (en términos simplificados) a la literatura no jurídica (↗ *haggadá*).

◆ Bibliografía: G. STEMBERGER, *Das klassische Judentum,* M 1979, págs. 126-160; J. MAIER, *Geschichte der jüdische Religion,* Fr 1992, págs. 89-107, 194-231, 460-508; M. ELON, *Jewish Law – History, Sources, Principles,* 4 vols., Jr 1994.

Johann Maier

HARÁN

(Hebreo חָרָן *[ḥārān],* del acadio *ḫarrānu,* «[estación en] la ruta o la carretera»), desde finales del III mi-

lenio hasta la época neobabilónica centro del comercio a grandes distancias (Ez 27,23) y del culto al dios lunar Sin. Del 612 al 605 a.C. fue la capital del imperio residual del último monarca asirio Asur-Ubalit en el Éufrates occidental. La «capa Harán» del ciclo de Jacob (Gn 27,43; 28,10; 29,4; 31,21) es, desde el punto de vista de la historia de la tradición, más reciente (¿del s. VII a.C.?) que la «capa Galaad» (Gn 29,1; 31,23-54*), en la que Labán aparece todavía como representante de los arameos vecinos directos de Israel. La migración de Téraj y Abrahán desde Ur a Harán cruzando Palestina (Gn 11,31; 12,4s.) pertenece al Escrito sacerdotal (exílico-postexílico) y hace patente el rechazo del culto lunar henoteísta del último rey neobabilónico Nabonid (556-539) aclimatado en estos dos lugares. – En la Antigüedad tardía el culto lunar establecido se mezcló con el culto solar suprarregional y con elementos iranios y convirtió a Harán en el centro de los sabeos que, además del Corán, concedían también validez al judaísmo y al cristianismo como «religión del libro».

◆ Bibliografía: J. VAN SETERS, *Abraham im History and Tradition,* NH-Lo 1975, págs. 23-26; J. TUBACH, *Im Schatten des Sonnengottes. Der Sonnenkult in Edessa, Harran und Hatra am Vorabend der chrislichen Mission,* Wi 1986, págs. 129-209; A. DE PURY, «La dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco», EstB 52 (1994), págs. 95-131; O. KEEL, «Das Mondemblem Harran auf Stelen und Siegelamuletten und der Kult der nächtl. Gestirne bei den Aramäern», en ÍDEM, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel,* vol. 4 (OBO 135), Fri 1994, págs. 135-202.

Ernst Axel Knauf-Belleri

HARGAMEDÓN

Nombre hebreo del campo de batalla (Ap 16,16) en el que los demonios congregan a «reyes de toda la tierra» enemigos de Dios (Ap 16,14) para el combate final (cf. Ez 38,1-16: batalla contra ↗ Gog). La referencia simbólica (literalmente: «Monte Meguido» como contraposición al «Monte Sión») a los campos de batalla anegados en sangre de Meguido, en el borde meridional de la llanura de Yizreel, está dada por el contexto (Ap 16,17-18,24): se espera que la aniquilación de la prostituta Babilonia (como antagonista de la comunidad salvífica cristiana, ↗ Babilonia) se produzca en el «Monte de la Asamblea» (Is 14,13). Pero el lugar del drama escatológico permanece enigmáticamente oculto.

◆ Bibliografía: EWNT 1, págs. 366s.; NBL 2, pág. 45; H. K. LA RONDELLE, *Andrews University Seminary Study* 27 (1989), págs. 69-73; R. E. LOASBY, *ibidem,* págs. 129-132.

Hubert Ritt

Hasor

(Hebreo חָצוֹר *[ḥāṣōr]*, Vulgata *Hasor*), ciudad asignada a la región de la tribu de Neftalí (Jos 19,36), en el margen oriental de la zona montañosa de Galilea Superior, cerca de 15 km al Nornordeste del lago de Genesaret. Se la debe identificar con *tell Waqqāṣ/tell el-Qedāḥ el Gūl*. La ciudad, habitada desde el siglo XXVII a.C., está literariamente mencionada en los Textos de execración más recientes, en las cartas de ↗ Mari y en la correspondencia de ↗ Amarna. La parte inferior del lugar, situada al noroeste, bajo el *tell*, fue durante los siglos XVII-XII, con sus 70 hectáreas, la mayor ciudad de Palestina. Jos 11 establece una conexión entre la destrucción, posiblemente a manos de los Pueblos del Mar, y la conquista hebrea, pero los israelitas sólo pudieron establecer contacto con el *tell* en una época posterior, en la Edad del Hierro, cuando el establecimiento era de modestas dimensiones. Bajo Salomón se fortificó el lugar (1 Re 9,15) y los omridas ampliaron la muralla, construyeron un palacio y crearon un sistema de traída de agua. Tras la destrucción por Tiglat Piléser (734-732 a.C.) (2 Re 15,29), sobrevino un periodo de decadencia. En el siglo VII fue de nuevo una importante ciudadela asiria, utilizada hasta la época helenista. Las excavaciones han corrido a cargo de J. Garstang (1928), Y. Yadin (1955-58 y 1965) y A. Ben-Tor (desde 1990).

◆ Bibliografía: NEAEHL 2, págs. 594-606 (Y. Yadin, A. Ben-Tor); TRE 14, págs. 492ss. (V. Fritz); NBL 2, págs. 60ss. (W. Zwickel). ◆ Y. Yadin y otros, *Hazor*, vol. 1-4, Jr 1958-1989; Y. Yadin, *Hazor*, Lo 1972; V. Fritz, «Das Ende der spätbronzezeitl. Stad Hazor. Stratum XIII und die biblische Uberlieferung in Jos 11 und Ri 4», *Ugarit-Forschungen* 5 (1973), págs. 123-139; Y. Yadin, *Hazor. Die wiederentdeckte Zitadelle Salomos*, HH 1976; P. Bienkowski, «The Role of Hazor in the Late Bronze Age», PEQ 119 (1987), págs. 50-61; S. Geva, *Hazor – Israel* O 1989.

Christian Frevel

Hebreo (gentilicio)

(Hebreo עִבְרִי *['brī]*, griego Ἑβραῖος) no es un concepto aplicado a un pueblo antiguo. Como término étnico designa a los pertenecientes a la comunidad postexílica de la provincia persa de Yahud. El término «hebreos» figura en textos más bien recientes, de difícil coordinación entre sí, sobre todo en los tres grandes círculos de temas: en la historia de José (Gn 39,14.17; 40,15; 41,12; 43,32), en la tradición del éxodo (Éx 1,15s.19; 2,6s.; 11,3), con la fórmula «(Yahveh) el Dios de los hebreos» (Éx 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3) y en las guerras filisteas (1 Sam 4,6.9; 13,3(?).7(?).19; 14,11.21; 29,3) – con el matiz de significación socialmen-

te relevante de «esclavos», «subordinados». Así hablan los extranjeros de los israelitas y así se denominan los israelitas frente a los extranjeros. 1 Sam 14,21 establece una distinción entre los עִבְרִים *['ibrīm]* como soldados al servicio de los filisteos (como David en 1 Sam 29,3) y los israelitas libres. En sentido parecido, se caracteriza a Abrahán en Gn 14,13 como hebreo. En los textos legales Éx 21,2-6; Dt 15,12-18 y Jr 34,9.14 se habla de עֶבֶד עִבְרִי *['æbæd ibrī]*, «esclavos hebreos», en sentido social.

La tabla de los pueblos de Gn 10,21(J) engloba como hebreos a «todos los hijos de Héber». La expresión «hebreo» no es una variable étnica de ↗ Israel, es decir, de la asociación tribal de Palestina. En los textos postexílicos (Jon 1,9; Jdt 10,12; 21,11; 14,18; 2 Mac 7,31; 11,13; 15,37; 4 Mac 5,2; 9,6.18) es una denominación honorífica empleada como sinónimo del étnico Israel. En el Nuevo Testamento el término hebreo señala el origen palestino de los judeocristianos (2 Cor 11,22; Flp 3,5; Hch 6,1) y esta misma asociación reaparece en la ↗ Carta los hebreos.

O. Loretz ha sistematizado las interpretaciones y las tentativas etimológicas llevadas a cabo desde 1862 («extraídas» y «entrecruzadas» sobre todo a partir de עבר *['br])*. Se han registrado cerca de 210 textos de Mesopotamia (Mari, Amarna) y Egipto que conocen, en el II milenio a.C., el concepto sociológico *ḫabirū* (ideograma sumerio: SA.GAZ), en ugarítico *'prm*. En Egipto, *'prw* es el grupo de esclavos extranjeros al servicio de los egipcios. En los contratos de servicio de Nuzi, el apelativo señala a «prisioneros de guerra», «fugitivos» y también «salteadores» y «mercenarios». Pero no existe ninguna posibilidad de establecer conexiones sociológicas e históricas entre los habiru del II milenio a.C. y los עִבְרִים bíblicos.

◆ Bibliografía: ThWAT 3, págs. 1039-1056; NBL 2, págs. 65s. (M. Görg). • O. Loretz, *Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums 'ibrî von Appellativum ḫabiru,* B-NY 1984 (bibliografía); E. Lipiński, «'Apiru et hébreux», BiOr 42 (1985); N. Na'man, «*Ḫabiru* and Hebrews: The Transfer of a Social Term to the Literary Sphere», JNES 45 (1985), págs. 271-288.

Andreas Angerstorfer

Hebreo (idioma)

El hebreo bíblico como lengua del Antiguo Testamento se subdivide en una etapa paleohebrea y otra bíblica, posterior. Pertenecen a la primera inscripciones y óstrakas en un *idioma israelita* del reino del Norte, Israel, y un *idioma judío* del reino del Sur, Judá. Pueden detectarse diferencias dialectales en el texto de la Biblia hebrea y también en los nombres personales hebreos en escritura cuneiforme.

En la época postexílica, el hebreo fue la lengua de la literatura y

del culto y coexistió con el arameo palestino hablado por la población que, a partir de aproximadamente el año 200 a.C., sirvió también de cauce para la literatura extrabíblica. La ortografía del texto de los masoretas (↗ Masora) surgió en torno al año 100 d.C., pertenece al grupo lingüístico semita noroccidental y tiene muchos parecidos con el fenicio, el amonita, el edomita y el moabita. Son poco convincentes las tentativas por demostrar que las lenguas de ↗ Ugarit y de ↗ Eblá son las precursoras directas del hebreo. Aparte los nombres personales transliterados en las traducciones griegas de la Biblia, sólo conocemos el texto vocalizado del Antiguo Testamento desde el s. III al VIII (texto masorético de la tradición de pronunciación babilónica y palestina, además de las Éxaplas de Orígenes). También los sistemas de acentos surgieron en una época posterior.

La denominación «lengua hebrea» es reciente. El Antiguo Testamento emplea las expresiones «lengua de Canaán» y «lengua judía».

Frente a las 28 consonantes del árabe, en el hebreo bíblico se registra la confluencia de algunos sonidos: *ḥ* y *ḫ* se convierten en *ḫ*;' y *ġ* en ayin. La escritura utiliza únicamente 22 signos consonánticos. Los sonidos laríngeos y la *r* no admiten reduplicación. Las consonantes mnenotécnicas *begadkefat* como sonidos oclusivos se transforman, probablemente bajo influencia aramea, en las aspiradas *ḇ*, *ḡ*, *ḏ*, *ḵ*, *f*, *ṯ* en las construcciones de frases, los constructos y tras la desaparición de vocales. Se redujo la duplicación de consonantes en los sonidos finales, sin ampliación sustitutiva. La aparición de sonidos laríngeos provocó cambios en la vocalización. La *ā* tónica se convirtió en *ō*. Para un bosquejo gramatical, ↗ lenguas bíblicas.

◆ Bibliografía: TRE 16, págs. 505-510 (bibliografía) (D. MICHEL); KBL³; NBL 2, págs. 70-82 (bibliografía) (H. IRSIGLER). • K. BEYER, *Althebräische Grammatik. Laut-und Formenlehre,* Go 1969; W. RICHTER, *Grundlagen einer althebr. Grammatik,* 3 vols., St Ottilien 1978-1980; W. SCHNEIDER, *Grammatik des biblischen Hebräisch,* M 1978; J. WEINGREEN, *Hébreu biblique. Méthode élémentaire,* P 1984; J. D. PRICE, *The Syntax of Masoretic Accents in the Hebrew Bible,* Lewiston 1990; A. SÁENZ-BADILLOS, *A History of the Hebrew Languae,* C 1993.

Andreas Angerstorfer

HEBREOS, CARTA A LOS

1. CARÁCTER LITERARIO

a) Género. La Carta a los hebreos «se inicia como un tratado y finaliza como una carta, de modo que

se mantiene en el tono de la disertación teórica y, a la vez, en el de la alocución personal» (W. Wrede 2), lo que dificulta una clasificación precisa del género (¿carta, epístola, tratado, reflexión, diatriba, homilía?). Ha demostrado ser útil entenderlo como «homilía literaria» o como «homilía enviada por carta». Habla también a favor de esta hipótesis la autodesignación del escrito como «discurso de exhortación» (λόγος τῆς παρακλήσεος) en 13,22 (cf. Hch 13,15).

b) La *conclusión de la Carta.* La «exhortación» finaliza en 13,20s., de modo que la perícopa 13,22-25 actúa a modo de apéndice. Ciertas reminiscencias con el formulario epistolar paulino permiten sospechar que este pasaje es un añadido posterior de otra mano, que quiso presentar a posteriori como carta de Pablo un escrito hasta entonces anónimo. Por lo demás, también puede entenderse esta sección como saludo final o como carta adjunta a la que el autor ha añadido su «exhortación» y ha situado con consciente deliberación, mediante la referencia al formulario paulino, en la tradición de la literatura epistolar de Pablo.

2. Configuración lingüística y estructura literaria

a) Configuración lingüística. El autor escribe en el mejor griego de todo el Nuevo Testamento y utiliza con soberana destreza las posibilidades ofrecidas por un elevado nivel de dominio del lenguaje helenista. A. Vanhoye (págs. 37ss.) alude sobre todo a los recursos específicos de la composición: enunciados previos del tema, encuadres literarios, variaciones en el género literario, conexiones de lemas, palabras corchete, disposición simétrica. El esfuerzo por un elevado estilo literario está totalmente al servicio de la argumentación.

b) Composición y estructura. La pregunta acerca de la estructura global de la Carta tienen una importancia determinante para su comprensión teológica. Entre las numerosas propuestas de articulación, sólo dos han conseguido especial significación: A. Vanhoye argumenta a favor de una composición del escrito en «simetría concéntrica», en la que –encuadradas entre 1,1-4 y 13,20s.– pueden coordinarse entre sí cinco secciones (1,5-2,18; 3,1-5,10; 5,11-10,39; 11,1-12,13; 12,14-13,18), según el esquema A-B-C-B'-A'. En el centro de la parte medular (5,11-10,39), también simétricamente configurada, se sitúa 8,1-9,28, como núcleo cristológico de todo el escrito. Otro esquema (cf. ya W. Nauck) valora la inclusión entre 1,1.2a y 4,12s. como alusión a una primera sección determinada por la palabra teología. Se dan parecidas señales de articulación, que delimitan una parte central que abarca 4,14-10,18, en 4,14ss. y 10,19-25. A partir de aquí se desprende una estructura trimembre de la carta: α) Fundamentación teológica: significación y reclamación del dis-

curso de Dios en el Hijo (1,2-4,13); β) Sección principal: el Hijo como sumo pontífice de los bienes futuros (4,14-10,18); γ) Consecuencia: la comunidad en la nueva senda vivificante (10,19-13,21).

3. Intención básica

a) Teología paraclética. La carta se presenta a sí misma como «exhortación» pastoral, que pretende consolar, exhortar, amonestar y alentar a los cristianos inseguros. El autor se siente impulsado a esta tarea ante la crítica situación de fe de los destinatarios (5,11-6,12; 10,25-29.32-39; 12,1-17; 13,7-17), en la que no puede de ningún modo excluirse la deserción de algunos miembros de la comunidad (6,4-12; 10,26-31; 12,16s.). Atribuye esta coyuntura al cansancio espiritual por parte de sus destinatarios (5,11-6,3; 12,12-17): se ha agotado el entusiasmo del principio (10,32-39; 13,7); la esperanza cristiana ha quedado incluso sofocada por la demasiado poderosa realidad el mundo visible (2,5-9; 10,35s.). Los destinatarios se han quedado parados en las formas y los ejercicios de los rudimentos de la fe e incapacitados, por consiguiente, para dominar espiritual y teológicamente una situación nueva (5,11-6,3). El autor se propone enfrentarse a esta «deficiencia doctrinal» mediante una nueva explicación de la confesión de la fe.

b) La Escritura como testimonio de Cristo. Esta nueva explicación de la confesión no significa para el autor una especulación teológica libre, sino exposición de la Escritura. La copiosa referencia al Antiguo Testamento griego permite presentar su escrito como «un documento de declarada y expresa teología LXX» (H. Windisch). En las aclaraciones concretas el autor se mueve en el marco de la exégesis de la Escritura de aquel tiempo. Se destaca aquí la interpretación tipológica del Antiguo Testamento, que entiende los acontecimientos, personas y situaciones de la alianza antigua como prometedora exposición antecedente *(typos)* de la obra salvífica de Cristo (3,7-4,11; 7,1-10; 9,1-14). Se subraya así, de singular manera, el propósito teológico de la Carta: leer el Antiguo Testamento como «libro cristiano».

4. Tipología del Sumo Pontífice

a) Planteamiento. La meta de la Carta es la paraclesis alentadora y su herramienta teológica es la reflexión cristológico-soteriológica. Ya la primera parte (1,1-4,13) reelabora la significación salvífica de la humillación y la exaltación del Hijo. A lo largo del camino que conduce al hundimiento en la muerte humana, se ha ganado el «Hijo» a los muchos hijos. En su exaltación ha abierto la vía de acceso a Dios y se ha convertido así en «guía» y «autor de su salvación» (2,5-10). La sección principal traslada todas estas ideas a categorías cúltico-teológicas: empalmando con Lv 16, describe la muerte y resurrección de Jesús por medio de la escenografía ritual del *Yom Kippur.* Jesús aparece aquí

como el verdadero sumo sacerdote, su muerte como sacrificio o respectivamente como rito cruento de la expiación, la exaltación como entrada en el santuario celeste, en virtud de la cual la obra redentora tiene validez permanente y se les ha abierto a los creyentes el acceso a Dios (9,11-14).

b) Orientación paraclética. El despliegue cúltico-teológico de la cristología se propone alentar a los fieles que sufren bajo el «todavía no» de la consumación, mediante la alusión al «ya ahora» de la fundamentación de la salvación. En el Exaltado, en efecto, está presente el «ya ahora» de la eficacia de la redención frente al mundo marcado por el «todavía no» (4,14ss.; 8,1s.; 10,19-25). Entran aquí en juego categorías dualistas espaciales: lo «futuro» aparece como lo «celeste», «permanente», «inmutable», «eterno», frente a lo que se presenta lo «terreno» como «imperfecto», «carnal», «sombra» (8,4ss.). En este sentido, se proclaman los bienes prometidos como realidades celestes, ya dispuestas y preparadas para el hombre y a las que el hombre se debe orientar: la tierra «de su descanso» (3,7-4,11), la «ciudad celeste» (11,8ss.16; 12,22; 13,14), la «patria celeste» (11,14ss.), la realidad de Dios del Más Allá (11,1; 12,22-28). Aquí el escrito se mantiene acuñado en general por un pensamiento escatológico horizontal; en este horizonte se introducen, confirmándolas y acentuándolas, las concepciones espaciales verticales (p. ej., 8,1-6).

c) Límites teológicos. Así como la redención por Cristo ha acontecido «de una vez para siempre» y es, por consiguiente, inviolable, así también ha de ser irrevocable la conversión del hombre. No es posible una nueva conversión tras una caída anterior (cf. 6,4ss.; 10,26-31; 12,16s.). Esta concepción ha sido, desde siempre, la *crux* de la interpretación de la Carta y pone claramente de relieve sus limitaciones teológicas. Con todo, el autor no se propone describir en términos dogmáticos la situación de los posibles apóstatas, sino subrayar el apremio de su parénesis.

5. Clasificación en el marco de la historia de la religión y de la teología

a) En la historia de la religión. En fechas recientes han adquirido importancia tres orientaciones de la interpretación: α) el *modelo judeohelenista* (Spicq) alude a la conexión con la filosofía y la exegésis judeohelenista de la Escritura (Filón); β) el *modelo gnóstico* (Käsemann, Theissen) acentúa la vinculación con la tradición gnóstica; γ) el *modelo apocalíptico* (Michel, Strobel, Hofius) entiende el escrito desde una concepción escatológico-apocalíptica del mundo y de la historia. La investigación actual se distancia de la intelección alternativa de estos tres modelos de explicación y, en su lugar, se remite al sistema histórico-religioso multiforme y complejo del judaísmo helenista. Se ha situado así más abiertamente en el campo de visión la autonomía del

autor, que indudablemente ha recibido y asumido muy diversos datos y elementos religiosos y filosóficos precedentes, pero los ha puesto, con gran vigor sistemático, al servicio de su propia concepción.

b) En la historia de la teología. La comparación con otros escritos neotestamentarios arroja clara luz, por un lado, sobre la «vinculación [del escrito] con la tradición» y también, a la vez, por otro lado, sobre el «libre trato con la tradición de la Carta a los hebreos» (H.-F. Weiss, pág. 94): la carta conecta con la homología de Flp 2,5-11 (cf. Heb 1,2b-4; 2,5-18; 4,14ss.), utiliza *topoi* cristológicos centrales (Sal 2,7; 110,1) y hace suyos los planteamientos determinantes de la teología primitiva. Pero en la acuñación de la cristología teológica cultual sobre el Sumo Sacerdote ocupa un lugar propio y específico dentro de la temprana historia de la teología.

6. Autor, destinatarios, fecha de la composición

a) Autor. Durante mucho tiempo se aceptó, en general, que se trataba de una carta de Pablo, pero ya también desde fechas tempranas se propusieron otros nombres (p. ej., Bernabé o Apolo). El escrito mismo no ofrece ninguna indicación directa acerca de la identidad del autor, de modo que cualquier estimación no pasa de simple hipótesis. Debió tratarse de un cristiano de la época postapostólica de muy elevada formación, familiarizado con los LXX y con su interpretación sinagogal, así como con la filosofía y la retórica judeo-helenista. Se ha visto en él sobre todo a un maestro del cristianismo primitivo, con una capacidad de irradiación que desbordaba ampliamente su círculo de influencia directa.

b) Destinatarios. No se sabe si la Carta fue dirigida a una comunidad concreta o si debe ser entendida como un escrito doctrinal para un público más amplio. Las indicaciones de 5,11-6,3; 6,9-12; 10,32-39; 12,4-13; 13,7-17; 13,22-25 hacen pensar más bien en una correspondencia epistolar concreta. Faltan indicaciones directas en el escrito mismo para la identificación de los destinatarios con grupos específicos del primitivo cristianismo o con comunidades locales conocidas en otros contextos. Según 13,24 habría que pensar en un grupo especial dentro de una asociación mayor de comunidades, que está ya casi a punto de abandonar la comunidad global (cf. 10,24s.; 12,24; también 5,11s.; 13,7-17), lo que supone para ésta última una carga nada desdeñable (12,15s.). Teniendo en cuenta 13,24 («hermanos de Italia») y la recepción de la Carta en 1 Clem 17,1; 36,2-5, son muchos los investigadores que piensan en Roma como lugar de destino del escrito.

c) Fecha de composición. Dado que en 1 Clem parece haber resonancias de la Carta a los hebreos, el *terminus ante quem* debería situarse como más tarde en el año 96 d.C. Hablan a favor de una datación posterior al año 80 la alusión del autor a dos trascendentales experiencias de per-

sonas de débil fe y las indicaciones de 2,1; 5,11s.; 10,32s.; 13,7, que dan a entender claramente una larga historia de fe de los destinatarios.

◆ Bibliografía: C. Spicq (EtB), P ³1952s.; O. Kuss (RNT 8/1), Rb ²1966; H. Braun (HNT 14), Tu 1984; A. Strobel (NTD 9), R 1981; TRE 14, págs. 494-505 (A. Vanhoye); H. Hegermann (ThHK 16), L 1988; C.-P. März (NEB 16), Wu ²1990; E. Grässer (EKK 17), vol.1, Nk 1990; vol. 2, 1994; H.-F. Weiss (KEK 13) Go 1991; C. Perrot, *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento,* Ma 1975; A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux* (SN 1), P ²1976; W. Loader, *Sohn und Hoherpriester* (WMANT 53), Nk 1981; M. Rissi, *Die Theologie des Hebräerbriefes* (WUNT 41) Nk 1987; S. Lehne, *The New Covenant in Hebrews* (JSNT.S 44), Sheffield 1990; B. Lindars, *The Theology of the letter to the Hebrews,* C 1991; P. A. Jiménez, *Hebreos,* Mn 2006; A. C. Mitchell, *Hebrews,* Collegeville 2007; A. Rascher, *Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief,* BZNW 153, B-NY 2007; J. N. Thomson, *Hebrews,* GR 2007.

Claus-Peter März

Hebrón

(Hebreo חֶבְרוֹן *[ḥæbrōn],* «lugar de la alianza»; de חבר *[ḥbr]*; formas griegas: Χεβρων, Γιβρων, Ναβρω y otras; en árabe *habrun, hibra;* su nombre anterior [Jos 14,5; Jue 1,10] fue קִרְיַת-אַרְבַּע *[qirjat 'arba'],* «ciudad de las cuatro [generaciones]», mejor que «ciudad de [el anaquita] "Arba"» [cf. Jos 14,15]). En el judaísmo temprano se le dio el nombre de *ha-baruk,* «el bendito» (según Gn 14,19) a causa de la tumba de Abrahán (DJD 3, págs. 160 y 298), desde la época árabe *el-chalil (er-rahman), «el amigo (del Misericordioso)»,* cf. Is 41,8). – Los orígenes de la ciudad se pierden en la mitología de los gigantes anaquitas (cf. Nm 13; 22; 28; 33). Fundada en la época de los hicsos, es considerada como una de las ciudades más antiguas del mundo (Nm 13,22; Josefo, bell. Iud. IV, 530s.). Su conquistador legendario fue Josué (Jos 11,21s.) y luego, patronímicamente, Caleb (Jos 15,13ss.).

Importancia económica. Hebrón fue el punto de encuentro de los judíos agricultores y de los calebitas ganaderos, tierra feraz y situación central en la red de carreteras meridional, aunque estratégicamente situado en un ángulo saliente. Residencia de David durante los ocho primeros años de su reinado, base de la expansión de su poder en el sur y de su influencia sobre las tribus del norte hasta el asalto y conquista de la ciudad jebusea de ↗ Jerusalén. Aquí tuvo su origen la rebelión de Absalón contra David; fracasada la revuelta, la ciudad sólo siguió existiendo como posesión de la corona y ciudad de asilo levita fortificada (Jos 20,7; 21,13). Tras

el hundimiento del reino del Sur (587/586 a.C.), se convirtió en región edomita-idumea. Es a partir de este momento cuando la tradición judía insiste en la compra legal del sepulcro de Abrahán y de su mujer mediante la identificación de la cueva de ↗ Macpelá de ↗ Mamré con Hebrón (Gn 23). Conquistada y destruida por Judas Macabeo, fue judaizada a la fuerza por Juan Hircano; desde entonces se localiza la «cueva del campo de Macpelá» en Hebrón (TestXII 7,2; Jub 29,19). Herodes el Grande hizo construir sobre la cueva el *haram* (lo santo). Aunque la cueva misma era inaccesible, los cenotafios de Abrahán y Sara, de Isaac y Rebeca y de Jacob y Lía fueron centros de peregrinación de judíos, cristianos y, finalmente también de musulmanes.

◆ Bibliografía: H. VINCENT, E. J. H. MACKEY y F. M. ABEL, *Hebron,* P 1923; RB 72 (1965), págs. 267-270, 73 (1966), págs. 566-569, 75 (1968), págs. 253-258 (Dschebel er-Rumede); PEQ 83 (1951), págs. 69-77; O. KEEL y M. KÜCHLER, *Orten und Landschaften der Bibel,* vol. 2, Z 1982, págs. 670-696; NEAEHL 2, págs. 606-609; H. HAAG, *El país de la Biblia,* Herder, Ba 1992.

Max Küchler

HECHICERÍA, HECHICERO

Estos dos conceptos son hoy día empleados de manera muy generalizada como sinónimos de magia, aunque la etnología y la ciencia de la religión prefieren esta segunda expresión. Se entienden por hechicería las acciones mágicas para obtener beneficios o para causar maleficios a terceros. Con estas acciones o modos de comportamiento se intenta influir sobre cosas o acontecimientos que se hallan más allá de la zona habitual de la capacidad humana. En el fondo subyace la creencia de que las acciones o las palabras mágicas encierran –en virtud de una fuerza inmanente en ellas– una eficacia automática.

◆ Bibliografía: ENCREL(E) 9, págs. 81-115 (J. MIDDLETON y otros); LREL págs. 382s. (A. QUACK): DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie,* P 1949, págs. 258-272; H. BIEDERMANN, *Hand-Lexikon der mag. Künste,* M 1976; D. CAMUS, *Pouvoirs sorciers,* P 1988; B. SCHMELZ (dir.), *Hexerei, Magie und Volksmedizin,* Bn 1997.

Anton Quack

HECHOS DE LOS APÓSTOLES

1. TÍTULO, CONTENIDO Y FINALIDAD

El título Πράξεις (τῶν) ἀποστόλων *(Acta [Actus] apostolorum)* está atestiguado desde aproximadamente el 180 d.C. Dado que no se corresponde con el contenido de la obra y que hasta el s. III se siguieron utilizando

también otros títulos, ninguno de los transmitidos resulta adecuado para la obra originaria. Sólo aparecieron una vez que ya se había llevado a cabo la separación entre los Hechos y el evangelio de Lucas. – Los Hechos no narran ni la historia de los apóstoles ni la del protocristianismo. Describen la expansión del testimonio cristiano y el proceso de crecimiento de la Iglesia. Respecto del espacio, la difusión se extiende desde Jerusalén hasta Roma, respecto del tiempo es el periodo que discurre desde los apóstoles, pasando por Pablo, hasta la tercera generación del cristianismo primitivo, y respecto del ámbito sociorreligioso es el que avanza desde los judíos hasta los paganos. En 1,8 se expone programáticamente el contenido y la articulación: «Seréis testigos míos en Jerusalén y en toda Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra». De acuerdo con este programa, se describe el testimonio a favor de Cristo en ↗ Jerusalén (1-7), en ↗ Judea y en ↗ Samaria, en ↗ Antioquía, en Asia Menor (8-15) y a continuación, y pasando por ↗ Grecia, en Roma (16-28). Los principales portadores del testimonio son ↗ Pedro, ↗ Esteban y ↗ Felipe, del círculo de los «helenistas», pero la mirada se centra de manera especial en ↗ Pablo, apóstol de los gentiles. La obra se propone como objetivo demostrar que el mensaje de Cristo ha sido transmitido sin falsificaciones y confirmar la certeza de que Dios ha cumplido todas sus promesas y de que se ha convertido ya en realidad una parte de la salvación universal. Se pretendía así, a la vez, dar una respuesta a la pregunta de la relación entre la ↗ Iglesia e ↗ Israel y proporcionar ayuda para la orientación del estilo de vida cristiano.

2. Autor

Los Hechos proceden de Lucas, el autor del tercer evangelio. Así lo demuestran tanto el proemio de 1,1ss. como el lenguaje y la teología. La tradición de la Iglesia antigua (Fragmento de ↗ Muratori, Ireneo, Clemente de Alejandría) considera a Lucas como acompañante de Pablo (Flm 24) y médico (Col 4,14). Pero algunos criterios internos (p. ej., diferencias en la concepción del ↗ apóstol y en la descripción de algunos episodios concretos) hablan en contra de esta identificación, de modo que hoy en día apenas se admite una colaboración conjunta de ambos. Tampoco los llamados «relatos nosotros» (16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16) son una prueba concluyente de que su autor acompañara a Pablo, porque se trata de un mero recurso estilístico. Lucas los ha introducido en parte siguiendo una antigua convención y en parte inducido por una fuente (27). Puede concluirse, en términos positivos, que el autor era un cristiano procedente del paganismo, de formación helenista, de la época postapostólica, que ya antes de abrazar la fe cristiana conocía la traducción griega de los escritos sagrados y simpatizaba con el judaísmo.

3. Tiempo y lugar de la composición

En la Antigüedad se defendían dos opiniones: *a)* Los Hechos fueron redactados algún tiempo después de la muerte de Pablo, en ↗ Acaya (Prólogo antimarcionita [*argumentum*] de Lc; Ireneo). *b)* Habrían sido escritos en Roma, durante la prisión de Pablo en esta ciudad (Hch 28) (Eusebio). Hoy día se prefiere, en general, la primera hipótesis, por las siguientes razones: α) la ejecución de Pablo aparece ya testificada, aunque de forma indirecta, en Hch 20,24s.38; β) la renuncia a una narración directa de la ejecución como conclusión (Hch 28) se explica por los objetivos del libro; γ) los Hechos presuponen el evangelio de Lc, escrito hacia el año 80. Pero como Lucas no conoce la colección de cartas paulinas, surgida hacia el año 100, los Hechos habrían sido redactados en torno a los 90 d.C.

4. Las fuentes

Se discute la situación de las fuentes. Se estima que, contando con la ayuda de la ↗ crítica literaria, podrían reconstruirse en Hch 1-15 tres ramales. La ↗ crítica de las formas, la ↗ crítica de la tradición y la ↗ crítica de la redacción confluyen en el convincente resultado de que, además de tradiciones orales, se ha incorporado material QQ escrito de diferentes clases y orígenes, pero la reelaboración se llevó a cabo de tal manera que ya no es posible una exacta separación entre las fuentes y las remodelaciones lucanas. Podrían pertenecer al material de las fuentes, entre otros: listas de nombres (1,13; 6,5; 13,1ss.), noticias sobre la vida de la comunidad de Jerusalén y de Antioquía (1,15-26; 4,36s.; 6,1-6; 11,19-30; 13,3; 15), relatos de persecuciones (4-7; 12; 16), noticias sobre la vocación de Pablo (9; 22; 26) y sobre el bautismo del etíope y de Cornelio (8,26-40; 10s.) y, en fin, narraciones de milagros (3,1-10; 5,1-11; 9,32-43;12; 13,4-12; 14,8-12). Para la descripción de los viajes misioneros de Pablo se han utilizado posiblemente itinerarios con breves indicaciones sobre las incidencias de los viajes (13s.; 16-21) y para la descripción del proceso de Pablo, algunas noticias escritas concretas. El «relato nosotros» sobre el viaje por mar de Pablo a Roma (27s.) puede basarse en narraciones sobre viajes marítimos redactadas en el estilo nosotros en las que Lucas habría reelaborado e introducido las afirmaciones sobre Pablo.

5. Valor histórico

Aunque los Hechos no son una exposición histórica según las concepciones modernas, responden en muy buena medida a la historiografía tal como era entendida en el judaísmo bíblico temprano y en la cultura grecorromana y garantiza, como monografía histórica, algunos importantes rasgos genuinos del cristianismo primitivo. Es cierto que en la primera mitad no hay apenas ras-

tros de cronología, pero se narran de manera correcta acontecimientos decisivos de la primitiva comunidad (p. ej., la elección de Matías, la proclamación misional ante los judíos, las características básicas de la comunidad, la hostilidad creciente, la ejecución de ↗ Esteban y de ↗ Santiago). En la segunda mitad se advierte una notable coincidencia con el curso de la actividad misionera de Pablo tal como está testificada en las cartas paulinas. Donde afloran divergencias, debe otorgarse la preferencia, en términos generales, a los datos paulinos, por ejemplo en la exposición de la visita de Pablo a Jerusalén, las entregas de las colectas y el ↗ concilio de los apóstoles. Una serie de datos históricos, culturales e histórico-religiosos está confirmada por fuentes profanas (cf. Wikenhauser).

6. El texto

La dos formas textuales más importantes son la alejandrina y la «occidental». La mejor explicación de la mayor minuciosidad de la segunda es asumir que se trata de una ampliación deliberada. Por tanto, hoy día se considera, en general, que la primera es la más original.

◆ Bibliografía: H. Grässer, ThR 26 (1960), págs. 93-167, 41 (1976), págs. 141-194, 259-290, 42 (1977), págs. 1-68; F. Bovon, *Luc le théologien,* Neuchâtel 1978. • *Comentarios:* E. Haenchen (KEK 3), Go 1956, [7]1977; H. Conzelmann (HNT 7), Tu 1963, [2]1972; G. Schneider (HThK 5/1, 2), Fr 1980-1982; J. Roloff (NTD 5), Go 1981, [2]1988; A. Weiser (ÖTK 5/1,2), Gt-Wu 1981-1985; W. Schmithals (ZBK NT 3/2), Z 1982; F. Mussner (NEB NT 5), Wu 1984; R. Pesch (EKK 5/1,2), Z-Nk 1986. • *Estudios:* A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Gesch-.Wert,* Ms 1921; M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte,* Go [3]1957; E. Trocmé, *Le «Livre des Actes» et l'histoire,* P 1957; E. Plümacher, *Lukas als hellenist. Schriftsteller,* Go 1972; C. Perrot, «Los Hechos de los apóstoles», en A. George y P. Grelot (dirs.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento* I, Ba 1983, págs. 451-502. • *Sobre el texto:* M. E. Boismard y A. Lamouille, *Le texte Occidental des Actes des apôtres,* 2 vols., P 1984; B. Aland, «Entstehung, Charakter und Herkunft des sog. West. Textes», EThL 62 (1986), págs. 5-65; G. Leonardi y F. G. B. Trolese (dirs.), *San Luca evangelista testimone della fede que unisce: Atti del Congresso Internationale, Padova 16-21 Ottobre 2000,* vol. 1., *L'unità letteraria e teologica dell'opera di Luca: Vangelo e Atti degli Apostoli,* Padua 2002; F. Martin, *Actes des Apôtres. Lecture Sémiotique,* Ly 2002; H. Omerzu, *Der Prozess des Paulus: Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte,* BZAW 115, B-NY 2002; R. Strelan, *Strange Acts: Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles,* BZNW 126, B-NY 2004; J. Pelikan, *Acts,* GR 2005; J. L. Gonzá-

LEZ, *Hechos,* Mn 2006; D. BOCK, *Acts,* GR 2007; M. C. PARSONS, *Acts,* GR 2008.

Alfons Weiser

HELENISMO

1. CONCEPTO. 2. CRISTIANISMO PRIMITIVO.

1. CONCEPTO

El concepto global de helenismo, introducido en el campo científico por J. G. Droiysen (*Geschichte des Hellenismus,* vol. I, B 1936), no tiene ninguna correspondencia en el mundo antiguo. El griego profano designaba con el vocablo ἑλληνισμός tan sólo, de una manera genérica, la formación y la cultura griega. Los LXX utilizan el concepto en sentido peyorativo para designar la aceptación de costumbres griegas (es decir, extranjeras) por parte de los judíos (2 Mac 4,13 LXX). La causa de esta valoración peyorativa podría encontrarse en el hecho de que los denominativos derivados de los verbos griegos en -ίζειν (ἑλληνίζειν) encierran con frecuencia un cierto matiz de distanciamiento: imitar a un hombre, un pueblo o un lugar – en vez de mantenerse fiel a sí mismo en la lengua y en el estilo de vida, «copiar» lo extranjero. El uso lingüístico de la Antigüedad cristiana –el primer testimonio se remonta al s. IV– emplea el término ἑλληνισμός como antónimo de χριστιανισμός, de modo que aquí se equipara, por vez primera, el helenismo con el paganismo (p. ej., Epifanio, haer. 1,3,1/9).

2. CRISTIANISMO PRIMITIVO

El estudio del proceso de formación y de la evolución de la cultura europea occidental han dado como resultado el descubrimiento de que en ninguna época se produjo un enfrentamiento entre el helenismo y el cristianismo como magnitudes claramente delimitadas.

a) Judaísmo. Con la traducción de los LXX (a veces parafraseante) que, en contra de la impresión de la carta de ↗ Aristeas, fue cobrando forma a lo largo de un dilatado espacio de tiempo, consiguió penetrar el ideario griego en el *corpus scriptum* judío. Se discute hasta qué punto las secciones de este *corpus* surgidas en la etapa prehelenista, y más en especial la composición y la redacción de la *torá,* pudieron estar influidas por el helenismo. El enfrentamiento conceptual y religioso con el helenismo en el canon, documentado en el libro de ↗ Daniel, llevó a la remodelación de escritos enteros, se prolongó en los apócrifos y pseudoepígrafos del Antiguo Testamento y puso en marcha, a partir de la interpretación de la *torá* del judío Aristóbulo, conocido como el peripatético hebreo, tentativas por armonizar los escritos helenistas con la filosofía griega. De todas formas, los judíos tenían plena conciencia de su singularidad cultural y religiosa, que derivó, en Palestina y Alejandría, donde la adaptación y la simbiosis cultural alcanzó su punto culminante, y en otras ciudades con zonas exclusivamente reservadas para asentamientos

judíos, en tensiones una y otra vez repetidas y en graves enfrentamientos con los dirigentes griegos de las ciudades que finalizaron, por ejemplo en los años 115/117 d.C., con el casi total exterminio de la comunidad judía alejandrina, la más importante de la diáspora desde mucho tiempo atrás y de universal renombre.

b) El cristianismo. En la comunidad primitiva hubo elementos no judíos que estuvieron también probablemente presentes en el movimiento iniciado por Jesús. La articulación de su mensaje, iniciada poco después de su muerte, en la koiné y la aceptación de los LXX acentuaron la influencia de la tradición cultural y religiosa de la Antigüedad (griega). La colección, de ningún modo ya cerrada, de paralelos del Nuevo Testamento a partir de los escritos en griego de la época helenista subraya la fundamental dependencia de todo el Nuevo Testamento (y de la literatura del cristianismo temprano) en los ámbitos del lenguaje y de la composición. En lo que respecta al contenido, incluso las más modestas evoluciones teológicas de la predicación cristiana se sirvieron de formas conceptuales griegas. El resultado fue «un cambio, en constante aumento, de una concepción dinámica a otra estática, de una activista a otra sustantivada, de una voluntarista a otra intelectualista, de una histórica a otra cósmica» (Stockmeier, pág. 668). Al recurrir a la utilización de los esquemas de vicios y virtudes grecorromanos, de los fundamentos de las leyes naturales y de otros muchos ámbitos de la ética filosófica popular, se ampliaron los contenidos éticos de la predicación cristiana, pero pasaron cada vez más a un segundo plano los diversos y repetidos intentos por conservar su carácter teónomo y aquel factor apremiantemente temporal de la predicación jesuana en beneficio de los aspectos inmanentes. También, y no en último término, la praxis de los servicios religiosos, la remodelación de los espacios y de las imágenes litúrgicas, las costumbres de los enterramientos y de los cementerios y las formas de la organización eclesiástica intentaron en diversos puntos y con deliberado propósito empalmar con formas del entorno fuertemente marcadas por la cultura griega. Se descubre en numerosas fuentes cristianas la conciencia de tensiones, si no ya de contradicciones, entre el helenismo y el mensaje cristiano (p. ej., Tertuliano, Praescr. 7,9: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, la Academia con la Iglesia?»), pero como ya había acontecido en el judaísmo, tampoco en la Iglesia primitiva tuvo lugar una reflexión sistemática acerca de los límites de una helenización admisible, y mucho menos aún un juicio de valor unitario. Las transiciones fluidas hacia orientaciones gnósticas hasta límites ya irreconocibles, los préstamos de terminología y de contenido tomados de los ritos mistéricos, la aceptación de los más diversos elementos del entorno cultural y religioso y la cristianización, sin apenas cambios, de enteros monumentos paganos su-

brayan el hecho de que las conductas prácticas no se guiaban por conceptos bien perfilados sobre «mensaje cristiano-helenización», ni por otros principios objetivos. En perspectiva teológica, el mejor modo de entender esta simbiosis, surgida en sus orígenes a partir de numerosas contingencias casuales, de incoherencias y oposiciones y más adelante de tradiciones que se fundamentaban en el proceso anterior, es interpretado como prolongación de la encarnación también radicalmente contingente.

◆ Bibliografía: E. Des Places, «Religions grecques et christianisme», Bib 32 (1951), págs. 423-431; J. Hessen, *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung,* M-Ba ²1962; N. Walter, *Der Toraausleger Aristobulus* (TU 86), L-B 1964; TRE 15, págs. 19-35 (H. D. Betz); H. H. Schmitt y E. Vogt (dirs.), *Kleines Wörterbuch des Hellenismus,* Wi 1988; H. Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum: Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert vor Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr),* St-B-Co 2006; B. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians: A Socio-Rhetorical Commentary,* GR-Cambridge 2006; C. Bernabé y C. Gil (dirs.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo: Relevancia social y eclesial de los estudios sobre los orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños,* Estella 2008.

Karl Hoheisel

Henoc

Llevan este nombre en la Biblia hebrea el primogénito de Rubén (Gn 46,9; Éx 6,14; Nm 26,5; 1 Cró 1,33) y un hijo de Madián (Gn 25,4; 1 Cró 1,33). Pero en la tradición judía y cristiana sólo ha adquirido celebridad aquel Henoc que en la genealogía yahvista de los cainitas de Gn 4,1s.17ss. aparece como hijo de ↗ Caín en la *tercera* generación después de Adán, y como hijo de Yéred (Gn 5,18ss.), en la *séptima* generación después de Adán en la secuencia genealógica del Escrito sacerdotal que, a través de la línea de ↗ Set, se remonta hasta antes del diluvio (cf. 1 Cró 1,3). Para la rama narrativa yahvista es importante la coordinación de Henoc con las conquistas culturales de la construcción de ciudades – el nombre de Henoc aparece aquí claramente vinculado con la raíz חנך *[hnk]*,«[con]sagrar», y es interpretado como «el que consagra (una ciudad)». Para la rama del Escrito sacerdotal, los 365 años de vida de Henoc se sitúan en el primer plano, con el que ha venido a empalmar una voluminosa literatura, en su máxima parte conservada en escritos extracanónicos (aunque cf. Si 44,16; 49,14). En el Nuevo Testamento se encuentran diversas alusiones a estos textos, en especial en Jds 14s. (Henet 1,9).

◆ Bibliografía: M. Gil, «Enoch in the land of eternal life», *Tarbiz* 38 (1968/1969), págs. 322-337; C. Westermann, *Genesis. Kap. 1-11* (BK.AT) 1/1), Nk 1974, págs. 436-445; C. Van der Kam, *Enoch and the*

Growth of an Apocalyptic Tradition, WA 1984; NBL 1, págs. 117s. (M.-Th WAKER).

Marie-Theres Wacker

HENOTEÍSMO

(Griego: «fe en un solo Dios»), término introducido por F. M. Müller para describir una fase de la evolución religiosa en la que predominaba «la fe en un Dios concreto, cambiantemente presentado como el supremo de todos ellos». El henoteísmo no excluye la existencia o la adoración de otros dioses y se deslinda, en cuanto «monoteísmo del afecto y del sentimiento», frente al concepto teológico del protomonoteísmo (F. W. J. Scheling). Hoy día no se considera el henoteísmo como una forma religiosa independiente, sino como un fenómeno presente en muchas religiones.↗ Monoteísmo.

◆ **Bibliografía:** F. M. MÜLLER, *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion,* Es [2]1881, pág. 312; E. JACOB, *Teologia del Nuevo Testamento,* Ma 1969; ERE 8, págs. 810s. (R. MACKINTOSH); NCE 6, pág. 1019; EncRel(E) 6, págs. 266s.

Martin Ott

HERENCIA

El concepto de herencia del Antiguo Testamento (especialmente נַחֲלָה *[naḥ*ᵃ*lāh]*; en los LXX κληρονομία) está, en su significación teológica trasladada, estrechamente vinculado a la tierra concedida a Israel en virtud de la promesa de Dios a los padres (Jos 22,19 y otros; cf. Gn 12,7). Israel mismo es posesión hereditaria de Dios (Dt 9,26-29 y otros). La escatología, con su nueva motivación provocada por el exilio, promete la tierra a los pobres y los justos que confían en Dios (Is 57,13; 60,21; Sal 37), a los elegidos (Is 65,9). Según Sal 2,8 el rey Mesías recibe en herencia todos los pueblos.

En el Nuevo Testamento la herencia aparece en conexión con el ↗ reino de Dios anunciado por Jesús. Dado que, a pesar de su dimensión escatológica, este reino está vinculado a ↗ Israel, no pierden su sentido las sentencias veterotestamentarias acerca de Israel como herencia de Yahveh y como ↗ pueblo de Dios –incluida la promesa de la tierra–. Con todo, el elemento esencial para la recepción cristiana es la referencia a Jesús y a su comunidad. Rechazando las concepciones zelotas, el Cristo mateano promete la tierra a los humildes y los sufridos (Mt 5,5 = Sal 37,11). Frente a la espiritualización de la promesa de la tierra, debe mantenerse su referencia a la comunidad mesiánica, llamada a ser «la sal de la tierra» y «la luz del mundo» (Mt 5,13s., así R. Pesch, aludiendo también a Mc 10,29s. y Rom 4,13). Para la comunidad cristiana, Cristo, en cuanto Hijo (de Dios) es el heredero de la viña (= de Israel, Mc 12,1-12 par.). Pablo subraya que Cristo es el heredero de la promesa hecha a Abrahán (Gál 3,16)

y que los que le pertenecen, incluidos los gentiles no obligados a la circuncisión, son la verdadera descendencia de Abrahán y los herederos de la promesa (Gál 3,29) del mismo modo que son «hijos y herederos de Dios» (Gál 4,7; Rom 8,17: «coherederos con Cristo»; Ef 3,6). Sólo la fe da derecho a la herencia (Gál 3,18; 4,30; Rom 4,14; cf. Heb 11,7ss.). Quien cae en el vicio (en la negación de la fe) no puede heredar el reino de Dios (1 Cor 6,9; Gál 5,21; Ef 5,5; cf. Mt 25,34; Heb 6,12; 12,17). La relación con Cristo –nombrado, en cuanto Hijo de Dios, «heredero universal» (Heb 1,2.4)– se da por supuesta también en las sentencias que anuncian el bien salvífico para el futuro, pero determinando ya desde ahora la vida presente (Col 1,12; Ef 1,18; Heb 1,14; 9,15; Hch 26,18; Sant 2,5; 1 Pe 1,4; 3,7.9). El Espíritu de Dios es «arras de nuestra herencia» (Ef 1,14). El Apocalipsis promete al «vencedor» (en el seguimiento de Cristo) la herencia y «yo seré su Dios y él será mi hijo» (21,7).

◆ Bibliografía: ThWNT 2, págs. 757-786 (W. Foerster, J. Hermann); TBLNT 1, págs. 232-237 (J. Eichler); J. Guillet, *Thèmes bibliques,* P 1951, págs. 181-200; F. Dreyfus, *«Le thème de l'héritage dans l'A.T.»,* RSPhTh 42 (1958), págs. 3-49; R. Pesch, *«Erbe der Welt» (Rom 4,14). • Zur Weitung der Landverheissung im NT: Nach den Anfängen fragen. FS G. Dautzenberg,* Gi 1994, págs. 501-520.

Jost Eckert

Hermana

a) En el *Antiguo Testamento,* el término אָחוֹת *['āḥōt]* designa, en primer lugar, a la hermana carnal, donde la relación entre hermanas desempeña una función de segundo orden (p. ej., Gn 30). El primer plano está ocupado por la relación hermano-hermana, que incluye rasgos en parte ambivalentes: el hermano es protector de la hermana, sobre todo cuando falta el padre (Gn 24; 34; Lv 21,3), aunque también puede ser un peligro para ella (Lv 18,9.11; 2 Sam 13). A diferencia del ↗ hermano, la hermana figura pocas veces en el sentido de compañera de pueblo o de estirpe (Jr 22,18; Os 2,3; Nm 25,18; cf. también Tob 5,21; 7,15; 8,7, donde se califica a la esposa o a la novia con el título de hermana en cuanto que es de la misma tribu). El apelativo de hermana dado en Cant 4,9-12; 5,1s. a la amiga o la amada responde a modelos egipcios y sumerios. De acuerdo con ello, esta denominación expresa la mutua e intensa pertenencia, la confianza absoluta y la igualdad de los amantes (Keel). Todas estas cualidades son también las características del empleo metafórico del término hermana: la sabiduría como hermana, (Prov 7,4) o las ciudades y las regiones como hermanas (en el AT sólo en contextos negativos, por ejemplo Jr 3,7-10: Israel y Judá).

b) En el *Nuevo Testamento,* el término ἀδελφή se refiere en los evan-

gelios, al igual que en el Antiguo Testamento, sobre todo a la hermana carnal (Lc 10,39s.; Jn 11). Puede advertirse la transición hacia su empleo en sentido trasladado (la hermana como mujer que comparte la misma fe cristiana) en la sentencia sobre el seguimiento de Mc 10,29 par. Mt 19,29 (cf. también Mc 3,35 par. Mt 12,50 acerca de la *familia Dei*): a cambio de las hermanas carnales a las que se renuncia en el seguimiento de Jesús, los cristianos ganan hermanas en la comunidad. Pablo utiliza este término sólo en singular y, a excepción de Rom 16,15, sólo en el sentido de compañera en la fe cristiana. El título de hermana dado en Rom 16,1 a ↗ Febe y en Flm 2 a Apfia pone especial énfasis en el singular compromiso de ambas por el evangelio. En conjunto, comparado con el concepto complementario de hermano (342 veces), el de hermana es extremadamente escaso (26 veces) en el Nuevo Testamento. Esta circunstancia es debida, sobre todo, al hecho de que en el concepto de «hermano» como participante en la fe cristiana y como prójimo entra ya también, evidentemente, la hermana (lenguaje inclusivo, por ejemplo Mt 25,40; Flp 4,1s.), de modo que se aplica por un igual a hermanos y hermanas: sobre el fundamento de la fe en Jesucristo, la relación fraterna pasa a ser la característica específica de los cristianos y marca con su sello la común pertenencia, la solidaridad y la igualdad.

◆ Bibliografía: ThWAT 1, pág. 208; EWNT 1, págs. 71s.; O. Keel, *Das Hohelied* (ZBK), Z 1986; I. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, Fr 1997.

Angelika Strotmann

Hermano

a) En el *Antiguo Testamento*, el hermano אָח *['āḥ]* designa sobre todo al *hermano* carnal, pero también a los parientes (Gn 13,8), a los amigos (2 Sam 1,26), a los prójimos o vecinos (Lv 19,18) y a los miembros de una misma tribu o un mismo clan (Éx 2,11). El término alcanza significación teológica sobre todo en la Ley de santidad (Lv 17-26) y en el Dt, porque se le utiliza como denominación programática para designar a los miembros del pueblo de Israel, con el propósito de acentuar, por un lado, la conciencia de una elección común y compartida (pueblo de Dios) y el deber, por otro lado, de apoyo solidario en favor de los israelitas pobres y débiles. Sobre este trasfondo se comprende bien que los esenios de Qumrán (Josefo, bell. Iud. II, 122; 1QM 13,1 y otros) y los rabinos (Bill 2, pág. 766) se llamen entre sí hermanos.

b) En el *Nuevo Testamento* ἀδελφός designa, como en el Antiguo, al hermano carnal, y también al amigo, al colaborador (Mt 28,10), al pariente (Mc 3,31-35 par.; Mc 6,3 par. y otros), al prójimo (Mt 18,15 par.

Lc 17,3; Sant 1,9; 2,15; 4,11) y a los individuos de la misma tribu (p. ej., Mt 5,22; Hch 2,28; Rom 9,3). Es muy significativo el uso lingüístico eclesial y cristológico. En su núcleo inicial podría remontarse al mismo Jesús. Por un lado, para subrayar la necesidad de la decisión de fe en favor del mensaje del reino, Jesús sólo considera familiares suyos a quienes hacen la voluntad de Dios (Mc 3,31-35 par.). Por otro lado, para introducir a sus discípulos en la diaconía, en la parábola del juicio universal afirma que el Hijo del hombre que preside el tribunal se ha identificado con los «hermanos más pequeños» (Mt 25,31-46). En el cristianismo primitivo, hermano es la expresión preferida para designar a los miembros de la *ekklesía,* para destacar así tanto la estrecha cohesión «familiar» (Mc 10,30) como la dignidad (Flm 16) y la igualdad radical (Mt 23,8-12) de todos y cada uno de los cristianos. De ahí que todos estén obligados al amor fraterno (1 Tes 4,9s.; Rom 14,10; 1 Jn y otros). Según Rom 8,29 todos los elegidos son, en virtud de la voluntad salvífica escatológica de Dios, hermanos de Jesús. Según Heb 2,11 lo son en virtud de su origen común en Dios.

◆ Bibliografía: RAC 2, págs. 631-640; ThWAT 1, págs. 205-210; ThWNT 1, págs. 144ss.; EWNT 1, págs. 67-72; NBLex, págs. 334s.; L. Perlitt, *«Ein einzig Volk von Brüdern»: Kirche, FS G. Bornkamm,* Tu 1980, págs. 27-52; D. von Allmen, *La famille de Dieu* (OBO 41), Fri-Go 1981; J. Friedrich, *Gott im Bruder?,* St 1977; K. Schäfer, *Gemeinde als «Bruderschaft»,* F 1989.

Thomas Söding

Hermanos y hermanas de Jesús

1. El testimonio bíblico. 2. Historia de la interpretación. 3. Implicaciones cristológicas.

1. El testimonio bíblico

a) Según Gál 1,18s., Santiago, hermano del Señor, es, ya a mediados de los años 30, «apóstol» (cf. 1 Cor 15,8), reconocido como tal en la comunidad de Jerusalén. Junto con Cefas y Juan, defiende en el llamado concilio de los apóstoles (hacia el año 48), el punto de vista judeocristiano (Gál 2,9; cf. Hch 15,6-21). En él se apoyan los críticos de la comunión de mesa de Pedro con los cristianos procedentes del paganismo (Gál 2,11s.). 1 Cor 9,5 testifica que entre los misioneros hay algunos «hermanos del Señor».

b) Según las indicaciones de los evangelios (Mc 3,20; 3,31-35 par.; Jn 7,2-10; cf. 2,12), los hermanos (y hermanas) de Jesús se distanciaron de su actuación. Mc 6,3 (par. Mt 13,55) menciona como hermanos de Jesús a Santiago, José, Judas y Simón. También se alude a sus «hermanas», pero sin dar nombres. Como quiera que en estas perícopas existen claramente datos biográficos –incomprensión frente a la misión

de Jesús, escándalo ante la «normalidad» de su origen– debe tenerse en cuenta en el kerigma la valoración histórica. No cabe deducir de aquí una polémica de círculos cristianos contra los hermanos del Señor o más en concreto contra Santiago. De hecho, junto a los apóstoles y las mujeres, en Hch 1,13s. se presenta a la madre y a los hermanos de Jesús como formando parte del núcleo de la comunidad postpascual.

c) Dan testimonio del prestigio de Santiago, hermano del Señor, en los círculos judíos (¿desde la perspectiva de un compromiso conciliador?) Hch 15,13-21 y 21,18, además de datos pseudoepigráficos del remitente de Sant 1,1 (cf. Jds 1).

2. Historia de la interpretación

La explicación predominante en la tradición católica acerca de los hermanos y las hermanas de Jesús, según la cual se trataría de sus primos y primas o de otros familiares de Jesús mediante vínculos de parentesco de María o de José, está asociada al nombre de Jerónimo (adv. Helv. 13,14 [PL 23]; in Matth. II, 653-668 [CCL 77]). Los argumentos determinantes son:

a) La posible identificación de al menos algunos ἀδελφοί de Jesús citados por sus nombres con personas homónimas de los evangelios de los que consta con certeza que no son hijos carnales de la madre de Jesús, así, en particular la equiparación de Santiago y José de Mc 6,3 con los homónimos hijos de la María mencionada en Mc 15,40 (J. Blinzler); β) la falta de términos expresos para los primos y primas, tanto en arameo como en hebreo, de tal modo que en el Antiguo Testamento con el vocablo hebreo «hermano» אָח *['āḥ]* y su traducción griega ἀδελφός se designa a parientes en grados más distantes. Pero no puede aquí pasarse por alto que en griego existe un término expreso para el primo (ἀνεψιός) y la prima (ἀνεψιά) y que Eusebio conoce bien esta diferenciación en el tema de los familiares de Jesús: junto al hermano del Señor, Santiago (h.e. II, 1,2; 23; III, 7,8; IV, 4,3; VII, 19), menciona a Judas «hermano carnal de nuestro Redentor» (III, 19; cf. III, 20,1; 32,5); el sucesor de Santiago en el ministerio episcopal de Jerusalén es, según Hegesipo, «Simeón, hijo de Klopas, tío del Señor» (cf. Eubesio, h.e., IV, 22,4; III,11).

b) La explicación generalizada en la Iglesia oriental, que entiende que los hermanos de Jesús son en realidad hermanastros, hijos de un anterior matrimonio de José, se basa esencialmente en tradiciones del Protoevangelio de Santiago, surgido hacia mediados del s. II, y de dudoso valor histórico (8,3; 9,1s.; 17,1s.; 18,1). El hecho de que tanto Clemente de Alejandría como Orígenes hicieran suya esta interpretación y de que Epifanio la consolidara con una detallada argumentación teológica –esto último con firme insistencia en la virginidad perpetua de María (pan 29,3-4;

66,19 [María como ἀειπαρθένος]; 78,7-10.13 [GCS ed. Holl])– han sido determinantes para su aceptación en la Iglesia oriental.
c) Con una alusión al uso lingüístico «inequívoco», Helvidio defendía la opinión de que tanto los ἀδελφοί como las ἀδελφαί son hermanos y hermanas de Jesús, nacidos después de éste, es decir, son hijos de María y de José (adv. Helv. 3-12 [PL 23]). Ésta es, casi exclusivamente, la única explicación aceptada por la exégesis protestante.

3. Implicaciones cristológicas
Para el valor y la significación de la cuestión relativa a los hermanos y hermanas de Jesús debe advertirse que Mt y Lc defienden el nacimiento de Jesús «de la virgen María» (Mt 1,20; Lc 1,35) por obra del Espíritu Santo, pero que, al mismo tiempo, y en conexión con Mc, junto con María se cita a «sus hermanos» (Mt 12,46-50; Lc 8,19-21), o respectivamente que Mt toma de Mc 6,3 los nombres de estos hermanos (corrigiendo Joses por José) (Mt 13,55; cf. 27,56). Una ampliación de la expresión παρθένος a toda la vida de María, vinculada a la cristología, o una nueva valoración de los ἀδελφοί derivada de este reconocimiento respecto de Mc no es tema que suscite el interés de los evangelistas. El testimonio bíblico establece una conexión entre la afirmación de la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo y la mención nominal de sus hermanos y una alusión a sus hermanas (cf. Mt 13,55s.).

◆ **Bibliografía:** F. Prat, «La parenté de Jésus», RechSR 17 (1927), págs. 127-138; Th. Zahn, «Brüdern und Vettern Jesu», FGNK 6, págs. 225-364; J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu,* St 1967; L. Oberlinner, *Historische Überl. und christol. Aussage. Zur Frage der «Brüdern Jesu» in der Synopse,* St 1975; J. A. Fitzmyer, *Vingt questions sur Jésus-Christ,* P 1983; «The Brothers and Sisters of Jesus in Ecumenical Perspective», CB2 54 (1992), págs. 1-28; O. Tini, *La fraternità de la famiglia di Gesù in Mc 3,31-35,* R 2003.

Lorenz Oberlinner

Hermenéutica bíblica

a) Concepto. La hermenéutica bíblica es teoría de la interpretación de la Escritura. No se limita a reflexionar tan sólo sobre la aplicación de los textos bíblicos, sino también sobre las tareas, los presupuestos, la comprensión de la Escritura, los principios y las categorías y la responsabilidad de la ↗ exégesis.
b) Campos de problemas. La hermenéutica bíblica está marcada, ya desde sus orígenes y hasta el momento actual, por dos conjuntos de problemas. Reina, por un lado, una tensión entre la reclamación canónica de documento de la fe, considerado como Sagrada Escritura, y la forma literaria, históricamente contingen-

te, de los escritos bíblicos. La hermenéutica bíblica se encuentra así enfrentada al problema de la relación entre el método filológico y el teológico y entre el recuerdo histórico y la interpretación vinculante para el momento actual. Y está, por otra parte, el hecho de que lo que para la cristiandad es «Antiguo Testamento» es para el judaísmo la Biblia *una* y *total*. Se esboza aquí no sólo el problema de la legitimidad de una *interpretatio christiana* del Antiguo Testamento, sino también la cuestión de la unidad de la Sagrada Escritura en la biunidad de sus dos partes constitutivas.

c) Historia. α) La expresión característica de la hermenéutica bíblica de la Antigüedad tardía, de la medieval y de la Edad Moderna temprana es la doctrina del *cuádruple sentido de la Escritura*. Ya en la época bíblica estaba difundida entre los judíos (Aristóbulo, Filón de Alejandría) y los cristianos (Cartas paulinas, Heb, Mt, Jn) la opinión de que los textos (veterotestamentarios) de la Escritura tienen una significación alegórica. Se trata de una concepción que responde a la antigua conciencia de la verdad y desemboca en un método comparable al aplicado a la exégesis de Homero. En la Patrística, la interpretación alegórica logró imponerse en la Escuela alejandrina (Orígenes) y también en Occidente a través de Ambrosio, Agustín y Jerónimo, mientras que era menor, tanto en Oriente como en Occidente, la influencia ejercida por los antioquenos (Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Juan Crisóstomo), más apegados al sentido literal. – β) La exégesis judía mantuvo en su conjunto, y hasta bien entrada la Edad Media (Rashi, Abraham ben Meir ibn Esra), una orientación filológica más sostenida, aunque durante mucho tiempo dedicó más atención al Talmud que a la *torá*. – γ) La hermenéutica reformista se caracteriza, desde la época de Lutero, por dos rasgos fundamentales. Por un lado, frente a la apropiación y tergiversación del sentido literal llevadas a cabo por el magisterio de la Iglesia romana, Lutero acentúa la norma de la Escritura sola (*sola scriptura:* WA 7, 97,1-9; 98,4ss.), que sería, en y por sí misma, suficientemente clara (*claritas interna et externa scripturae:* WA 18, 609, 5-14) y se explica, por consiguiente, desde y por sí misma (*sui ipsius interpres:* WA 7,93,23s.). Por otro lado, esta hermenéutica lee toda la Biblia desde una óptica cristológica (WA 39/I, 47, 41.49) y bajo el signo de la teología de la justificación (WA, Biblia alemana, 7, 384,25ss.), de tal modo que cada palabra de la Sagrada Escritura debe ser percibida, por un lado, como ley que juzga al pecador y, por otro lado, y con mucha mayor fuerza, como evangelio, es decir, como palabra de Dios que le salva en virtud de su fe (WA 10/I.2,155, 21-159,20). La crítica contrarreformista insiste, por su parte, en que la Escritura ha surgido en el seno de la Iglesia y sólo

en este medio puede ser interpretada. Pero era cuestión controvertida la posibilidad de una interpretación de la Escritura de carácter vinculante a cargo del magisterio de la Iglesia. – δ) Desde la Ilustración, la interpretación de la Escritura, tanto la protestante como la católica (y la judía ortodoxa) ha sido cuestionada desde posiciones científicas acentuadamente profanas: la autoridad de la Sagrada Escritura queda sujeta al criterio de la razón humana autónoma, se critica la idea de una revelación sobrenatural, la teología de la Biblia se convierte en filosofía moral (B. Spinoza, J. Locke, H. S. Reimarus, I. Kant). No desarrollan una concepción convincente de la hermenéutica bíblica capaz de hacer frente a este desafío ni la *hermeneutica sacra* del pietismo ni la Neoescolástica católica, sino sólo la investigación crítica histórica, en cuanto que, mediante la interpretación de la Escritura, se abre paso el pensamiento histórico. Es innegable que en sus inicios la exégesis crítica histórica tuvo una orientación acentuadamente racionalista (D. F. Strauss) o respectivamente historicista (F. C. Baur, F. C. Oberbeck, W. Wrede). Pero este reduccionismo hermenéutico quedó superado sobre todo en F. D. Schleiermacher y R. Bultmann, aunque en el primero sólo en el horizonte de una psicologización romántica y en el segundo en la estela de una interpretación existencialista que plantea el problema básico de la relación entre historia e historicidad. – ε) El concilio Vaticano II proporcionó un fuerte impulso a la exégesis católica. A partir de un concepto de la revelación desarrollado con criterios histórico-teológicos y soteriológicos, la constitución dogmática *Dei Verbum* (11) establece tanto la suficiencia y la capacidad normativa de la Escritura (9) como el carácter irrenunciable del método histórico, pero acentuando a la vez la necesidad de la exégesis teológica, que se manifiesta en la orientación a la totalidad del canon y en la reflexión hermenéutica de la historia de la interpretación de la Iglesia (DV 12).

d) Perspectivas. La hermenéutica bíblica debe fundamentar en el momento actual la legitimidad teológica de los métodos históricos y filológicos a través de la crítica del fundamentalismo y la legitimidad científica del trabajo teológico bíblico (en especial en torno al problema de la unidad de la Escritura), a través de la crítica del positivismo. Para hacer luz sobre la relación entre exégesis científica y exégesis eclesial de la Escritura (en sus diversas formas e instancias), la hermenéutica bíblica debe introducir en la discusión teológica y metodológica el concepto de verdad del Antiguo y el Nuevo Testamento. Para definir de nuevo la relación entre la exégesis de la Escritura judía y la cristiana, debe interrogarse a la Biblia de Israel acerca de la significación que puede tener de acuerdo con su re-

clamación originaria y su recepción neotestamentaria como «Antiguo Testamento» de la cristiandad. La perspectiva central de la hermenéutica bíblica es la reflexión sobre la posibilidad de una teología bíblica que emprende el camino de la búsqueda de la unidad y la verdad teológica de la Escritura.

◆ Bibliografía: R. Bultmann, *Creer y comprender,* Ma 1974-1976; E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica,* Ba 1972; H. de Lubac, *Exégèse médiévale,* 4 vols., P 1959-1964; R. Marlé, *El problema teológico de la hermenéutica,*Ma 1965; H. Cazelles, *La nouvelle herméneutique Biblique,* Bl 1969; H. J. Gunneweg, *Von Verstehen des AT,* Go 1977; P. Stuhlmacher, *Von Verstehen des NT,* Go ²1986; K. Berger, *Hermeneutik des NT,* Go 1988; Th. Sternberg (dir.,), *Neue Formen der Schriftauslegung?* Fr-B-V 1992; Ch. Dohmen y Th. Söding (dirs.), *Eine Bibel –zwei Testamente,* Pb 1995; Ch. Dohmen y G. Stemberger, *Hermeneutik der jüdischen Bibel und des AT,* St 1996; DEB, págs. 705-709; W. Dietrich y U. Luz, *The Bible in Context: An Experiment in Contextual Hermeneutics,* GR-Cambridge 2002; S. Bazylinski, *Guidda alla ricerca biblica: Note introduttive,* R 2004; C. Cyss Crocker, *Reading 1 Corinthians in the Twenty-First Century,* Lo-NY 2004; A. M. Pelletier, *D'âge en âge, les Écritures: La Bible et l'herméneutique contemporaine,* Bl 2004; J.-N. Aletti, M. Gilbert, J.-L. Ska y S. De Vulpillières, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique: Les mots, les approches, les auteurs,* P 2005; A. K. M. Adam, *Faithfull Interpretation: Reading the Bible in a Postmodern World,* Mn 2006; K. P. Donfried, *Who Owns the Bibel? Toward the Recovery of a Christian Hermeneutic,* NY 2006; A. Portalatin, *Temporal Oppositions as Hermeneutical Categories in the Epistle to the Hebrews,* F-Be-NY 2006; J. K. Brown, *Scripture as Communication: Introducing Biblical Hermeneutics,* GR 2007; D. Bergant, *Scripture: History and Interpretation,* Collegeville 2008; O.-Th. Venard, *Le sens littéral des Écritures,* LD 208, P 2008.

Thomas Söding

Hermón

(Hebreo חֶרְמוֹן *[ḥærmōn],* «el sagrado», «el monte del anatema» o «el escindido», es decir, desfiladero; LXX Αερμων), denominación de la cadena montañosa, de 25-30 km de longitud, prolongación suroriental del Antilíbano, y, más en concreto, de la más elevada (cerca de 1.814 m) de las tres cimas de casi la misma altura de este macizo, el actual *Ǧebel eš-Šeḫ* (Monte del Viejo), en las fuentes asirias, el tárgum y el Talmund *Ǧebel eṯ-Ṯelǧ* (Sierra Nevada). En la documentación paleooriental, el Hermón recibe, ya en el II milenio, el nombre

de Sarión (Dt 3,9; Sal 29,6), en el I milenio también Senir (Dt 3,9; Ez 27,5: Cant 4,8; 1 Cró 5,23). En los relatos sobre la conquista de Canaán el Hermón es la frontera septentrional ideal de la tierra conquistada (Dt 3,8; 4,48; Jos 11,3.17; 12,1.5; 13,5) y es adjudicado a la media tribu de ↗ Manasés (Dt 3,8-14; 1 Cró 5,23). La noticia de Dt 3,8 según la cual el Hermón era originariamente zona de dominio de Og, rey de Basán, apenas puede ser considerada primaria en la historia de la tradición. En el terreno histórico, el Hermón pudo estar durante algún tiempo bajo dominio israelita, pero fue sobre todo asentamiento de los ↗ arameos y más tarde de los itureos. En épocas pasadas contó con denso arbolado y fue celebrado como centro de suministro de madera (Si 24,13 Ez 27,5). Hoy día es la región hontanar del ↗ Jordán y del Parpar. Restos arquitectónicos en la cumbre y en las laderas indican que la primitiva tradición como monte de Dios (Baal-Hermón: Jue 3,3; 1 Cró 5,23) se prolongó hasta la época grecorromana.

◆ Bibliografía: KP 2, págs. 1085s.; BHH 2, pág. 695; EJ 8, págs. 373ss.; RLA 4, pág. 331; NBL 2, págs. 120s. • F. M. Abel, *Géographie de la Palestine,* P 1933-1937, vol. I, págs. 347-349: A. D. Nicola, BeO 15 (1973), págs. 109-122 («Il monte Hermon»), págs. 239-251 («L'H. monte sacro»); Y. Ikeda, «Hermon, Sirion and Senir», *Annual of the Japanese Biblical Institute* 4 (1978), págs. 32-44; S. Dar, «The History of the Hermon Settlements», PEQ 120 (1988), págs. 26-44.

Christian Frevel

Herodes el Grande

(Tal vez originariamente «Herodes el Viejo»), nacido h. 73 a.C., segundo hijo del idumeo Antípatro y de la nabatea Cipro, muerto en Jericó el 4 a.C., llamado polémicamente, en razón de su origen, «semijudío» (ἡμιιουδαῖος, Josefo, ant. XIV, 403). El año 47 a.C. fue nombrado gobernador de Galilea, donde hizo ajusticiar, sin formación de proceso, a los adversarios judíos que Josefo, bell. Iud. I, 204 calificó erróneamente de λῃσταί (bandidos). Reclamado por el sanedrín para responder por sus actos, fue librado de la condena gracias a la intervención romana. La estrecha vinculación con Roma fue una de las constantes de su dilatada carrera política. El año 42 a.C. Antonio le nombró tetrarca de Galilea, el año 40 a.C., tras la incursión de los partos en Judea, buscó refugio en Roma, donde consiguió del Senado el título de rey. El año 37 a.C. conquistó Jerusalén con la ayuda de tropas romanas. Tras la batalla de Accio (otoño del 31 a.C.), se pasó a Octavio, con el que desde entonces se mantuvo unido. Augusto amplió el territorio del reino de Herodes e intervino también decisivamente en los problemas sucesorios. Sólo contando con el per-

miso del emperador fueron condenados a muerte, acusados de alta traición, tres hijos de Herodes (el año 7 a.C. Aristóbulo y Alejandro, el año 4 a.C. Antípatro). Herodes ordenó ajusticiar a los últimos asmoneos, entre ellos a su propia mujer, Mariamme I, a la madre de ésta, Alejandra, y a tres sumos sacerdotes. Creaba así un ministerio sacerdotal dependiente del rey y, respectivamente, de Roma. Su numerosa familia (diez esposas y 14 hijos [Josefo, bell. Iud. I, 562s.; ant. XVII, 19-22]) le reportó algunas ventajas políticas, pero provocó también trágicos conflictos por la herencia. Según su testamento, confirmado por Augusto, el reino quedaba dividido entre tres de sus hijos. Herodes alcanzó gran celebridad a causa de su grandiosa actividad arquitectónica, sobre todo en el templo de Jerusalén. Hizo reconstruir Sebaste y Cesarea Marítima, a las que dotó de puertos artificiales. Entre las fortalezas y palacios, merecen mencionarse la torre ↗ Antonia y la «ciudadela» de Jerusalén, además de ↗ Masada, Herodio, Alexandreion, Hircania y ↗ Jericó. Estos proyectos dieron ocupación a miles de trabajadores y exigieron sumas enormes. Aun así, la carga fiscal no fue más onerosa que en épocas anteriores (Gabba). La imagen de Herodes es a menudo unilateral, marcada por las tragedias familiares y por el relato acerca de la matanza de niños inocentes en Belén (Mt 2,16ss.). La iconografía cristiana ha quedado marcada sobre todo por el recuerdo de esa matanza y por su vinculación con la visita de los Reyes Magos, pero en el terreno de los hechos históricos es aconsejable una valoración más matizada.

◆ Bibliografía: *Fuentes:* Josefo, bell. Iud. I-II; ant. XIV-XIX; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism,* 3 vols., Jr 1974-1984. • *Inscripciones:* W. Dietenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae,* L 1903, págs. 414-429 • *Actividad arquitectónica:* H.-P. Kuhnen, *Palästina in griechisch-römischer Zeit,* M 1990. • *Estudios:* PRE, suppl. vol. 2, págs. 1-200 (W. Otto); ANRW II, 8, págs. 295-354 (R. D. Sullivan); TRE 15, págs. 159-162 (G. Baumbach); E. Gabba, *The Finances of King Herod: Greece and Romein Eretz Israel,* Jr 1990, págs. 160-168.

Joseph Sievers

Herodianos

a) Ἡρῴδειοι partidarios de Herodes el Grande (Josefo, bell. Iud. I, 319,351; ant. XIV, 450). – *b)* Ἡρῳδιανοί: según Mc 3,6; 12,13 (Mt 22,16), enemigos de Jesús que colaboraron contra él aliados con los fariseos, tal vez relacionados con *a),* pero no con los esenios. – *c)* (Sólo recientemente) miembros de la dinastía herodiana, por ejemplo Antipas o Antípatro, Arquelao, Aristóbulo.

◆ Bibliografía: H. W. Hoehner, *Herod Antipas,* C 1972, págs. 331-342; W. Braun, «Were the NT Hero-

dians Essener», RdQ 14 (1989), págs. 75-88.

Joseph Sievers

Hexamerón

(Griego ἕξ, seis, y ἡμέρα, día). El relato de la creación del Génesis se caracteriza por un proceso que se prolonga a lo largo de seis días. A esta característica alude el término hexamerón. Como adjetivo griego, significa, sobre todo precedido de artículo, «activo durante seis (días)». Al principio se utilizó en femenino *(hexaëmeros),* «la (creación) de seis días activos». La palabra se encuentra en Filón y en la literatura cristiana desde Teófilo de Antioquía. Este término puede significar: *a)* la creación prolongada durante seis días; *b)* el relato de la creación distribuido en seis días; *c)* un comentario a este relato.

◆ Bibliografía: F. E. Robbins, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis,* Ch 1912; RAC14, págs. 1250-1269 (J. C. M. Van Winden).

Jacobus M. Van Winden

Héxapla

↗ Biblia, 8. Traducciones.

Hicsos

Forma grecizada del egipcio *ḥq³ ḫ³swt* (jefes de países extranjeros), para designar una serie de soberanos, sobre todo de la XV Dinastía de Egipto (h. 1640-1530 a.C.), tal vez no introducida por conquistadores asiáticos sino por la ascensión de poderosos señores locales de la precedente Dinastía XIV, en el Delta oriental, en el contexto de un aumento de la población asiática. Es asimismo posible que los hicsos tengan un origen semita occidental (amorreos) y su lugar de procedencia sea Siria meridional. Su centro estuvo, al parecer, en un primer momento, en Menfis y más adelante en la ciudad de Avaris, en el Delta oriental. Formaban parte del territorio hicso, además de la mencionada zona del Delta, el brazo del Nilo pelúsico de Egipto medio y el sur de Palestina. La XV Dinastía ofrece probablemente la siguiente secuencia: Seker-Her, Sheshi, Kayan, Janassi, Apofis, Kamudi. La XVI Dinastía estaba evidentemente constituida por vasallos de los hicsos y tuvo su centro en Sharujen (Palestina meridional). Uno de sus representantes más ilustres fue Kayan, cuyo nombre aparece documentado en el espacio mediterráneo oriental y septentrional. Fueron ramas colaterales de los hicsos los príncipes *J'qb-Hr* o *Smqn* (¿tal vez nombres emparentados con otros nombres bíblicos, como Jacob o Samgar?).

La cultura de los hicsos dio muestras de capacidad creativa en el ámbito de la literatura y de las ciencias, y menos en el del arte de grandes

dimensiones (usurpación de monumentos). El correspondiente periodo en Canaán (Bronce Medio II *B*) señala, sobre todo en el campo del arte de las miniaturas (p. ej., escarabeos), junto a la modelación egipcia, decoración también dependiente de Egipto. Los trabajos arqueológicos en Avaris (hoy *tell ed-Dab'a*) han podido comprobar la presencia cananea e influencias egeas. Siguieron recibiendo culto dioses cananeos, como ↗ Baal, Anat, Reshef y Hadad, donde el dios Baal pasó a convertirse en el dios Set de Avaris. La XVIII Dinastía, iniciada por los faraones Kamosis y Amosis, expulsó a los hicsos. Tal vez deba verse en el dominio extranjero de los hicsos una de las causas de la posterior actitud recelosa de los egipcios frente a los asiáticos. ↗ Éxodo.

◆ Bibliografía: J. Van Seters, *The Hyksos: A New Investigation,* NH-Lo 1966; A. Kempiński, *Syrien und Palästina (Kanaan) in der letzten Phase der Mittelbronze IIb-Zeit (1650-1550) v. Chr.,* Wi 1983; LÄ 3, págs. 93-103 (M. Bietak); NBL 2, págs. 206s. (M. Görg).

Manfred Görg

Hija

En el lenguaje bíblico, la denominación de hija se emplea –como la de ↗ hijo– en un sentido muy amplio y alude, más allá de las vinculaciones de parentesco, a la relación y la situación personal de la mujer joven en cuanto que pertenece a una ciudad o a un pueblo. Cuando aparece la mención explicitada de hijos e hijas, se pretende señalar que todos los miembros de Israel son destinatarios de la ↗ promesa (Jl 3,1; Hch 2,17). ↗ Jerusalén, ↗ Sión (y otras ciudades: Is 23,10.12; 47,1) son personificadas como hijas (Is 1,8). A menudo, en la designación del pueblo como hija (Is 22,4) resuena la especial relación de Dios –fundamentada en la ↗ elección– con Israel. Cuando Dios se identifica como creador y padre de Israel, acepta a los pertenecientes a este pueblo como sus hijos e hijas (Is 43,6), una aceptación que el Nuevo Testamento traslada a la Iglesia (2 Cor 6,18). La profundización cristológica está enfocada en Gál 4,5ss., merced a una consideración unitaria junto con el Hijo, en la idea de la filiación. Pero aquí no se trata de la identidad (condicionada por la descendencia física) con Jesucristo, sino de la integración en su cuerpo y en su relación con el Padre que, en cuanto mediada por el Espíritu, incluye de igual manera a las hijas.

◆ Bibliografía: ThWAT 1, págs. 867-872 (A. Haag); E. R. Follis, «The Holy Citty as Daughter», JSOT 40 (1987), págs. 173-184; O. H. Steck, *Gottesknecht und Zion,* Tu 1992, págs. 133-145; H.-J. Hermissson, *«Die Frau». Studies in the Book of Isaiah. FS W. Beuken,* Lv 1997, págs. 19-30.

Eva-Maria Faber

Hijo

Es elemento característico del concepto de «hijo» (hebreo בֵּן *[bēn]*, arameo בַּר *[bar]*, griego υἱός) y de su amplísima utilización en el Antiguo Testamento y en el Nuevo, su anclaje en la mentalidad genealógica del Oriente antiguo y del mundo helenista, donde nunca se ve a un hombre concreto como aislado en sí, sino siempre vinculado al contexto vital de la (gran) familia, que le proporciona protección, amparo y estímulo. Así, hijo en sentido estricto significa el descendiente (Gn 4,17) engendrado por el padre ya sea en su juventud (Sal 127,4) o en edad avanzada (Gn 37,3), presentado como hijo del padre (o de la madre), como hermano (Gn 49,8; 43,29), como hijo del hijo (nieto: Gn 45,10), como hijo del hermano (sobrino: Gn 12,5), como hijo del tío (primo: Jr 32,8). El plural incluye a los niños de ambos sexos (Gn 3,16). Mientras que, a diferencia del esclavo nacido en la casa del señor, el hijo carnal prolonga la vida del padre (Gn 15,2s.) y, severamente educado (Prov 13,24) y sabio, es el gozo de su padre (Prov 10,1), sobre el hijo rebelde y díscolo pende la amenaza del castigo capital (Dt 21,18-21). Pero el ideal sigue siendo el amor del padre al hijo (Sal 103,13; Mal 3,7), que se convierte en parábola del amor paternal de Dios (Lc 15,11-32). En sentido amplio, el concepto de hijo expresa la pertenencia a un pueblo (Éx 19,3-6; Nm 21,24), a un país (Esd 2,1; Zac 9,13) a un tramo de edad (Gn 5,32), a un grupo humano (Esd 4,1; Sal 72,4; Qo 10,17) o al linaje humano en cuanto tal (Sal 8,5). En el sentido de un juicio de valor sirve para designar a los rebeldes (Nm 17,25), a los valientes y esforzados (1 Sam 14,52), a los indignos (Jue 19,22), a los viles (Job 30,8) y a los reos de muerte (1 Sam 20,31). El término tiene significación teológica, de acuerdo con su peculiaridad genealógica, en cuanto que es expresión de la continuidad de la vida (Gn 4,1) de la permanencia de las promesas salvíficas divinas (2 Sam 7,12-16; Is 7,14; 9,5) y de su cumplimiento (Lc 1,31ss.).

◆ Bibliografía: ThWNT 8, págs. 340-355 (G. Fohrer); ThWAT 1, págs. 670-682 (H. Haag); EWNT 3, págs. 912-937 (F. Hahn).

Ernst Haag

Hijo de David

Tomando como base de partida la promesa de Natán de 2 Sam 7, en el Antiguo Testamento y en el judaísmo se vincula a la figura de David la espera mesiánica de Israel hasta llegar al giro «hijo de David» en el SalSa de cuño fariseo (s. I a.C.): «Mira tú, Señor, y encamínalos a su rey, el hijo de David» (17,21).

El cristianismo primitivo pudo vincular la promesa unida a la figura de ↗ David con la proclamación de la βασιλεία de Jesús e integrarla en su confesión cristológica.

Rom 1,3s. es una confesión prepaulina acuñada por el judeocristianismo palestino que coordinaba la espera del Mesías con la resurrección de Jesús y modificaba así radicalmente la tradición mesiánica judía veterotestamentaria. En la tradición de los evangelios, el título de hijo de David tiene para Mt un valor que afecta a la concepción misma del Mesías.

Mt *narra* quién es el hijo de David (Luz). Aunque concebido por obra del Espíritu, Jesús nace del linaje de David (1,18-25; cf. 1,20: José como hijo de David) y es el ↗ Mesías de Israel según las Escrituras. En su condición de hijo de David, Jesús aparece sobre todo en el contexto de los relatos de curaciones milagrosas (Mt 9,27 [final del ciclo de curaciones de Mt 8s.]; 12,23; 15,22; 20,30s. [final de la actividad de Jesús antes de las controversias en Jerusalén]). Los fariseos que rechazaron al hijo de David (12,24) aparecen, junto con los letrados, en 23,16-26, como obstinados en su ceguera (22,41-46). Hch 13,23 se halla muy cerca de la temprana interpretación prepaulina de la figura del hijo de David de Rom 1,3s. (cf. *supra*) cuando Lucas entiende la entronización de Jesús en su dignidad mesiánica de hijo en virtud de su resurrección desde el trasfondo de la entronización de David como rey (Hch 13,22).

◆ Bibliografía: ThWNT 8, págs. 482-492; 10/2, 1286s. (bibliografía) (E. Lohse); EWNT 3, págs. 912-937 (bibliografía) (F. Hahn); C. Burger, *Jesus als Davidsohn*, Go 1970 (bibliografía); U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK 1/2), Z-Bg-Nk 1990, págs. 59ss.

Rudolf Hoppe

Hijo de Dios

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento se encuentra esta expresión como un concepto tomado del mito aunque teológicamente modificado en el horizonte de la revelación de Yahveh, aplicado a los seres divinos del mundo celeste *(a)*, a ↗ Israel como pueblo de Yahveh y *(b)* a ↗ David como rey teocrático *(c)*.

a) En sus orígenes, la expresión «hijo de Dios» se inscribe en la concepción paleocananea transmitida por la tradición de ↗ Sión (Sal 89,7) de un ↗ Yahveh señor absoluto de Jerusalén (Is 6,1-5; 1 Re 22,19) y de una corte celestial compuesta por los hijos de Dios como representantes de estructuras cósmicas parciales (Dt 32,8 LXX), con ayuda de los cuales lleva Dios a cabo su proyecto en la creación y en la historia (Job 1,6; 2,1; 38,7) y cuyos miembros son presentados como ángeles (Dn 3,25). La descripción protohistórica de la unión de los hijos de Dios con las hijas de los hombres y de los hechos de los héroes de las edades antiguas nacidos de esta unión (Gn 6,2.4) ilustra la *hybris* creciente surgida y asentada en la tierra como consecuencia del ↗ pe-

cado original. Y de parecida manera, la expulsión, dictada por Dios, de algunos hijos de Dios de su corte celestial (Sal 82,6) en castigo por su rebeldía (Is 14,12-15; Job 15,15) ilustra con una imagen de los tiempos primigenios la condena de la autodivinización de los detentadores terrenales del poder.

b) Empalmando con el uso del Oriente antiguo, comprobable también en la asignación de nombres en el Antiguo Testamento (Joab, Abdías), de designar como hijos e hijas de Dios a los seguidores de una divinidad (Nm 21,29), Israel ha contemplado su privilegio historicosalvífico como «pueblo» (hebreo: עַם *['ām]:* familia) de Yahveh –con expreso rechazo de una comunidad con Dios de signo meramente biológico (Dt 14,1: «Hijos para Yahveh»)– como una relación padre-hijo fundamentada en el acto de su elección por Yahveh (Dt 32,6s.19s.; Os 11,1) y al pueblo como «primogénito» de Yahveh (↗ filiación divina), acentuando de este modo tanto la acción de Dios en su guía de la historia de Israel como también, a la vez, la vinculación, en definitiva indestructible, de Dios con los por él elegidos. Y así, los profetas han comparado la apostasía de Yahveh con la conducta rebelde y díscola de un hijo reacio a la educación y mal aconsejado (Os 13,13; Is 1,2.4; 30,1.9; Jr 3,14.18.22; 4,22), del mismo modo que también se describe la vuelta salvífica a Dios (Os 2,1; Is 45,11; 63,16.18; Jr 30,9.20; Mal 1,6; 3,17) a través de esta misma relación padre-hijo y de su ampliación a las hijas (Is 43,6s.), una vuelta que para la sabiduría de los escribas y doctores de la Escritura constituye el fundamento de la relación filial del piadoso con Yahveh (Sal 73,15; Sab 2,16.18).

c) El punto de partida para la concepción de la filiación divina de David y de sus sucesores en el reino teocrático es la profecía de ↗ Natán de 2 Sam 7, que interpreta la soberanía del primer llamado, fundamentada en la elección de Yahveh, como una relación padre-hijo (2 Sam 7,11b-16), entendida en analogía con la guía de la historia de Yahveh con Israel y aplicable también por extensión a la ascensión al trono de sus sucesores (Is 9,5). Los salmos 2 y 89 esclarecen la peculiaridad y la significación de la concordancia –aquí dada por supuesto– de la realeza teocrática y Yahveh. Mientras que en el salmo 89 explica Yahveh, en el sentido de la profecía de Natán, que el rey teocrático le invoca como a su padre y su Dios, y que él le elevará a la condición de «hijo primogénito» y le convertirá en el mayor de los reyes de la tierra (vs. 27s.), en el Sal 2 proclama al nuevo David, en el marco de una escena de ascensión al trono volcada hacia la escatología (Is 11,1-9) como al que ha aceptado por hijo y como representante suyo, vinculado con él de una manera absolutamente insuperable en la unidad funcional de su dominio real universal en el mundo manifestado en Sión (Sal 2,6ss.).

◆ Bibliografía: ThWNT 8, págs. 340-357 (G. Fohrer, E. Schweizer); ThWAT 1, págs. 670-682 (H. Haag). • P. A. H. de Boer, «The Son of God in the Old Testament», OTS 18 (1973), págs. 188-207; H. Haag, «Hijo de Dios en las lenguas y la conceptualidad del Antiguo Testamento», *Concilium* 173 (1982); W. Schlisske, *Gottessöhne und Gottessohn im AT* (BWANT 17), St 1973; V. Huonder, Israel Sohn Gottes (OBO 6), Fri 1975; E. Otto y E. Zenger (dirs.), *«Mein Sohn bist du» (Ps 2,7): Studien zu den Königspsalmen,* SBS 192, St 2002.

Ernst Haag

2. Nuevo Testamento

El discurso neotestamentario sobre Jesús como Hijo de Dios es una acuñación lingüística con acento bíblico acerca de la significación salvífica de Jesús. Su finalidad es primariamente soteriológica. Su base es la experiencia pascual. Es históricamente improbable que Jesús se haya atribuído este título. Pero sí es auténtico el enunciado generalizado sobre los «hijos de Dios» (Mt 5,9). En las sentencias neotestamentarias acerca de Jesús como Hijo de Dios deben distinguirse dos líneas de la tradición: la tradición *mesiánica* del Hijo de Dios *(a)* y el discurso de cuño sapiencial del envío del Hijo de Dios preexistente *(b).* Esta distinción no niega que, en sus orígenes, y en la óptica de la historia de las religiones, ambas líneas de la tradición estuvieran cohesionadas (también la ↗ sabiduría personificada y el ↗ Logos son figuras regias) y fueran parcialmente combinadas en el Nuevo Testamento.

a) El primer testimonio acerca de la filiación divina de Jesús de la tradición *mesiánica* se encuentra en Rom 1,3s., donde Pablo recurre a una antigua fórmula confesional. Esta fórmula explica la resurrección de Jesús como su instalación y constitución como Mesías regio. De este modo, la designación como Hijo de Dios queda vinculada a y situada en el contexto dinástico de ↗ David. El texto bíblico de referencia es 2 Sam 7,12ss. No puede excluirse una influencia de los salmos regios (2 y 110). Forman parte también de la documentación bíblica antecedente la dignidad de hijos de Dios atribuida a los justos después de la muerte en Sab 5,5.15s., donde se desarrolla la idea del cuarto canto del ↗ Siervo de Yahveh (Is 52,13-53,12). La cristología antigua, testificada en Rom 1, lleva adelante la interpretación individual del enunciado sobre los hijos de Dios, lo que era perfectamente posible en el marco judío (Qumrán: 4Q 174 I, 10-13; 4Q 246; cf. también LXX: Is 7,14; Sib III, 652-656). Con la interpretación de la ↗ resurrección de Cristo como su constitución como Hijo de Dios se pone en marcha una dinámica cristológica que lleva a una iluminación retrospectiva de la existencia total de Jesús como existencia de Hijo de Dios. Puede descubrirse el siguiente paso evolutivo en el

relato pre-marcano del ↗ bautismo de Jesús (Mc 1,9ss.). La voz del cielo (Mc 1,11) cita Sal 2,7 (combinado con Is 42,1), aunque sin el enunciado de generación: aquí se trata más bien de la confirmación amorosa del Hijo por el Padre, no de la generación o de la adopción (adopcianismo). Forma parte de la orientación pragmática del relato del bautismo la delimitación frente a pretensiones de filiación divina competidoras, tales como las que se planteaban, por ejemplo, desde las filas de los discípulos de Juan Bautista acerca de su maestro o –bajo una modalidad absolutamente diferente– las de los emperadores romanos. Debe verse en un contexto cristológico-tradicional con la perícopa del bautismo el relato pre-marcano de la *transfiguración* (Mc 9,2-8). También aquí se cita el Sal 2 sin enunciados de generación. Se presenta a Jesús como revelador escatológico singular, superior incluso a ↗ Moisés y ↗ Elías. El *relato de las tentaciones* en Q (Lc 4,2-12 par. Mt 4,2-11) introduce un enfrentamiento con diferentes concepciones coetáneas sobre la filiación divina. El contexto de la época estaba marcado por el mesianismo zelota y la ideología del imperialismo romano. En el nivel redaccional de los evangelios, lo que a Mc le interesaba era poner en claro que Jesús es el Hijo de Dios ya desde el inicio de sus actuaciones (Mc 1,1). Uno de los objetivos específicos de Mc es la integración del destino mortal de Jesús en la concepción del Hijo de Dios. Así se advierte claramente en la confesión bajo la cruz (15,39), en la reacción de Jesús ante la confesión de Pedro (8,27-33) y en la conexión de la transfiguración con la temática de la pasión, muerte y resurrección (9,9-13). Los relatos sinópticos sobre el origen de Jesús por obra del Espíritu (Mt 1; Lc 1) documentan el primer estadio de la cristología mesiánica del Hijo de Dios, aunque es posible que ambos evangelios se apoyen en tradiciones ya existentes. También se ilumina desde la perspectiva de la filiación divina el inicio de la existencia de Jesús, con la aceptación de elementos bíblicos tradicionales y esquemas conceptuales habituales en la historia de las religiones. En ambos evangelios se excluye la paternidad física de ↗ José (Mt 1,20.25; Lc 1,34s.). Pero a diferencia de las ricas tradiciones de generaciones divinas en el mundo antiguo (Egipto,Grecia, Roma), para la teología judeo-cristiana es inimaginable que Dios asuma la función de padre en sentido físico. Por eso se recurre, en lenguaje metafórico, a la idea del poder creador de Dios para explicar que Jesús debe la totalidad de su existencia terrena a la ↗ voluntad salvífica de Dios y debe ser visto, por consiguiente, como su representante, nacido en virtud del Espíritu. Se da a conocer al hombre Jesús como el rey del fin de los tiempos, por medio del cual pone Dios en marcha la obra de la redención de Israel y de todos los pueblos.

b) El lenguaje neotestamentario acerca de la preexistencia del Hijo de Dios (↗ preexistencia de Cristo), enviado al mundo por el Padre como Redentor, presupone una *teología judeohelenista de la sabiduría,* que lleva adelante la concepción bíblica de la sabiduría personalizada por medio del discurso del Logos divino. Esta evolución, cuyo testigo más importante es ↗ Filón de Alejandría, se halla bajo la influencia de la filosofía estoica y platónica media, pero enlaza con el lenguaje bíblico de la palabra divina creadora (Gn 1). Se entiende al Logos como mediador de la creación (Filón, Cher. 127; cf. Col 1,16) e intermediario salvífico (somn. I, 86). Su significación salvífica se expresa, entre otras cosas, en su denominación como Hijo primogénito de Dios (conf. 146; somn. I, 215; agr. 51; cf. Heb 1,6). A partir de la idea, habitual en las concepciones antiguas, del hijo como imagen y semejanza del padre (conf. 147; fug. 101; cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15; Heb 1,3), puede adscribírsele al Logos, junto con la diferencia personal, también la unidad con el Padre, manteniendo a la vez la preeminencia del Padre. Como Hijo, el Logos es engendrado, no creado, y existe ya antes de la creación (opif. 24s.; cf. Col 1,17). La *proclamación protocristiana* no asume este modelo sin modificaciones, sino que lo adecua a la peculiaridad del destino de Jesús. Debe entenderse como rasgo cristiano específico sobre todo el elemento de la muerte en cruz. Tal vez fue incluso el reconocimiento de la significación salvífica de la ↗ muerte de Jesús el fundamento genuino del discurso del cristianismo primitivo sobre la preexistencia del Hijo de Dios, primero de la mano de los helenistas de Jerusalén (así Merklein, 1987). Se discute si ya la tradición de Q entendía a Jesús como la Sabiduría encarnada (así Christ; de otro parecer Hoffmann). En todo caso, Q designa a Jesús como Hijo (Lc 10,22), le entiende como mensajero de la sabiduría (Lc 7,35; 11,49) y le transfiere funciones sapienciales (Lc 13,34s.). Es posible que haya aquí un modelo de la inabitación (cf. μεταβαίνω en Sab 7,27) y, con ello, una etapa previa de la cristología de la preexistencia. La concepción de Q se apoya en la visión deuteronomista del destino violento de los profetas y en el lenguaje acerca de la actuación de la sabiduría por medio de los profetas (Sab 7,27; 10,16).

En el *ámbito paulino,* los más antiguos testimonios del lenguaje sobre el Hijo de Dios preexistente se encuentran en Gál 4,4s. y Rom 8,3s. En ambos pasajes, Pablo ha reelaborado la tradición, originaria del ámbito antioqueno y documentada también en Jn 3,16s. y 1 Jn 4,9. Aunque se discute la reconstrucción exacta, puede describirse con suficiente aproximación la estructura conceptual: la ↗ misión del Hijo se lleva a cabo en la ↗ encarnación y tiene como meta la ↗ redención de los hombres. De ahí que en Gál 4,5 se describa el estatus de los redimi-

dos como filiación. Así pues, el Hijo transmite a los redimidos su propia dignidad (Filón, conf. 145-149). Para Pablo, la muerte en cruz del Hijo es el acontecimiento salvífico central. Por eso acentúa de una manera enteramente singular este aspecto del enunciado de la filiación divina. Inserta la tradición de la filiación divina mesiánica en el marco conceptual de la cristología de la preexistencia: el Resucitado no alcanza en la exaltación nada que no tuviera ya antes de la encarnación. Lo nuevo consiste en que el Resucitado se identifica con el Crucificado.

Los *escritos deuteropaulinos* prolongan el concepto paulino de la muerte redentora del Hijo de Dios bajo la renovada aceptación de elementos judeohelenistas de la teología del Logos (cf. por ejemplo Col 1,12-20). También en Heb el discurso sobre el Hijo de Dios está marcado por la significación de la cruz. Aquí se integran en la cristología de la preexistencia elementos mesiánicos. Tiene acuñación sapiencial el lenguaje sobre el Hijo como mediador de la creación (Heb 1,2), la asociación al trono y la semejanza con Dios (Heb 1,3). La tradición mesiánica está presente sobre todo en numerosas imágenes y citas bíblicas: por ejemplo Sal 110 (sentado en el trono a la derecha de Dios, Cristo como sumo sacerdote), Sal 2,7 (generación del hijo de Dios), 2 Sam 7,14 (dignidad de hijo de Dios), Sal 45,7s. (el rey como Dios). Estos atributos regios son ciertamente interpretados en sentido sapiencial, al igual que en la tradición judeohelenista (Filón, fug. 108-118: el Logos como sumo sacerdote regio), pero en virtud del fuerte acento puesto en la ↗ exaltación del Hijo de Dios, Heb se acerca a la estructura de la antigua cristología de la exaltación. Todo ello ligado con la significación central de la muerte en cruz. En cuanto que es *el* acontecimiento salvífico escatológico para todos aquellos para quienes el Hijo de Dios es a la vez víctima y sumo sacerdote, su muerte sustituye al culto expiatorio veterotestamentario (Heb 9,11-10,18). La encarnación ha alcanzado su consumación en la muerte redentora (2,14; 10,5) y éste es el fundamento de la exaltación (2,9; 10,12).

La *cristología joanea del Hijo* presenta un acusado cuño sapiencial. La teología judeohelenista del Logos constituye el telón de fondo histórico-teológico sobre el que se proyectan los enunciados joaneos sobre el Hijo de Dios. Así, ya en el Prólogo se ha reelaborado un himno al Logos que habla del ser y el existir divino del Logos anterior a la creación, de su mediación en la creación y en la salvación, y de su «venida», donde se alude, ya antes de la inserción de 1,14, a la encarnación. El Hijo encarnado acepta la invitación de la sabiduría personificada y se presenta a sí mismo como pan de vida (Jn 6,35.48), luz del mundo (8,12; 9,5; 12,46), buen pastor (10,11.14), resurrección y vida (11,25). Él es uno con el Padre (10,30), pero el Padre es mayor (14,8).

Predomina la intención soteriológica: La misión del Hijo tiene como meta la salvación del mundo (3,16). Quien cree en Jesús, alcanza la vida eterna (20,31) y participa de su dignidad de Hijo de Dios (1,12; cf. 1 Jn 3,1s.). La muerte en cruz es el centro de la misión del Hijo y es interpretada como acto de amor (Jn 13,1), en el que llega a su plenitud la voluntad salvífica del Padre. En Jn el enunciado sapiencial sobre el Hijo de Dios se distingue claramente de la concepción mesiánica y de los elementos de su exposición: sólo para quienes no creen hay contradicción entre la dignidad de Jesús como Hijo de Dios y la paternidad terrena (6,42s.). Con todo, la encarnación no es (en sentido docetista) algo extrínseco, sino que es definitiva e irrevocable. El Resucitado exaltado se mantiene eternamente identificado con el Crucificado (20,20,27).

◆ Bibliografía: ThWNT 8, págs. 355-395 (E. Schweizer). ◆ F. Christ, *Jesus Sophia* (AThANT 57), Z 1970; A. Vögtle, «Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheit-Geschichte», en ídem, *Das Evangelium und die Evangelien,* D 1971, págs. 43-56; R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man,* C 1973; H. J. Klauck «Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit (1 Kor 1,24», WiWei 55 (1992); B. M. F. Van Iersel, «Hijo de Dios en el Nuevo Testamento», *Concilium* 173 (1982); M. Hengel, *Der Sohn Gottes,* Tu 1975; H. Merklein, *Zur Entstehung der urchristlichen Aussage von präexistenten Sohn Gottes. Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tu 1987, págs. 247-276; D. Zeller (dir.), *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen* (NTOA 7), Go 1988; U. B. Müller, *Die Menschwerdung des Gottessohnes* (SBS 140), St 1990; T. H. Tobin, «The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation», CBQ 52 (1990), págs. 252-269; J. Kügler, *Der andere König* (SBS 178), St 1999; E. Schüssler Fiorenza, *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet,* Gt 1997.

Joachim Kügler

Hijo del hombre

1. Antiguo Testamento y judaísmo temprano. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento y judaísmo temprano

Esta expresión, que en el Antiguo Testamento sólo aparece utilizada en singular con un sentido indefinido (hebreo בֶּן אָדָם *[ben-'ādām],* arameo בַּר אֱנָשׁ *[bar-'ᵆnāš]*) es una denominación genérica del ↗ hombre como ser humano (Sal 8,5; Job 26,5 y otros); en el libro de Ezequiel es el modo característico de dirigirse al profeta (Ez 2,1; 3,1 y otros) y, en perspectiva escatológica, se convierte en un medio estilístico para describir al representante de la soberanía eterna de Dios (Dn 7,13). No han resultado hasta ahora convincentes las tentativas por derivar la figura del hijo del hombre de Dn 7 a partir de la historia de las religio-

nes extraisraelitas (el hombre primitivo, el rey primigenio, el jinete de las nubes, ↗ Baal). La explicación del origen, de la peculiaridad y de la significación de la figura del hijo del hombre debe buscarse más bien en el relato de la visión apocalíptica tradicional del texto mismo de Dn 7, cuyo contenido habla de la supresión y la superación de todos los sistemas de dominio terrenos en la revelación del reino eterno de Dios que alcanza su punto culminante en el acontecimiento de una teofanía que abarca la totalidad de la historia universal. Con la configuración del hijo del hombre como representante del reino y del dominio eterno de Dios se alude claramente, como da a entender el singular *bar* («hijo») antecedente al nominativo *ʾænāš* (que debe ser entendido en sentido colectivo, como «humanidad») a una persona individual concreta que, con todo, tal como sugiere la partícula comparativa k^{e} antepuesta a la composición *bar-ʾænāš* («hijo del hombre») (v. 13) es un símbolo de la realidad visionaria del titular de la realeza señalado en la visión y no un sinónimo de su identidad histórica. Sorprendentemente, en la interpretación del destinatario del reino eterno de Dios no aparece un individuo sino un colectivo: los santos (del) Altísimo (Dn 7,18). Si se tiene en cuenta que en el Antiguo Testamento la expresión «santos» designa casi siempre a seres celestes (Dn 4,10.14.20; 8,13; Sal 89, 6.8 y otros), y sólo de modo excepcional al mismo Israel (Sal 16,3; 34,10), se desprende que en este pasaje se está aludiendo a poderes angélicos, llamados, precisamente por esto mismo, «altísimos», porque en el horizonte del plan de la creación y de la historia de Yahveh, el «Dios Altísimo» (Gn 14,18) aquí indicado, son los representantes de su Señor (cf. Dt 32 8 G). Si, pues, en la interpretación se dice que, a pesar de la oposición de los cuatro reyes, que deben aquí ser entendidos como representantes del conjunto de todos los sistemas de dominio terrenos (v. 17), los santos (del) Altísimo reciben el reino y lo poseen eternamente, lo determinante en este caso es el aspecto de la implantación y la consolidación del reino y del dominio de Dios – a diferencia de la presencia y la actuación, expuesta en la visión, del hijo del hombre, que se produce bajo el aspecto de la consumación de la revelación historicosalvífica de Dios. A partir de esta diferencia se despliega el kerigma de que, en virtud del plan de la creación y de la historia de Dios, está condenada al fracaso toda oposición contra el reino eterno de Dios, porque Dios ha tomado la firme decisión de llevar a su cumplimiento y consumación la revelación historicosalvífica mediante un representante propio de su realeza. Si, en el tema del origen de la concepción del hijo del hombre, se parte de la observación de que uno de los elementos cosntitutivos de la estructuración de la visión (vs. 2-14) es la combinación de los

dos procesos de la revelación, estrechamente correlacionados –en primer lugar la venida de Dios como el Señor superior a todos los poderes del Caos, que manifiesta su reino y su dominio universal como dominador del universo rodeado de los consejeros del trono celeste y, a continuación, la entronización de una figura del hijo del hombre como el representante de este reino y dominio por toda la eternidad– se descubre como telón de fondo la tradición Sión/David (cf. Sal 89,6-19.20.30), tal como ha sido recibida y meditada en la escatología de los profetas (cf. Is 6,1-12,6) y en la teología de la creación (Gn 1,1-2,4a). En el judaísmo temprano, la concepción del hijo del hombre, dependiente de Dn y situada en el contexto de otros motivos apocalípticos, ha encontrado eco en los discursos en imágenes de Henoc (Enet 317-71) y en las visiones del fin de los tiempos de Esdras (4 Esd 13).

◆ **Bibliografía:** ThWNT 8, págs. 403-431 (C. Colpe); NBL 2, págs. 766-772 (A. Vögtle). • J. Coppens, *La relève apocalyptique du messianisme royal. II: Le Fils d'Homme vétéro- et intertestamentaire,* Lv 1983; E. Haag, «Der Menschensohn und die Heiligen (des) Höchsten», *Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensum* 106 (1993), págs. 137-186; J. Collins, *Daniel (Hermeneia),* Mn 1993; K. Koch, *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn,* Nk 1995.

Ernst Haag

2. Nuevo Testamento

La cristología neotestamentaria sobre el Hijo del hombre presenta una acuñación específica y propia de la tradición del judaísmo temprano. El representante «parecido a un hombre» del ↗ reino de Dios de Dn 7,13 (cf. *supra*) y de la figura trascendental del juez de Enet 37-71, identificado con Henoc e integrado en 4 Esd 13,4 en la esperanza del Mesías nacional, se ha convertido en una figura histórica: «el» Hijo del hombre Jesús.

a) Autenticidad. La expresión, inusual en griego, ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου, sólo se encuentra –con la única excepción de Hch 7,56 (Ap 1,13; 14,14: ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου, responde a Dn 7,13)– en labios de Jesús. En el nivel textual de los evangelios, este «Hijo del hombre» sólo puede entenderse como autodenominación cuasi-titular de Jesús. La connotación apocalíptica originaria se ha conservado en las *sentencias sobre el Hijo del hombre que viene.* Como consecuencia de la identificación del Hijo del hombre con Jesús, en los enunciados del Hijo del hombre *terreno* que *sufre* o que *resucita,* la expresión adquiere el sesgo de una circunlocución para referirse al título de gloria del «yo» Jesús. Este significado del Hijo del hombre no puede remontarse a un uso lingüístico arameo no titular de *bar-nāšā* y reclamarlo para el Jesús histórico (contra Vermes, Hare y otros). En efecto, mientras que en los evangelios el «Hijo del hombre» designa exclusivamente a

Jesús, en el arameo se ha conservado un componente genérico, incluso en el caso de que el locutor se aplique la expresión a sí mismo: «un hijo del hombre (como yo soy)». Sólo en los *logia* cabe sospechar una utilización originariamente no titular, en la que la expresión «hijo del hombre» podría entenderse en un sentido genérico (Lc 9,58; 12,10; cf. Mc 3,28; Mc 2,28). Para las restantes sentencias «hijo del hombre» debe presuponerse, por el contrario, la significación mesiánica titular, también en una eventual forma aramea originaria. – Se discute si, y en qué medida, las palabras «hijo del hombre» se remontan al mismo Jesús. Los propugnadores de su (parcial) autenticidad parten en general del hecho de que Jesús describía con estas palabras su misión mesiánica (↗ Mesías) en el momento actual o al fin de los tiempos. Pero debido al modo de hablar en tercera persona y a la connotación apocalíptica, los oyentes apenas habrían podido percibir esta referencia. Es, además, cuestionable que el Jesús histórico hubiera podido atreverse a llevar a cabo esta identificación de sí mismo con aquella figura trascendente de salvador y de juez. Hay, en consecuencia, autores que admiten que con estas palabras Jesús aludía a una figura del fin de los tiempos distinta de él (Bultmann y otros). Pero habla en contra el estricto teocentrismo de la concepción de la *basileia* de Jesús. Lo más probable es, por consiguiente, que fuera la comunidad la primera que, con ayuda de la tradición sobre el hijo del hombre, desarrollara en sentido cristológico su expectativa de la próxima nueva venida de Jesús, cuya más antigua articulación se encuentra en la exclamación ↗ *Maranatha* (Vielhauer, Vögtle).

b) La configuración de la concepción del Hijo del hombre en la tradición cristiana. No puede demostrarse la existencia de la concepción del Hijo del hombre en el ámbito de la tradición paulina (Vögtle, Hahn). En la fuente de los *logia,* el anuncio de Juan de un bautismo de fuego (Lc 3,16) y la mirada al «día» del Hijo del hombre (Lc 17,24.26s.30; cf. 11,30; 12,40) establecen el marco de composición para la recopilación de las sentencias de Jesús. El antiguo mensajero de la *basileia* se transforma –ya en su actuación en la tierra (Lc 7,34; 6,22; 12,10)– en el mandatario de Dios del fin de los tiempos. Por medio de la tradición apocalíptica, se asegura firmemente la significación universal de su mensaje y se legitima teológicamente la prolongación de su proclamación. Marcos acepta en su evangelio (13,26) tanto una tradición acuñada por Dn 7,13 como los enunciados en los que se le llama a Jesús, en su autoridad terrena (2,20.28), el Hijo del hombre que padece y resucita (8,31). Su concepción del Hijo de Dios y del Mesías, que determina su cristología, queda así vinculada por un lado a la tradición de la pasión (9,9.12.31; 10,33s.; 14, 21.41) y la muerte ex-

piatoria (10,45) y, por otro, a la expectativa de la nueva venida (8,38; 14,62). Según Mt, es la Pascua la que fundamenta (28,18) la *basileia* del Hijo del hombre sobre todo el cosmos (13,41), que en la *parusía* del Hijo del hombre (24,27.37.39) se convertirá en *juicio universal* (16,28; 19,28; 25,31-46). En consonancia con su periodización historicosalvífica, Lucas distingue entre el Hijo del hombre *terreno* y el Hijo del hombre como *juez del universo* (21,34ss.; cf. Hch 10,42; 17,31). En el tiempo intermedio o tiempo de la Iglesia, el Hijo del hombre *exaltado* a la derecha del Padre (22,67ss., diferente de Mc 14,62) actúa en el cielo como *abogado* de quienes derraman su sangre en testimonio (Hch 7,56; Lc 12,8). En Jn, finalmente, el Hijo del hombre queda integrado en la cristología de la preexistencia y de la encarnación (3,13; 6,62; cf. 1,51; 5,27; 6,27.53). Su exaltación (3,14; 8,28; 12, 34) y glorificación (13,23.31s.) acontecen ya en la hora de la muerte.

◆ Bibliografía: ThWNT 8, págs. 403-481 (C. Colpe); EWNT 3, págs. 927-935 (F. Hahn); NBL 2, págs. 766-772 (A. Vögtle). • R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento,* Sa 1981; H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Uberlieferung,* Gt 1959; P. Vielhauer, *Aufsätze z. NT,* M 1965, págs. 55-91, 92-140; J. Jeremias, «Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien», ZNW 58 (1967), págs. 159-172; G. Vermes, «The Use of bar nash/bar nasha in Jewish Aramaic», en M. Black (dir.), *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* O [3]1967, págs. 310-328; M. Casey, *Son of Man. The interpretation and influence of Daniel 7,* Lo 1979; M. Müller, *Der Ausdruck «Menschensohn» in den Evangelien,* Le 1984 (bibliografía); J. M. Robinson, *The Son of Man in the Sayings Gospel Q: Tradition and Traslation. FS C. Colpe,* B-NY 1994, págs. 315-335; A. Vögtle, *«Die Gretchenfrage» des Menschen-Sohn-Problems,* Fr 1994; P. Hoffmann y otros, *Documenta Q 12:8-12,* Lv 1998; B. E. Reynols, *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John,* WUNT 2/249, Tu 2008.

Paul Hoffmann

Himno

(Griego ὕμνος, [canto de] alabanza.) Su delimitación conceptual frente a otras formas parecidas (oda, cántico, salmo) es imprecisa. En el Antiguo Testamento se consideran himnos unos 33 salmos de alabanza y otros textos parecidos, a menudo articulados en tres partes: introducción (invocación), sección principal (predicados) y conclusión. En el Nuevo Testamento se cuentan entre los himnos textos de perfil sálmico, como Lc 1,46-55, alabanzas como Ap 15,3s., algunas unidades independientes, como Jn 1,1ss., y cantos a Cristo introducidos en las cartas, como Flp 2,6-11. Algunos de ellos

se toman prestados de la antigua liturgia cristiana.

◆ Bibliografía: EKL[3] 2, págs. 587-590; M. Lattke, *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Himnologie,* Go 1991; RAC 16, págs. 915-946.

Eckard Jaschinski

Hinón, Valle de

(Hebreo casi siempre גֵּי[א] בֶן־הִנֹּם *[gē(') bæn hinnom]*, «Valle del hijo de Hinón»: Jos 15,8a; Jr 19,2.6; 2 Cró 28,3 y otros; también גֵּי[א] הִנֹּם *[gē(') hinnom]*: Jos 15,8b; Neh 11,30 y otros; LXX φάραγξ [υἱοῦ] Ονομ/Εννομ; árabe *wādī er-rabābe*). El valle seco rodea Jerusalén por el oeste y el sur; el nombre se aplica propiamente a la sección meridional. El Hinón marcaba la frontera entre las tribus de Judá y de Benjamín (Jos 15,8; 18,16; cf. Neh 11,30). En la época tardía de la monarquía había en la parte inferior del valle un *tofet* o lugar de sacrificios, en el que se ofrecían los niños al dios ↗ Moloc (Jr 32,35; 2 Cró 28,3; 33,6 y otros). Difícilmente puede pensarse en auténticos sacrificios humanos. Se trataba más bien de una práctica cananeo-fenicia del culto al dios ↗ Baal (o respectivamente Milcom, Melcart, Malic y otros), mezclada en la época postexílica tardía, de modo sincretista, con el culto a YHWH o acaso, y con mayor probabilidad, con una entrega o transferencia de los niños al dios Hadad (¿equiparado a YHWH?), adornado con el título de rey, popularizada en Judá en los siglos VIII-VII a.C. como consecuencia de la influencia arameo-asiria. El *tofet* fue degradado por ↗ Josías (2 Re 23,10) y el nombre transformado, en el contexto de la crítica profética, en el de «Valle de la matanza» (cf. Jr 7,31-34; 19,2-13). El lado del Hinón frente a Jerusalén sirvió, desde la época del Hierro II hasta el periodo bizantino, como cementerio (cf. en especial la cámara mortuoria [ketef Hinnom, cerca de la iglesia de San Andrés], en la que se han encontrado dos amuletos de plata con fragmentos de la bendición sacerdotal aaronita [Nm 6,24s.]. Pero la datación a finales del siglo VII está sujeta a discusión).

En la recepción de los discursos de juicio y castigo proféticos (Jr 7,32; 19,6; cf. Is 31,9), en la apocalíptica del judaísmo temprano (Enet 26,4; 27,1s.; 90,26; Barsi 59,10; cf. 85,13 y otros), en la literatura rabínica (bSukka 32,4 y otros) y en el Nuevo Testamento (Vulgata *gehenna*; griego γέεννα: Mc 9,43ss.; Mt 5,22,29s.; 16,18 [?] y otros), el valle de Hinón ha sido parcialmente desvinculado de la topografía de Jerusalén para convertirse en el lugar del fuego eterno (↗ infierno). – En la topografía cristiana el Hinón aparece asociado a la traición de Judas (Mt 27,3-10; ↗ Campo de sangre).

◆ **Bibliografía:** NBL 2, págs. 163ss. (M. Küchler); AnchBD 2, págs. 926ss.; 3, págs. 202s. (D. F. Watson); EWNT 1, págs. 574ss. (O. Böcher); Tavo B 100/2; R. Albertz,

«Familiäre Frommigkeit in der späten Königszeit», GAT 8, págs. 291-304, especialmente 297-302; G. Barkay, «Excavations on the Slope of the Hinnom Valley, Jerusalem», *Qadmoniot* 17 (nº 68, 1984), págs. 94-108; M.Provera, *Terre Sainte* 5-6 (1984), págs. 129-133; G. C. Heider, *The Cult of Molek,* Sheffield 1985; L. R. Bailey, «Gehenna: The Topography of Hell», BA 49 (1986), págs. 187-191; C. Milikowsky, «Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Sinoptic Gospels and in Jewish Texts», NTS 34 (1988), págs. 238-249; J. Day, *Molech,* C y otros 1989; A. Yardeni, «Remarks on the Priestly Blessing on two Ancient Amulets from Jerusalem», VT 41 (1991), págs. 176-185; J. Barkay, «The Priestly Benediction on Silver Plaques from Kefet Hinnom in Jerusalem», *Tel Aviv* 19 (1992), págs. 139-192; J. Renz, *Die althebräische Inschriften,* Tl 1, Da 1995, págs. 447-456.

Christian Frevel

Hipocresía

a) Antiguo Testamento y judaísmo temprano. El Antiguo Testamento no tiene un término específico para este concepto. חנף *[ḥnp]* designa al hombre impío, sin ley (Is 9,16; 10,6; Job 8,13; 15,34; Si 16,6). De acuerdo con ello, los LXX lo traducen, entre otros, por ἄνομος, ἀσεβής, ἀπειθής, mientras que las traducciones posteriores eligen permanentemente vocablos derivados de la radical ὑποκρι(ν). Testimonios de los LXX para esta radical sólo se encuentran en las secciones sustituidas más tarde por Teodoción (Job 34,30; 36,13). Así pues, חנף desarrolla también, en la época helenista, la connotación semántica de hipocresía perceptible por vez primera en 1QS 4,10 y luego frecuente en los escritos rabínicos. Los escritos griegos del judaísmo temprano asumen además el aspecto metafórico del grupo semántico ὑποκριν- cuyo origen se sitúa en el universo de las representaciones teatrales: desempeñan un papel similar (2 Mac 5,25; 6,21.24.25; Josefo bell. Iud. I, 318, 516; ant. XVI, 216 y otros).

b) Nuevo Testamento. En la época neotestamentaria se fecundaron mutuamente las connotaciones veterotestamentarias y las grecohelenistas: el impío es hipócrita porque no actúa contra la voluntad de Dios llevado por el motivo de la obediencia. Por consiguiente, la hipocresía es sólo el aspecto externo de una situación anímica interna (alejamiento de Dios). Los testimonios del grupo etimológico ὑποκρι(ν) se subdividen en dos grupos: α) *Rechazo de la hipocresía,* sobre todo en las controversias de Jesús con sus adversarios (Mc 7,6 par. Mt 15,7; Mc 12,15 par. Mt 22,18; Lc 20,20; Mt 23 y otros); en Gál 2,13 figura el reproche a Pedro porque se guiaba por el temor a los hombres y no por el temor a Dios al renunciar a tomar parte en las comidas comunitarias con los cristianos procedentes

del paganismo; β) *Advertencia frente a la hipocresía* bajo la forma de la presentación pública de la piedad y de la justicia auténticas (Mt 6,2.5.16; 7,5 y otros) y *exhortación a un comportamiento libre de hipocresía* (Rom 12,9; 1 Pe 2,1; Sant 3,17 y otros).

c) Repercusiones históricas. Ha sido sobre todo Mt 23 quien ha inducido a entender a los ↗ fariseos como sinónimo de «hipócritas» y ha contribuido así a la formación del antijudaísmo. Pero esta interpretación es contraria a la intención del texto que, bajo la modalidad de la polémica contra los escribas y los fariseos, lo que se propone es describir la propia identidad y la praxis adecuada. Son numerosos los testimonios del grupo semántico ὑποκρι(ν) que señalan, en contextos parenéticos, que los autores neotestamentarios veían asomar el peligro de la hipocresía dentro de sus propias filas.

◆ Bibliografía: ThWNT 8, págs. 558-571 (U. Wilckens); H. Frankemölle, *Biblische Handlungsweisungen,* Mg 1983, págs. 133-190; J. Barr, *The Hebrew/Aramaic Background of «Hypocrisy» in the Gospels: Essays on Jewish and Christian Literature and History, FS G. Vermes* (JSOT. S 100), Sheffield 1990, págs. 307-326.

Marlis Gielen

Hisopo

(Hebreo אֵזוֹב *['ezōb],* griego ὕσσωπος, latín *hyssopus).* Presenta dificultades Jn 19,29, donde se dice que «pusieron en una caña de hisopo una esponja empapada en vinagre y se la acercaron a la boca» (cf. Mc 15,36; «caña»). Se admitía, por tanto, en la literatura anterior, la existencia de una especie de planta de hisopo con un tallo de alrededor de un metro de altura. Pero la tradición judía es hasta ahora clara e inequívoca. La planta *'ezōb* mencionada en el Sal 51,9 es una mata, de unos 50 cm de altura, con numerosos tallos que crecen muy juntos. Estos tallos (o ramas) afelpados son particularmente adecuados para aspersiones. El aroma acre-amargo de las hojas se mantiene durante años. Esta planta *baja* responde plenamente a lo que se dice en 1 Re 5,13 cuando se habla de la sabiduría que Dios concedió a Salomón: «Disertó acerca de los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que brota en las paredes...». Jn 19,29 menciona, al parecer, esta planta para aludir a la acción expiatoria y purificadora de Jesús. En Heb 9,19 se habla de que Moisés, «tomando la sangre de los becerros y machos cabríos, juntamente con agua, lana escarlata e hisopo, roció» al pueblo y dijo: «Ésta es la sangre de la alianza...». Otros pasajes del Antiguo Testamento, aparte los ya mencionados, hablan de la eficacia purificadora y expiatoria del hisopo, por ejemplo Sal 51,9; Éx 12,22; Lv 14,4.6.41.51s.; Nm 19,6.18.

◆ Bibliografía: AncBD 2, pág. 812 (en «Flora»); BHH 3, págs. 978; EWNT

3, págs. 2197s. • B. Schwank, *Evangelium nach Johannes,* St. Ottilien ²1998, pág. 460.

Benedikt Schwank

Historia

1. Concepto. 2. Características de la concepción bíblica de la historia. 3. Formas de la exposición histórica.

1. Concepto

La Biblia no conoce ningún término específico para designar el concepto de historia, pero describe de múltiples maneras su contenido: narra grandes tramos de los acontecimientos entre Dios y los hombres, de los de su pueblo Israel y los de Jesús, así como el origen y la expansión de la Iglesia. Puede referirse a palabras, discursos y hechos de los reyes, es decir, a crónicas (1 Re 11,41; 2 Re 1,18), hablar de la obra o el plan de Yahveh (Is 5,12.19; 28,21; Jr 29,11; Is 55,8s.), de su consejo (Is 5,19; 28,29; 40,13s.; 46,10), de sus caminos (Jr 5,4s.; 6,16; Is 40,13; 55,8-11), de sus prodigios (Éx 34,10, Sal 40,6; 78,4), de sus grandes hechos (Lc 1,49; Hch 2,11). El pasado se extiende hasta el principio del mundo (Gn 1,1; 2,4; Is 40,21; 46,10), o bien se sintetiza el tiempo y se le divide (pasado/entonces-nuevo/ahora en Is 8,23; 42,9; 43,18s.; 48,3-8.16; en el NT: Lc 16,16 par; Heb 1,1s. [en visión historicosalvífica]; Rom 5,12-21; 1 Cor 15,22.45s. [en visión tipológica: Adán-Cristo]; Rom 5,6-11; Col 1,21s.; Ef 2,11ss. [en visión existencial]). La forma canónica de la Escritura, dividida en dos partes, ofrece una conexión de acontecimientos desde la creación hasta el tiempo de Jesús (AT) y desde el tiempo de Jesús hasta la nueva venida de Cristo al fin de los días (NT). En consecuencia, la Biblia no es exclusiva pero sí básicamente un libro histórico y, como pensamiento y discurso referido a la historia, forma parte, tanto en lo que respecta a la cantidad como a la calidad, de las estructuras bíblicas básicas.

2. Características de la concepción bíblica de la historia

Son modalidades típicas de la narración bíblica la ↗ etiología (explicación y legitimación de situaciones, instituciones y personas) y el interés paradigmático que conserva el recuerdo de los acontecimientos sobresalientes y los relaciona entre sí (p. ej., antigua y nueva creación, alianza, éxodo). Se trasluce una especial conciencia de la historia: a través del conocimiento sobre los inicios del tiempo (origen del pueblo en Egipto; iniciación del asentamiento en Palestina en virtud del don de la tierra; el inicio del evangelio, Mc 1,1 y otros), de la historización del material tradicional (vinculación de las leyes al Sinaí, función conmemorativa de las fiestas, localización de los ritos cúlticos, atribución de la literatura sapiencial a personajes históricos como David o Salomón) y de las interconexiones entre diversos datos aislados (genealogías, periodizaciones [protohistoria, historia

de los patriarcas, del pueblo], arcos de tensión de promesa y cumplimiento, de finales catastróficos y nuevos comienzos). Un factor constitutivo de la historia bíblica es el Dios uno y único que, cuando actúa, no se queda entre los dioses, sino que entra en relación con el hombre y con el mundo, funda, mediante la continuidad de su acción, la conexión del acontecer y, en cuanto creador, conservador, guía y juez de la historia, mantiene cohesionada y orientada hacia su objetivo la totalidad de cuanto acontece. Para el Nuevo Testamento, esta historia así constituida alcanza su culminación en Jesucristo (Mc 1,14s.: Gál 4,4; Ef 1,9s.). Bajo el aspecto histórico-religioso, el rasgo propio y característico de la exposición bíblica de la historia radica en una orientación teocéntrica consecuente, en la concepción aquí fundamentada de los tiempos según una cohesión lineal y en la insistencia, desde una perspectiva crítica del Estado, en el pueblo o la comunidad como sujeto activo.

3. Formas de la exposición histórica

En las formas más pequeñas se dan, junto a las narraciones aisladas con referencia histórica (↗ mito, saga, leyenda, relato), enumeraciones (↗ genealogías, anales), textos de credos (Nm 20,14ss.; Dt 26; Jos 24; Neh 9; Hch 7; 13,17ss.; 1 Cor 15,3ss.), y los salmos históricos: 44, 78, 105, 106, 136. Ofrecen formas más complejas los ciclos narrativos, como la historia de los patriarcas, la historia de la ascensión al trono de David y la de su sucesor (1 Sam 16-2 Sam 5 y 2 Sam 10-1 Re 2), los esquemas proféticos históricos (Os 11; Jr 2,4ss.; Ez 16; 20; 23), los bocetos apocalípticos históricos con concepción histórica universal (Dn y Ap) o la historia de la pasión de Jesús (Mc 14s.). Entre las grandes formas deben mencionarse las obras históricas veterotestamentarias: ↗ yahvista, la Obra jerosolimitana del ↗ yehovista, la Obra histórica deuteronomista (Deuteronomio), el ↗ Escrito sacerdotal, la Obra histórica del cronista (↗ Crónicas), 1 y 2 Macabeos, la alabanza de los padres de Si (44-50), los evangelios y los Hechos de los apóstoles.

◆ Bibliografía: TRE 12, págs. 569-586 (K. Koch), págs. 595-604 (U. Luz); NBL 1, págs. 809-822 (bibliografía); (H. Cancik). • S. Herrmann, *Zeit und Geschichte,* St 1977; R. Smend, «Elemente atl. Gechichte-Denkens», en ídem, *Die Mitte des AT (Gesammelte Studien,* vol. 1), M 1986, págs. 160-185; ídem, «Überlieferung und Geschichte», en ídem, *Zur ältesten Gechichte Israels (Gesammelte Studien,* vol. 2), M 1987, págs. 13-26.

Frank-Lothar Hossfeld

Historia de la infancia

↗ Infancia de Jesús, historia de la.

Historia de la redacción

Es uno de los métodos más recientes de la ↗ exégesis histórico-crítica,

empleado sobre todo en la investigación de los evangelios sinópticos y en parte también en el de Juan, y con menor frecuencia en las Cartas. En la exégesis veterotestamentaria se encuentra especialmente bajo la forma de crítica de la composición. Su fundamento se encuentra en la crítica o ↗ historia de las formas. La contribución de esta última consistió, no en último término, en descubrir las leyes de la formación de la tradición, tanto oral como escrita. Se proponía como meta determinar el *Sitz im Leben* de las «unidades más pequeñas». Frente a esta tarea, pasaba a un segundo plano, en el Nuevo Testamento, la configuración de la tradición sinóptica mediante los propios evangelistas y su intención teológica. Es en estos aspectos donde se concentra el interés especial de la historia de la redacción. Desde los trabajos pioneros sobre Lucas (H. Conzelmann: *Die Mitte der Zeit,* Tu 1954), sobre Marcos (W. Marxsen: *Der Evangelist Markus,* Go 1956) y Mateo (G. Bornkamm y otros: *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium,* Nk 1960), la historia de la redacción pasó a convertirse, durante 30 años, en el método determinante de la exégesis de los sinópticos. Se fijaba como objetivo llegar, mediante la distinción entre tradición y redacción, a afirmaciones bien fundamentadas acerca de la intención teológica de los redactores, sobre todo la de los evangelistas sinópticos. Con el paso del tiempo se añadieron también, con peso creciente, observaciones sobre el contexto, la composición y la estructura de la obra en su conjunto.

La discusión actual critica, a veces con exceso, la fijación de la historia (más antigua) de la redacción en la diacronía. Han surgido nuevas posibilidades metodológicas, por un lado a través de la conexión orgánica de los estudios sincrónicos y diacrónicos y, por otro lado, a través de la hermenéutica estética de la recepción. Dado que los evangelios son (como otros muchos libros bíblicos) literatura dependiente de la tradición, tanto los análisis de la tradición como los de la redacción siguen siendo una importante herramienta de trabajo, aunque sólo en conexión metodológica con la investigación de la situación, del contexto, de la forma y de género del texto final (redaccionalmente configurado). En virtud de esta conexión, pueden llevarse a cabo, en principio, análisis de la redacción sobre todos los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento dependientes de tradiciones. Las perspectivas de la estética de la recepción pueden ayudar a poner bajo nueva luz a los redactores y los lectores de sus tradiciones y, con ello, a comprender mejor los procesos vivientes de la tradición de la Biblia en el campo de tensión de la reescritura actualizadora *(«relecture»),* de la aplicación y de la reinterpretación.

◆ Bibliografía: TRE 28, págs. 367-384 (R. G. Kratz, O. Merk); H. Conzelmann, *El centro del tiempo,* Ma 1974 • Th. Söding, *Wege der Schrift-*

auslegung. Methodenbuch z. NT, Fr-Bs-V 1988, págs. 66s., 208-220; D. Dziadosz, *Gli oracoli divini in 1 Sam 8-2 Re 25: Redazione e teologia nella storia deuteronimistica dei re,* R 2002; F. Giuntoli, *L'officina della tradizione: Studio di alcuni interventi redazionali post-sacerdotali e del loro contesto nel ciclo di Giacobbe (Gn 25,19-50,26),* AnBib 154, R 2003; B. Britt, *Rewriting Moses: The Narrative Eclipse of the Text,* JSOT Sup. 402, L-NY 2004; W. M. Schniederwind, *How the Bible Became a Book: Textualization of Ancient Israel,* C-NY 2004; M. Beck y U. Schorn (dirs.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum: Festschrift Hans-Christoph Smitt zum 65. Geburtstag,* BZAW 370, M-NY 2006; Th. Dozeman y K. Schmid (dirs.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation,* Atlanta 2006; E. Seibert, *Subversive Scribes and Salomonic Narratives –A Rereading of the 1 Kings 1-11,* Lo-NY 2006; S. Crawford White, *Rewriting Scripture in Second Temple Times,* GR 2008.

Thomas Söding

Historia de la salvación

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento. 3. Reflexión bíblico-teológica.

El concepto de «historia de la salvación» apareció en el s. xix y fue, en sus inicios, objeto de controversia. Designa la sucesión, que aparece como dotada de sentido, de las relaciones humano-divinas o la secuencia, al parecer planificada, de acciones divinas. La óptica historicosalvífica está justificada y es necesaria porque se encuentra en los textos mismos y porque tiene en cuenta los componentes fundamentales del mensaje bíblico, a saber, la referencia a la historia (teología de la historia), al Dios que actúa en la historia y se revela en ella y a la ↗ salvación prometida por Dios y ya iniciada en Jesucristo, aunque no ha llegado aún a su consumación. Surgen dificultades y limitaciones derivadas del hecho de que existen divergencias en la concepción de la historia de la Antigüedad y de la Edad Moderna y de que en los textos bíblicos se registran discrepancias entre los sucesos históricos y su descripción interpretativa. Debe asimismo tenerse presente que al acontecimiento salvífico de la muerte y la resurrección de Jesús le compete una calidad escatológica y que la salvación que le adviene a cada individuo en la fe en virtud del acontecimiento de la justificación no puede situarse, en un intento de nivelación, en la secuencia de los acontecimientos históricos.

1. Antiguo Testamento

El hontanar básico del pensamiento historicosalvífico es la experiencia del ↗ éxodo. Aquel acontecimiento se mantuvo vivo en el recuerdo, en la confesión de fe y en las celebraciones cúlticas como la acción sal-

vadora y liberadora fundamental de Yahveh. Encontró las más variadas formas de expresión, por ejemplo en el himno: «Cantad a Yahveh, pues se cubrió de gloria, caballos y jinetes precipitó en el mar» (Éx 15,21 y otros); en las autopresentaciones de Yahveh para fundamentar los mandamientos: «Yo soy Yahveh, el que te ha sacado de la tierra de Egipto... No tendrás...» (Éx 20,2s.); en las fórmulas de juramentos: «¡Por vida de Yahveh, que sacó a los israelitas del país de Egipto!» (Jr 16,14 y otros); en la fórmula: «Yo soy Yahveh, yo os sacaré de las cargas pesadas de Egipto, os libertaré de su servidumbre» (Éx 6,7 y otros); en el «credo historicosalvífico» de la fiesta de la Cosecha: «Mi padre fue un arameo errante que bajó a Egipto, donde se estableció con unas pocas personas, pero allí se convirtió en una nación grande... [Fueron oprimidos] clamaron al Señor y nos sacó de Egipto» (Dt 26, 5-10 y otros). En las obras históricas del yahvista, el elohísta y el Escrito sacerdotal se configura en estilo narrativo esta historia de la salvación que fundamenta la religión de Israel y la prolonga hasta abarcar el inicio de la creación, de modo que el Hexateuco, formado a partir de estas fuentes (Gn-Jos) ofrece una grandiosa concepción historicosalvífica: una y otra vez las muestras de la salvación de Dios son seguidas de fallos y de negativas de los hombres, del subsiguiente castigo divino y luego, de nuevo, de su inclinación amorosa y compasiva (cf. por ejemplo la secuencia de Gn 11 y 12). En la Obra histórica deuteronomista (Dt-2 Re) se amplía la exposición historicosalvífica hasta el tiempo del exilio, en la Obra histórica del cronista (1 y 2 Cró; Esd; Neh) hasta el restablecimiento del culto postexílico. Es sobre todo en la Obra deuteronomista donde se destaca claramente la visión –también testificada en otras secciones del AT– que considera los acontecimientos importantes como cumplimiento de ↗ promesas anteriores (Dt 4,1; 6,18.23 y otros), de modo que puede decirse sumariamente: «Todas las promesas se han cumplido» (Jos 23,14).

También la proclamación de los profetas está hondamente marcada por el pensamiento historicosalvífico. Intervinieron en nombre de Dios en la historia política y mantuvieron con firmeza la fe en la guía divina de la historia (Is 7,9). Convirtieron lo ya cumplido en nuevas promesas, de modo que pudo ampliarse la mirada en una serie de tipologías, hasta divisar en el horizonte una época salvífica definitiva: la alianza antigua alcanzará su culminación en una alianza salvífica nueva, eterna (Jr 31,31-34 y otros): habrá un nuevo éxodo (Is 11,11-16; 43,18ss.; 52,4-12 y otros), la realeza davídica se consolidará con un retoño mesiánico (2 Sam 7,12s.; Is 9,5s.; 11 y otros), retornará el paraíso (Os 2,20; Ez 34,25-31 y otros).

En la apocalíptica se afianza la orientación escatológica de la mirada. Lo contemplado en ocultas reve-

laciones y consignado en los textos no se experimentaba todavía como acontecimiento, sino que se proyectaba, con elementos constructivos tradicionales, al futuro escatológico. Dn 2,37-45; 7,1-14 ofrece una periodización de la historia universal en la que a los cuatros grandes imperios mundiales le sigue el reino eterno de Dios.

2. Nuevo Testamento

Todos los escritos neotestamentarios se sustentan en la convicción básica de que el Dios único Yahveh que, de acuerdo con el testimonio de fe de Israel, ha actuado salvíficamente en la creación y en la historia, ha intervenido con carácter definitivo en Jesús de Nazaret para salvación de todos los hombres y por medio de él, el Crucificado resucitado, llevará a su consumación a los hombres y al cosmos. Esta convicción se expresa, en sus líneas esenciales, con los mismos esquemas conceptuales y lingüísticos que en el Antiguo Testamento: con periodizaciones, tipologías y el esquema promesa-cumplimiento. Pero en el terreno concreto aparecen diversas exposiciones y diferentes acentos. Jesús y su obra salvífica constituyen el centro y la meta de la historia de la salvación cuando se dice, por ejemplo: «Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca» (Mc 1,15) o: «Dichosos los ojos que ven lo que estáis viendo... muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros estáis viendo y no lo vieron» (Lc 10,23) o: «En muchas ocasiones y de múltiples maneras habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas. En estos últimos días nos ha hablado por medio del Hijo» (Heb 1,1s.).

La doble obra lucana está especial y sólidamente marcada por puntos de vista y exposiciones historicosalvíficas. En esta obra, es Jesús «el centro del tiempo» (Conzelmann), en cuanto que «la ley y los profetas llegan hasta Juan. A partir de ahí se anuncia el evangelio del reino de Dios» (Lc 16,16). Según Lucas, el tiempo salvífico que se inicia en Jesús se divide en la etapa de su actuación en la tierra y la etapa subsiguiente de la vida y el testimonio de la Iglesia (Hch 1,8.11). En los discursos de los Hechos de los apóstoles define Lucas la actuación salvífica de Jesús en su muerte y resurrección como el punto culminante de la acción de Dios en la historia de Israel y como cumplimiento de las promesas (Hch 3,18-26; 7,1-53; 13,16-41 y otros). Del cumplimiento parcial ya acontecido nace la convicción de que Dios también llevará a cabo la consumación de la salvación todavía pendiente.

En el evangelio de Juan se presenta a Jesús en el punto central como el revelador y redentor enviado por el Padre. Su mensaje y la salvación que este mensaje hace posible hunden sus raíces en la precedente actuación salvífica de Dios en favor de Israel (1,17; 4,22; 5,31-47; 8,56 y otros). Del tiempo de la actuación

de Jesús, de la entrega de su vida y de su resurrección surge el tiempo de la acción eficaz de Cristo glorificado (Jn 13,31s.; 17,1s.), que lleva a la comunión plena –todavía pendiente– de la vida de los creyentes con Dios (Jn 5,28s.; 6,39s. y otros). Pero el elemento característico es la insistencia en el presente: es en este presente donde se decide, por la fe o por la incredulidad frente al revelador, la participación en la salvación y ya ahora comienza, en virtud de la fe en Jesús, la vida eterna (Jn 5,24-27; 6,47.51; 11,25; 17,3).

En Pablo, el pensamiento historicosalvífico se manifiesta sobre todo en el hecho de que se presenta a Cristo como antitipo de Adán (Rom 5,12-21; 1 Cor 15,22s.45-49), a Abrahán como prototipo de los justificados por la fe (Rom 4; Gál 3) y a la Iglesia como pueblo de Dios compuesto por Israel y por los gentiles (Rom 9,24ss.). Se mantiene entera y firme la fidelidad de Dios a las promesas hechas a Israel (Rom 9-11).

A pesar de las diferencias de detalle, existen coincidencias entre la óptica historicosalvífica de Heb y la del Ap: ambos contemplan a la Iglesia como el Israel del fin de los tiempos. Esta Iglesia se encuentra ahora, según Heb 3s., en la etapa de la peregrinación por el desierto y, al igual que Israel, debe avanzar por su camino creyendo (Heb 11); según Ap 12, prosigue su marcha en el desierto. Los dos escritos anuncian que, por encima de todo, se alcanzará la meta fijada por Dios.

3. Reflexión bíblico-teológica

En la medida en que la reflexión historicosalvífica tiene en cuenta la dimensión histórica de la fe y de la teología, las preserva de una concepción estática de la revelación y de la verdad demasiado abstracta, centrada en análisis sobre el ser y la esencia. Pero debe también, por su parte, cuidar de no caer en el peligro de las esquematizaciones. Las diferentes concepciones bíblicas no permiten hablar de una historia bíblica de la salvación unitaria desde la perspectiva de los contenidos. Las realidades históricas de incredulidad, pecado, sufrimiento, de injusticias y calamidades concretamente experimentadas no pueden ser pasadas por alto, ocultadas o minusvaloradas en virtud de una óptica historicosalvífica. En definitiva, sigue siendo un misterio cómo se lleva a cabo y se realiza en concreto la acción salvífica de Dios en la historia de la fe y en la historia universal.

◆ Bibliografía: H. Conzelmann, *El centro del tiempo,* Ma 1974; O. Cullmann, *Heil als Geschichte,* Tu 1965, [2]1967; A. Darlapp, «El problema de la historia de la salvación» *Mysterium salutis* I, Ma 1969, págs. 49-132; F. Hesse, *Abschied von der Geschichte,* Z 1971; G. Klein, «Bibel und Heilsgeschichte», ZNW 62 (1971), págs. 1-47; R. Schmitt, *Abschied von der Heilgeschichte?* F 1982; RGG[3] 3, págs. 187ss. (H. Ott) TRE 12, págs. 569-586 (K.Koch), 595-604 (U. Luz); B. J. Diebner, *Heilsgeschichte als Schriftprinzip,* Diehlheim

1989; E. L. MILLER, *Salvation-History in the Prologue of John,* Le 1989; NBL 2, págs. 104-108 (B. J. DIEBNER); H. J. KLAUCK (dir.), *Weltgericht und Weltvollendung,* (QD 150), Fr 1994.

Alfons Weiser

HISTORIA DE LA TRADICIÓN, CRÍTICA DE LA TRADICIÓN

Concepto habitualmente empleado, aunque no siempre con un sentido del todo unitario, en la metodología exegética, en parte sinónimo de la *crítica* o respectivamente *historia de la transmisión.* Se propone como objetivo la investigación de la prehistoria (oral y escrita) de un texto bíblico (↗ crítica literaria) y también (y en sentido amplio), de los motivos, de las estructuras o de los géneros. El suplemento complementario de la historia de la tradición es la ↗ historia de la redacción, que analiza la recepción de la tradición a través del trabajo de reelaboración. La orientación diacrónica del método se corresponde con la historicidad de los textos vetero y neotestamentarios. La historia de la tradición, antes centrada en los problemas de la génesis, abarca hoy día también el correspondiente contexto literario, histórico y teológico y se correlaciona con una comparación de motivos, estructuras y textos, es decir, se media con la sincronía. Los problemas abiertos de la investigación actual afectan a la relación entre transmisión oral y fijación escrita y a la ponderación de tradición y redacción. El antiguo optimismo sobre la posibilidad de reconstruir muchos de los peldaños de los textos canónicos ha sido sustituido por un mayor escepticismo. La concepción de que las tradiciones recibidas son elementos constitutivos de los textos convertidos en literatura y de que la recepción de tradiciones señala, por un lado, la intención del autor y marca, por otro, el sentido del texto e influye en la recepción del lector eleva las posibilidades de una exégesis acorde con el texto y con el contenido.

◆ Bibliografía: TH. SÖDING, *Wege der Schriftauslegung,* Fr-Bs-V 1998, págs. 190-207; W. M. SCHNIEDERWIND, *How the Bible Became a Book: Textualization of Ancient Israel,* C-NY 2004; R. D. AUS, *Imagery of Triumph and Rebellion in 2 Corinthians 2:14-17 als Elsewehre in the Epistle: An Example of the Combination of Greco-Roman and Judaic Traditions in the Apostle Paul,* Lanham-NY-O 2005; M. BECK y U. SCHORN (dirs.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum: Festschrift Hans-Christoph Smitt zum 65. Geburtstag,* BZAW 370, M-NY 2006; TH. DOZEMAN y K. SCHMID (dirs.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation,* Atlanta 2006; M. J. BODA y M. H. FLOYD (dirs.), *Tradition in Transition: Haggai and Zechariah 1-8 in the Trajectory of*

Hebrew Theology, Lo-NY 2008; S. Crawford White, *Rewriting Scripture in Second Temple Times,* GR 2008.

Thomas Söding

Historia de las formas

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) Definición de la investigación histórica. En el contexto de la ↗ exégesis crítica histórica del s. xx, la historia y la crítica de las formas designa, por un lado, la historia de las «formas», tanto literarias como preliterarias, es decir, orales, bajo las que se presentan los textos. Aquí, el término «forma» es entendido, más allá de la forma textual individual y concreta (estructura), en el sentido de forma típica (modelo o prototipo estructural) y equivale, por consiguiente, al «género» (tipo de texto). Por otro lado, y sobre todo, la historia de las formas o respectivamente la crítica de las formas (que responde a la expresión inglesa *form criticism*), referida a la definición de las características de la «forma», señala un método de trabajo de la exégesis bíblica conocido como «método histórico formal». Para este método tiene importancia literaria y sociológica constitutiva la pregunta acerca de los *géneros* de las unidades textuales y de sus trasfondos socioculturales (*Sitz im Leben:* situación existencial), además de la cuestión de la historia de la utilización de estos géneros en el nivel tanto de la tradición escrita como de la bajo múltiples modalidades precedente tradición oral.

La denominación de historia de las formas se ha impuesto en la exégesis bíblica por obra sobre todo de M. Dibelius, aunque el método había sido fundado ya por H. Gurkel (1862-1932). Gurkel bosquejó en los tres primeros decenios del s. xx un programa exegético que, desde la consideración estética (es decir, desde la forma) de cada obra concreta, llevaba a la investigación del género, con el objetivo de crear una historia de la literatura israelita, sobre todo desde la perspectiva de la historia de los géneros literarios. Cada uno de los géneros concretos que, en opinión de Gurkel, se descubren en su forma pura primariamente en las tradiciones orales, se caracteriza por acuñaciones histórico-formales: «1. Un determinado tesoro de *ideas y sentimientos;* 2. un claro *lenguaje de formas* en el que aquellas ideas y sentimientos se manifiesta; 3. un *Sitz im Leben* sólo a partir del cual pueden entenderse el contenido y la forma» (1963 [1925], pág. 57). La investigación de Gurkel desplazó el predominio de las precedentes ↗ crítica literaria y crítica de las fuentes en la exégesis, impulsó nuevos métodos independientes de investigación, entre ellos la «historia de la transmisión» [y de la ↗ redacción] (M. Noth y otros), en la medida en que no se integran en la historia de las formas (G. von Rad y otros), así

como numerosas investigaciones sobre la retórica, el estilo y la estructura de los textos, además de la interpretación sociohistórica, y abrió, con el problema de las clases de textos y de la historia de la literatura israelita, un programa que todavía en nuestros días no ha sido realizado en su totalidad. Como consecuencia de los trabajos de Gurkel, hoy resulta controvertida la delimitación de los aspectos metodológicos. (Para K. Koch [⁵1989] la historia o la crítica de las formas sería una especie de concepto global bajo el que quedarían asumidos todos los métodos exegéticos).

b) Crítica y nuevas concepciones. La crítica a la historia de las formas tradicional no se refiere sólo a algunos puntos metodológicos concretos (p. ej., a la indefinición del concepto genérico *Sitz im Leben*). Se piden además diferenciaciones metodológicas más precisas, sobre todo entre el aspecto de la expresión y el del contenido, entre texto y lenguaje, entre individualidad del texto y texto típico, entre sincronía y diacronía. Desde aproximadamente el año 1970, se ha abierto paso una reorientación de la metodología exegética. W. Richter (1970; 1971) bosquejó por vez primera la teoría y la metodología de una ciencia descriptiva de la literatura paleotestamentaria que tiene en cuenta las mencionadas exigencias e incluye sistemáticamente la moderna ciencia estructural del lenguaje y la literatura. Los niveles (aspectos) de la obra literaria condicionan la investigación de los pasos metodológicos de la crítica literaria, de la crítica de la forma, del género, de la ↗ tradición, de la composición y de la redacción y el análisis del contenido. El camino conduce desde la expresión lingüística al contenido específico del texto. El esquema de Richter ha tenido repercusiones que desbordan ampliamente el círculo de sus seguidores, por ejemplo en Fohrer (⁶1993). Ha impulsado una nueva reflexión sobre los métodos de la historia de las formas (el *form criticism* tradicional, por ejemplo Knierim 1973). Ha demostrado ser singularmente fructífera la distinción lógica y coherente de Richter entre análisis de la «forma» en cuanto texto concreto estructurado y el «género» como tipo o modelo textual. – α) La *crítica de las formas* (Richter) elabora, a partir del análisis de los niveles lingüísticos (especialmente la palabra, la frase y las construcciones de frases), la forma «interna» y «externa» de cada texto concreto. Se la define como «análisis de la expresión en el nivel específico» (J. Floss: NBL 1, pág. 692). Como primer paso de la investigación de la individualidad de cada texto puede mencionarse la *crítica de la estructura textual* (H. Irsigler 1984), que trabaja orientada a la expresión y el contenido. Un camino parecido sigue el *análisis lingüístico* de G. Fohrer y otros (⁶1993). Tiene una importancia esencial la definición del perfil textual lingüístico-estilístico individual percepti-

ble en la construcción de las frases y del objetivo estructural del texto (objetivo de la acción y objetivo de la comunicación). Las principales aportaciones en este campo han sido proporcionadas por los análisis poetólogos (L. Alonso-Schökel y otros), «retóricos» (J. Muilenburg y otros) y «estructurales» (P. Auffret, M. Girard y otros). – β) *El análisis del tipo de texto* abarca *la crítica del lenguaje acuñado* y la *crítica del género* (además de la crítica de los motivos y la crítica de los temas). A través del tipo del texto puede deducirse el *horizonte* (trasfondo y entorno) literario y sociocultural de una unidad textual. Las conexiones verbales acuñadas que aparecen en obras literariamente independientes son «fórmulas» (más tarde «esquemas»). Surgieron del lenguaje usual (I. Lande 1949) o bien son típicas de determinados ambientes literarios o existenciales. – La importancia exegética de la *crítica de los géneros* aumentó como consecuencia de la aceptación, bien fundamentada desde el punto de vista literario y sociohistórico, de que la literatura del Israel bíblico estaba sólidamente vinculada a fórmulas convencionales o a géneros del influyente contexto cultural de su entorno paleooriental. No debería infravalorarse, sobre todo en lo que respecta a los textos (primarios) escritos (cf. el diálogo de Job, con sus rasgos sapienciales, salmistas y jurídicos) el aspecto (nivel) individual y las características de la nueva y más libre utilización del género (los profetas). Desde el punto de vista de la lingüística o respectivamente de la teoría textual, las «clases de textos» deben definirse según características tanto internas como externas (es decir, vinculadas a la situación en que se produce la comunicación). El concepto de género literario *(genus litterarium)* de la ciencia de la literatura recibe a partir de entonces diversas acentuaciones conceptuales y ha sido recientemente objeto de discusión (desde la formación del texto hasta el momento de su recepción). Para la *definición* de un género literario parecen ser constitutivas las siguientes características y sus interrelaciones: βα) una estructura textual típica basada en el modelo estructural abstracto común de un grupo de textos concretos considerados como ejemplos del género y que suscita una cierta expectativa de contenido; ββ) una función de acción y de comunicación típica de este grupo; βγ) además, y en diferente grado, un vocabulario, una sintaxis y un estilo típicos; βδ) un anclaje en una situación y una utilización típicos (*Sitz im Leben* de un género, a diferencia de la referencia a la situación de un texto concreto). La autonomía relativa respecto de las estructuras de los géneros se evidencia en el hecho de que cambian su función (y en parte también, por consiguiente, sus características estructurales), a lo largo de la historia de los géneros y pueden presentarse bajo diversas modalidades regulares (y actuales) de utilización. Los gé-

neros veterotestamentarios pueden articularse según ámbitos literarios y de transmisión: géneros narrativos jurídicos (con «formulario de alianza»), géneros proféticos sapienciales (en parte tomados de otros ámbitos existenciales), cantos profanos, oraciones, «salmos».

c) Las *aportaciones positivas* de la crítica de las formas o de la crítica de las estructuras, así como de la investigación de los géneros en cuanto prolongación y nueva concepción de la historia de las formas, se encuentran esencialmente, por un lado, en la percepción de la forma textual (perfil) y de la intención expresada en los textos para cada caso particular, con la mirada puesta en el oyente o el lector en las situaciones individuales de los textos y, por otro lado, en una más honda comprensión de los esquemas de la formación de textos israelitas y paleoorientales y de sus referencias históricas a la vida cotidiana, así como de su recepción textual concreta. Tras una cauta actitud de rechazo en la controversia sobre el valor histórico de las tradiciones de Israel, los documentos eclesiásticos del s. XX han reconocido claramente la aportación de la investigación de las formas lingüísticas y de los géneros literarios para la comprensión de los textos de la Sagrada Escritura (*Divino afflante Spiritu* 1943 [DS 3829s.]; Vaticano II, *Dei Verbum*,12). Las *perspectivas* de la más reciente investigación de la crítica de las formas y de los géneros se sitúan en una inserción más acentuada de la lingüística y la pragmática textual de la teoría del acto de hablar y de la teoría de la comunicación en la exégesis, pero también en la investigación de los esquemas de la formación de textos en el nivel de la forma final de los (macro)textos o respectivamente de las obras canónicas.

◆ Bibliografía: LThK² 4, págs. 211ss., 686-689; RGG³ 2, págs. 996-999; IDB vol. suplem., págs. 342-345; TRE 11, págs. 271-285; NBL 1, págs. 687-692, 732-736. • H. GUNKEL, *Die israelitische Literatur (Kultur der Gegenwart* I, 7), L 1906, reimpresión Da 1960, págs. 1-60; I. LANDE, *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im AT,* Le 1949; W. RICHTER, *Exegese als Literatur-Wissenschaft,* Go 1971; R. KNIERIM, «Old Testament Form Criticism Reconsidered», INTERP 27 (1973), págs. 535-468; H. D. PREUSS, «Die Gattungsforschung als Beispiel für die Bedeutung der Linguistik für die Theologie», en *Verstehen und Verantwortung,* dir. por F. M. KANTZENBACH, St 1976, págs. 9-27; O. H. STECK, *Exegese des AT,* Nk ¹²1989, págs. 96-123; C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischen Rede,* M ⁵1978; H. IRSIGLER, *Psalm 73,* St. Ottilien 1984, págs. 106-139; R. RENDTORFF, *Das AT,* Tl 2, Nk (1983), ⁴1992; G. FOHRER y otros, *Exegese des At,* Hd (1973), ⁶1993; T. J. SANDOVAL y M. CARLEEN (dirs.), *Relating to the Text: Interdisciplinary and Form-Critical Insights on the Bible,* JSOT Sup. 384, Lo-NY

2003; R. J. BAUTCH, *Developments in Genre between Post-Exilic Prayers and the Psalms of Communal Lament,* Atlanta 2003; J. W. ADAMS, *The Performative Nature and Function of Isaiah 40-55,* Lo-NY 2006.

Hubert Irsigler

2. NUEVO TESTAMENTO

El punto de partida para la evolución del método de la historia de las formas fue la idea de que la investigación crítica literaria de los evangelios había alcanzado sus fronteras con la formulación de la teoría de las dos fuentes (Fuente de los ↗ logia) y no podía arrojar luz sobre el proceso de la formación preliteraria de la tradición de los evangelios. La aceptación del punto de vista de la historia de las formas introducido por H. Gurkel en la exégesis veterotestamentaria y bien acreditada en su aplicación al libro del Génesis permitía, en cambio, por un lado, una análoga diferenciación entre la redacción y la tradición en los evangelios sinópticos, con el resultado de que la redacción del evangelio de Marcos no se fundamentaba en fuentes escritas relacionadas entre sí, sino en tradiciones esencialmente aisladas, unidas más adelante secundariamente por un redactor (↗ historia de la redacción) y, por otro lado, la exploración de las formas de la transmisión oral (Dibelius: *Die Formgeschichte;* Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*). La historia de las formas progresa desde la simple descripción de cada una de las piezas concretas de la transmisión y su coordinación hasta unos géneros determinados, en la medida en que se acepta una conexión entre las formas y los géneros investigados y las manifestaciones vitales y las necesidades típicas de la protocomunidad cristiana que los produce y los transmite *(Sitz im Leben),* de tal modo que la historia de la comunidad cristaliza en la historia de las formas y de los géneros (Bultmann: *Die Geschichte der synoptisichen Tradition,* pág. 6). La problemática clásica de la historia de las formas ha dado buenos resultados en la exégesis de los evangelios y ha sido aplicada también a otros escritos del Nuevo Testamento o del cristianismo primitivo en la medida en que se remiten a la tradición oral en fórmulas kerigmáticas, sentencias confesionales, himnos cristológicos, tradiciones parenéticas. Mientras que en la primera fase del trabajo de la historia de las formas fueron objeto de crítica sobre todo sus presupuestos conceptuales o, respectivamente, el escepticismo de R. Bultmann acerca de la historia de la transmisión, en fechas recientes, bajo la influencia de la investigación lingüística, se cuestiona más la supuesta relación entre tradición oral y consignación escrita (E. Güttgemanns) y, a partir de aquí, se ha acometido una revisión y ampliación de los planteamientos clásicos de la historia de las formas que incluye las formas literarias del Nuevo Testamento (K. Berger).

◆ Bibliografía: M. Dibelius, «Zur Formgeschichte des NT», ThR 3 (1931), págs. 207-242; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Go 1921, [9]1979; H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre,* St 1967, [7]1982 (reelaboración de K. Kliesch); E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Ev.,* M 1970; K. Berger, *Formgeschichte des NT,* Hd 1984; ídem, «Hellenistische Gattungen und NT», ANRW II, 25/2, págs. 1031-1432; F. Hahn (dir.), *Zur Formgeschichte des Ev.,* Da 1985; G. Selling, «'Gattung' und 'Sitz im Leben' auf dem Hintergrund der Problematik von Mündlichkeit und Schrifitlichkeit synoptischen Erzählungen», EvTh 50 (1990), págs. 311-331; T. J. Sandoval y M. Carleen (dirs.), *Relating to the Text: Interdisciplinary and Form-Critical Insights on the Bible,* JSOT Sup. 384, Lo-NY 2003.

Gerhard Dautzenberg

Hititas

1. Etnografía. 2. Lengua. 3. Geografía. 4. Historia. 5. Religión.

1. Etnografía

La denominación de «hititas» se remonta al Antiguo Testamento (hebreo [ם]הַחִתִּי *[ha-ḥittī(m)],* Vulgata *Hetthæi*). Desconocemos el nombre que se aplicaban a sí mismos. Dado que a su lengua la llamaban «nesish», que es una derivación del topónimo Nešah/Kaneš, cabe sospechar que se autodenominaban *nesios.* En la segunda mitad del III milenio a.C. este pueblo indoeuropeo emigró, tal vez a través de los Dardanelos o cruzando el Cáucaso, a Asia Menor, donde estuvo su región nuclear, en el arco del Halys. A una con los hititas, arribaron también a estos territorios los paleos y los luvitas. Esta masa inmigrante se mezcló con la población autóctona de los hattios. Como los hallazgos arqueológicos no indican ninguna brecha en la cultura material, cabe suponer que los nuevos llegados alcanzaron pronto una simbiosis con la población autóctona. Fueron importantes, como nuevos elementos de población, los hurritas, hacia el 1500 a.C., cuyas zonas de asentamiento originarias se ubicaban en Siria septentrional y Anatolia suroriental, entre el Tigris y el lago Van.

Entre los hititas mencionados en el Antiguo Testamento se debe distinguir: *a)* *ha-ḥittī* o *b[e]n[e] ḥet,* descritos como los primitivos habitantes de Palestina (p. ej., Éx 3,8.17; Dt 20,17; Jos 3,10; Jue 3,5s.), denominación colectiva de la población no israelita; probablemente no tuvieron ningún tipo de relación con los hititas históricos de Asia Menor del II milenio a.C., porque el imperio hitita no incluyó nunca Palestina, ni siquiera en su época de máxima expansión política. *b)* Distinta valoración debe darse a la denominación, cinco veces empleada, *ha-ḥittīm* (Jos 1,4; Jue 1,26; 1 Re 10,29; 2 Re 7,6; 2 Cró 1,17); se alude aquí a las ciudades-Estado lu-

vitas de comienzos del I milenio a.C. cuyos episódicos contactos militares y políticos con Israel/Judá están testificados también en inscripciones asirias.

2. Lengua

El hitita forma, junto con el paleico y el luvita, el anatolio, perteneciente a la familia de las lenguas indoeuropeas. Por lo que cabe deducir lingüísticamente del anatolio, tras la emigración surgieron varias lenguas particulares: en el campo lingüístico, la mayor antigüedad le corresponde al paleico. Las palabras más antiguas testificadas (en los textos asirios de Kaneš), deben atribuirse al luvita, mientras que la mayoría de los textos descubiertos en la región hitita han sido redactados en hitita. Como medio de escritura se utilizó la escritura cuneiforme tomada de Siria septentrional, aunque el luvita contaba además con un sistema jeroglífico propio.

3. Geografía

El espacio que delimita las tierras de cultivo hititas se caracteriza por la agricultura de lluvia, lo que influyó no sólo en la economía, sino también en su universo conceptual. La zona geográfica nuclear de los hititas estaba situada en el arco que forma el Halys (hoy Kizilirmak), donde puede considerarse a Kaneš como la metrópoli de un primer imperio, cuyas fronteras alcanzaban hasta Tuz Gölü o respectivamente hasta las montañas del Ponto y Capadocia. Es posible que con la ampliación del poder en la época paleohitita las fronteras se desplazaran por el este hasta el Éufrates superior, por el norte hasta el mar Negro y por el sur tal vez hasta el Mediterráneo. En el s. XV a.C. toda la region de Cilicia pasó a formar parte del Imperio hitita y a finales de esta centuria se incluía también en su esfera de dominio el oeste de Anatolia, de modo que se produjeron contactos con el mundo egipcio y micénico. Quedan así trazadas las grandes líneas de la expansión geográfica hitita, aunque la localización de numerosos topónimos y nombres de ríos se encuentra a menudo bajo la sombra de la incertidumbre.

4. Historia

Cartas de antiguos establecimientos comerciales asirios del s. XIX a.C. señalan la existencia de cerca de 20 (pequeños) reinos o principados asentados, entre otros puntos, en Kanesh, Hattusa y Zalpa, ciudades llamadas a desempeñar un importante papel en la posterior historia hitita. El primer rey con importancia suprarregional fue Anitta de Cussara, que conquistó Kanesh y destruyó Hattusa. La traducción hitita de un relato de sus conquistas (probablemente a partir de un original babilonio) es uno de los más antiguos textos en esta lengua. Cuando, en el s. XVII a.C., fue abandonado el establecimiento comercial asirio de Kanesh, esta ciudad perdió importancia, mientras que ganaba poder político Hattusa, de modo que a principios del s. XVI Hattusil I

pudo fundar el primer Imperio hitita. Su expansión hasta Carquemis y Alepo en Siria y la fugaz conquista de Babilonia por su nieto Mursil I (1531 a.C.) señalan, por vez primera, tendencias hititas hacia el establecimiento de un gran imperio a imagen del levantado por Sargón de Acad (s. XXIII a.C.). Los decenios siguientes estuvieron marcados por crisis internas, las ciudades sirias se liberaron de la soberanía hitita y los casitas amenazaron desde las montañas del Ponto el territorio nuclear hitita.

En la fase media (desde mediados del s. XV hasta mediados del s. XIV a.C.) fue en aumento la influencia hurrita. Supiluliuma I (1343-1322/1318), fundador del Imperio hitita, consolidó su expansión hacia Siria y nombró a sus hijos virreyes de Alepo y Carquemis. Esta política, mantenida por su sucesor Mursil II, chocó con la oposición egipcia y culminó, bajo Muwatali (1296-1273), en la batalla de Cades del Orontes. La situación de enfrentamiento bélico llegó a su fin aproximadamente dos decenios más tarde, con un tratado de paz entre Ramsés II y Hattusil III. Hattusil, que había usurpado el trono hitita, nombró sucesor a su hijo Tudalías IV, para dar consistencia a la nueva dinastía. Ambos monarcas llevaron al Imperio hitita a un último florecimiento, antes de que varios factores provocaran su colapso: la expansión de Asiria se convirtió en una amenaza externa, la flota hitita fue incapaz de garantizar la seguridad de las costas meridionales frente a los ataques de los piratas y de los Pueblos del Mar y una gran hambre que se abatió sobre el país degeneró en saqueos, de modo que se produjo un derrumbamiento del orden estatal. A la muerte de Supiluliuma II (h. 1180/1170), ningún sucesor fue capaz de imponer el poder central. La estructura política se disgregó en múltiples ciudades-Estado que, sobre todo en el sur de Anatolia y en el norte de Siria (Alepo, Ain Dara, Carquemis), mantuvieron viva hasta el s. VIII la cultura hitita y luvita.

5. Religión

La herencia indoeuropea es tan sólo un factor menor de la religión hitita, en la que deben distinguirse varias capas cultuales. En la cima del panteón se encuentran un dios de las tormentas y la diosa solar de Arina, que también muestra ciertos rasgos del mundo subterráneo; varios sistemas religiosos locales establecieron una conexión entre esta pareja divina y el dios de la vegetación Telipinu o respectivamente con su hijo, el dios de la tormenta de Nerik. A una con el creciente influjo hurrita (a partir del 1500 a.C.), esta tríada se identificó con Tesup, Hebat y Sarruma. La religión hitita conoció además una multitud de otros dioses y se divinizaron ríos, montañas y centros de culto. A partir de esta pluralidad –de coloración local y étnica– los sacerdotes configuraron, bajo Hattusil III (mediados del s. XIII a.C.) un panteón relativamente unitario. El centro de gravedad

del calendario cultual estaba constituido por fiestas locales de la primavera y del otoño. Bajo Supiluliuma I (mediados del s. XIV a.C.) todas aquellas fiestas locales fueron agrupadas en grandes festividades territoriales. Era aquí, de ordinario, de gran importancia la participación personal del monarca como intermediario de la salvación divina en bien del país. La relación del hombre con sus divinidades era la propia de un siervo con su señor y bajo esta luz deben verse los sacrificios, los ritos y las oraciones. Los oráculos servían para conocer la voluntad divina y vivir de acuerdo con ella.

◆ Bibliografía: E. NEU, *Das Hurritische,* Mg 1988; R. WERNER, *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische,* Fri 1991; E. y H. KLENGEL, *Die Hetiter,* V 1975; G. WILHELM, *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter,* Da 1982; J. G. MACQUEEN, *The Hittites and their Contemporaries in Asia Minor,* Lo 1986; O. R. GURNEY, *Some Aspects of Hittite Religion,* O 1977; V. HAAS, *Geschichte der hethit. Religion,* Le 1994; M. POPKO, *Religions of Asia Minor,* Var 1995.

Manfred Hutter

HOMBRE

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

Cuando, en la exposición de la concepción del hombre del Antiguo Testamento, se contemplan los relatos tradicionales relevantes para la antropología teológica, se descubre que, según los datos de la protohistoria bíblica, Dios ha creado al hombre (↗ Adán) a su imagen y semejanza y, a una con ello, le ha encomendado, en cuanto representante suyo y de su dominio en el ámbito de la ↗ creación, la represión del ↗ caos y la imposición del orden de la creación que es el soporte del ↗ cosmos (Gn 1,26ss.). Pero la implantación de este esquema de la creación ha dado, desde sus inicios, pruebas de una fractura llena de tensión: por un lado, y tal como testifican los procesos creadores de la formación y vivificación del hombre, de la disposición del jardín del Edén (↗ Paraíso) y de la instalación del hombre en él (Gn 2,7s.), Dios ha creado al hombre en su totalidad como su enfrente, compuesto de ↗ cuerpo y ↗ espíritu (↗ alma), dotado de una estructura personal que en la realización de su relación de servicio ante Dios (Gn 2,15), se despliega, en medio de la historia, hacia su meta en la creación, es decir, hacia la comunión eterna de vida con Dios; en la prolongación y complementación de estos procesos básicos de la creación, formó Dios a la ↗ mujer como ayuda para que el hombre pudiera superar su soledad, de modo que en la yuxtaposición y la cooperación de ↗ varón y mujer, pudiera el ser humano avanzar hacia la humanidad plena (Gn 2,18-24). Por otro lado, la caída en el pecado ha

causado una profunda perturbación del ser humano, en cuanto que la naturaleza del hombre ha experimentado, a causa de aquella caída, una fijación que se halla en contradicción con el proyecto creador de Dios y cuya consecuencia ha sido la pérdida del equipamiento existencial del principio y el alejamiento del árbol de la vida (Gn 3,1-24). No obstante, una vez que Dios, en virtud de su vinculación, en cuanto creador, con su creación (Gn 6,5-8) libremente asumida y en definitiva indestructible, confirmó, a través de la alianza con Noé, la permanencia de la creación (Gn 8,21s.; 9,1-17) y, superando el abandono por parte del hombre de la línea del despliegue que había sido querido por Dios, dejó despejado el camino para su ↗ revelación en la historia, marcó un nuevo comienzo con la elección de Abrahán como fundador de una humanidad liberada de la maldición del pecado (Gn 12,1ss.). De donde se deriva que es muy instructiva, en términos generales y en orden a la comprensión del hombre del Antiguo Testamento, la posición de la profecía respecto de la revelación de Dios en Israel y de su finalidad universal con la creación como un todo, especialmente en el ámbito de la ↗ escatología y de la expectativa que en ella se abre paso de un mediador de la salvación que, como nuevo ↗ David (Is 7-11), como ↗ Siervo de Yahveh (Is 42-53) y como ↗ Hijo del hombre (Dn 7) ofrecen, cada uno a su propia manera, un paradigma de la imagen bíblica del hombre. Merece atención, a continuación, la concepción del hombre de los salmos, donde ha despertado un variado eco la actuación de Dios en el castigo y la salvación: en la confesión de la imagen y semejanza con Dios (Sal 8) y en el reconocimiento de la condición de criatura del hombre (Sal 104), en su lealtad frente a la revelación (Sal 119), en su confianza en Dios (Sal 23; 40), y su amor a Dios (Sal 111-118; 148), en su condición de pecador (Sal 51) y en su desamparado abandono al sufrimiento (Sal 22; 49; 88), pero también en su esperanza en una comunión/comunidad de vida eterna con Dios (Sal 16; 73). Impulsada por los problemas de la existencia humana y con el oído atento al Dios de la revelación, la ↗ sabiduría ha desarrollado en el Antiguo Testamento su propia concepción del hombre. Mientras que en la sabiduría de las primeras etapas se trataba en primer término de una configuración existencial –basada en el temor de Dios y en las experiencias de la vida– de acuerdo con el principio de la conexión acción-resultado (Prov 10-31), la sabiduría de los estudiosos de la Escritura de la época posterior giraba en torno a la reflexión de esta configuración existencial en el horizonte de la fe en Yahveh y en su tradición. Aquí fueron la relación entre la ira de Dios y el sufrimiento humano (Job) y la delimitación entre los proyectos existenciales paganos (Qo) y la orientación de la fe hacia la sabiduría de Dios los que condi-

cionaron y marcaron, cada uno a su propia manera, los esfuerzos del conocimiento.

◆ Bibliografía: TRE 22, págs. 464-474 (R. Albertz); NBL 2, págs. 760-764 (F. J. Stendebach, M. Limbeck). • G. Pidoux, *L'homme dans l'AT,* Neuchâtel 1953; E. Haag, *Der Mensch am Anfang,* Tréveris 1970; G. von Rad, *Weisheit im Israel,* Nk 1971; E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken* (SBS 112), St 1983; Ch. Dohmen, *Schöpfung und Tod,* St [2]1996; H. Preuss, *Théologie des AT,* vol. 1, St 1992, págs. 105-198.

Ernst Haag

2. Nuevo Testamento

Los enunciados neotestamentarios sobre el hombre han sido formulados en un diálogo implícito con las concepciones básicas del Antiguo Testamento y del judaísmo temprano acerca del hombre y presentan una actualización y una nueva acentuación de las tradiciones bíblicas. Frente a la tradición veterotestamentaria, ya en el judaísmo temprano se habían abierto nuevas e importantes dimensiones: *a)* lo más tarde a partir de Dn 12, la esperanza en una vida más allá de la muerte (↗ resurrección de los muertos); *b)* la fe en un tiempo final orientada hacia la pronta venida del juicio y del reino de Dios (cf. también aquí Dn 12), en el que el presente y el pasado de la historia de la salvación están profundamente marcados por el poder del pecado y la generación actual y todos y cada uno de los individuos dentro de ella se enfrentan a la decisión de ↗ conversión que afecta a su salvación; *c)* desde otra perspectiva, en el judaísmo helenista la apertura a todos los pueblos del mundo de las tradiciones bíblicas y del mensaje en ellas contenido acerca de un Dios único y de su voluntad; se percibe ahora de una manera acentuada la significación universal de estas tradiciones, pero sin que se ponga en duda la separación historicosalvífica de la humanidad en judíos y gentiles.

a) Se mantienen las líneas fundamentales del enfoque unitario de la antropología bíblica. La división del hombre aclimatada en el judaísmo temprano en ↗ cuerpo y ↗ alma sólo se actualiza en situaciones límite (en el martirio: Mt 10,28; en el sufrimiento: 2 Cor 4,16). Aunque la escatología del judaísmo temprano conocía la existencia postmortal bajo la forma de «almas» separadas de los cuerpos, predominaba la fe en una resurrección total, de alma y cuerpo (Mc 12,18-27 par.; en Pablo con fundamentación y profundización cristológica: Rom 8,11; 1 Cor 15; 1 Tes 4,14ss.); las reflexiones acerca del estadio intermedio (Lc 16,22ss.; 23,43; 2 Cor 5,3s.; Ap 6,9; 20,13) sólo aparecen a modo de insinuaciones. La relativización del poder de la muerte (1 Cor 15,25s.54ss.; 2 Cor 5,4) en favor de una visión existencial que sitúa el «paso de la muerte a la vida» en el presente de la fe en Jesucristo sólo aparece en una capa de Juan (5,24; 6,50; 11,25ss.; cf. Ef 2,5).

b) La conversión (Lc 15,21-24), el bautismo y la fe (Rom 10,9s.; Jn 20,23) transmiten un nuevo comienzo de la vida y de la relación con Dios (perdón de los pecados: Mc 1,4s.; Mt 18,21-35; Lc 1,77; 24,47; Jn 20,23; 1 Jn 2,12; promesa de la salvación definitiva: Hch 4,12; Rom 1,16; 13,11; 1 Tes 1,9s.; 5,8s.; la invocación «*Abbá*»: Rom 8,15; Gál 4,6; la recepción del Espíritu y de sus dones: Rom 8,3-17; Gál 3,2; la «filiación»: Rom 8,16; la «justicia»: Rom 5,15-19; la «nueva creación»; 2 Cor 5,14.17). Por otro lado, el anuncio del juicio, la espera próxima del reino de Dios y la llamada a la conversión (ejemplarmente en Mc 1,14s.; 1 Tes 1,9s.) producen una condensación de las dimensiones históricas y sociales del ser humano en la generación presente y en sus decisiones. A excepción de la época patriarcal, dondequiera se menciona la historia de Israel aparece bajo la marca de una historia de condenación en el sentido de la visión histórica deuteronomista (Lc 11,47s. 48 ss.; 13,34s.; otra concepción en Heb 11,1-40). Pablo remonta hasta Adán el destino fatal de pecado y muerte que afecta a toda la humanidad (Rom 5,12). Con la mirada puesta en la ↗ parusía, esperada de un momento a otro, la visión de futuro se reduce a «esta generación». Junto a otras causas (situación de minoría religiosa o respectivamente de pequeño grupo o secta, relaciones de dominio del Imperio romano), la consecuencia de todo ello fue una concentración en la responsabilidad ética en un círculo estrechamente personal y en la comunidad (Rom 12,9-21) (creciente atención a la dimensión social del ser humano: Mc 12,13-17; Rom 13,1-6; 1 Pe 2,13s.; 1 Tim 2,1ss.; Tit 3,1). El carácter decisorio de la conversión desemboca con frecuencia en conflictos de valor y en rupturas de las estructuras de familia y de clan (Mc 3,21.31ss.; 10,29s.; 13,12; Mt 19,12; Lc 9,59-62; 12,51ss.; 1 Cor 7,7ss.25-35). La época postapostólica desarrolló un *ethos* familiar cristiano (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1 Pe 3,1-7).

c) La distinción historicosalvífica en judíos y gentiles o respectivamente la orientación al conjunto de Israel condicionaba los inicios de la misión protocristiana Los gentiles creyentes que se incorporaban a este grupo se consideraban a sí mismos como coordinados con el Israel de los últimos tiempos («peregrinación de los pueblos»). Para Pablo, estos paganos que aceptan la fe son «descendencia de Abrahán» por Cristo (Gál 3,29; cf. Rom 4,11s.); el «ni judío ni griego» (Gál 3,28) no niega la primacía historicosalvífica de los israelitas, sino que sencillamente incluye a los «griegos» en este contexto de elección (Rom 11,16ss.; 15,7-12). Con el éxito cada vez más afianzado de la misión entre los pueblos y el creciente distanciamiento respecto de los orígenes, los cristianos de las siguientes generaciones se entienden directamente desde la acción de

Dios en Cristo (Jn 10,16; Ef 2,14ss.; Ap 5,9), en parte como adopción o aceptación de categorías inicialmente aplicadas a Israel (1 Pe 2,9s.), sin reflexionar ya a fondo acerca del significado de la preeminencia historicosalvífica de Israel para su propio estatus.

◆ **Bibliografía:** BThW[4] págs. 414-421; EWNT 1, págs. 240-249; LThK[2] págs. 285ss.; NBL 2, págs. 762ss.; ThWNT 1, págs. 365ss.; TRE 22, págs. 481-492. • K. H. Schelkle, *Théologie des NT,* vol. 1, D 1968, págs. 91-169; W. Schmithals, *Die theologische Anthropologie des Paulus,* St 1980; U. Schnelle, *Ntl. Anthropologie* (BThSt 18), Nk 1991.

Gerhard Dautzenberg

Homosexualidad

Para una valoración teológica y ética de la homosexualidad en la Biblia y en la tradición es de fundamental importancia advertir que aquí no se habla todavía de la *constitución* o de la disposición homosexual, sino que todos los pasajes se refieren al *comportamiento,* es decir, que el punto de partida y el punto final de su enjuiciamiento es la praxis. Para la valoración, siempre negativa, de esta conducta deben distinguirse básicamente tres diferentes capas de argumentación en el curso del tiempo: la primera de ellas, la veterotestamentaria, la prohibición de comportamientos homosexuales (Lv 18,22) remite al círculo de los múltiples preceptos sobre la pureza y la santidad que se derivaban para Israel, con clara delimitación frente a los cultos cananeos extranjeros, de la santidad de Yahveh (Lv 17,1-26,46). Más adelante, tanto la homosexualidad como la prostitución sagrada sancionadas en el culto a Baal se presentan como radicalmente inconciliables con el culto a Yahveh (1 Re 15,12; 2 Re 23,7). En el relato de Sodoma de Gn 19,1-11 se establece una conexión entre la impiedad de la violación del derecho de hospitalidad y la homosexualidad, mientras que, por el contrario, la integración personal de la inclinación homoerótica, como la que se insinúa en la amistad de Jonatán y David, parece recibir una valoración positiva (1 Sam 18,1-4; 2 Sam 1,26).

En el enjuiciamiento de la homosexualidad en el marco de la proclamación neotestamentaria de Pablo (Rom 1,26s.) ha cristalizado una segunda capa de argumentación. El punto de partida es aquí, en un primer momento, la conexión de las prácticas homosexuales con los cultos paganos: ambas cosas son la consecuencia del alejamiento del hombre frente al Dios creador a cuyo conocimiento podía llegar con su capacidad natural y, por consiguiente, de la perversión contra las disposiciones hacia el bien que, por instinto natural –y esto es lo nuevo– les ordena a la universalidad de los hombres la conciencia común (Rom 2,14s.). Con este recurso a la conciencia como disposición dada

por la naturaleza consigue Pablo, por un lado, y de singular manera, liberar el marco de las exigencias éticas y cristianas del pesado lastre de los aditamentos ceremoniales y judiciales de simple condicionamiento histórico. Por otro lado, a la hora de determinar la forma concreta de las exigencias genuinamente éticas, Pablo se ve de nuevo remitido a determinadas prohibiciones anteriores a él y a su interpretación. Sólo desde este supuesto podía llegar a ser para el apóstol el comportamiento homosexual el símbolo mismo de un mundo alejado de Dios y en sí mismo pervertido.

Es la conexión paulina de la idea de la creación con el concepto de naturaleza la que ahora, en el marco de la tradición ética teológica, abre la posibilidad de situar la valoración de la homosexualidad directamente en la naturaleza humana en cuanto tal y de argumentar a partir de los objetivos insertos en ella de acuerdo con la creación. Cristaliza aquí una tercera capa argumentativa, vigente hasta nuestros días, para la que el enfoque paulino se une sin suturas con el paradigma del derecho natural ya antes desarrollado por la Stoa: actuar de acuerdo con la creación significa *secundum naturam vivere*. La conducta homosexual es una acción *contra naturam*.

Aunque son muchas las dificultades que pueden surgir en puntos concretos a la hora de abordar, a partir de las tres mencionadas capas argumentativas, el problema de la homosexualidad, podrían revestir una importancia ética teológica permanente y básica dos aspectos que destacan sobre los restantes. *a)* Toda discusión teológica sobre este tipo de conducta debe ser mantenida sobre el telón de fondo de la experiencia de la santidad de Dios y de su amor transmitida por la Biblia y de la responsabilidad del hombre de aquí resultante ante Dios. *b)* En lo que concierne a la valoración ética teológica concreta de esta conducta, parece ser irrenunciable desde la óptica de la idea de la creación la referencia al campo de disposición natural de las acciones humanas y a la normativa inserta en este campo. Y esto incluye también una investigación de esta normativa natural más ajustada a la realidad desde el punto de vista humano y racional que las interpretacioens tradicionales. Si hoy se emiten valoraciones éticas mucho más matizadas, esto debe contemplarse, por un lado, en conexión esencial con la centralización contemporánea en el principio de la dignidad humana como el incondicional soporte o punto de referencia ético para el enjuiciamiento de las acciones humanas y, por otro lado, también, a la vez, con la visión aquí implícita y cada vez más detallada de las estructuras, sumamente complejas, de disposición y función de la naturaleza humana en general y de cada naturaleza individual en particular.

◆ Bibliografía: EncB[2] 2, págs. 1143-1156 (con bibliografía). ◆ D. S. Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Lo 1955; R. Scroggs, *The NT and Homosexuality*, Ph 1983.

Wilhelm Korff

Hora

↗ *Kairós.*

Horeb

(Hebreo חֹרֵב *[ḥoreb]*, «páramo», «región seca, desértica»; LXX Χωρηβ), topónimo sustituvo del monte de Dios ↗ Sinaí, formado en los círculos deuteronomistas de la época preexílica tardía que, basándose en Dt 5,2, es utilizado de forma exclusiva en el Dt (1,2.6.19; 4,10.15; 9,8; 18,16; 28,69) (con la única excepción de 33,2). Las razones para la sustitución se hallan tal vez, por un lado, en que el nombre del Sinaí evocaba, por la similitud fonética, al dios lunar asirio Sin y, por otro, en que la región de Edom-Seír, estrechamente asociada al nombre del Sinaí, había caído desde el s. VI a.C. en un gran descrédito. Dependiendo de las tradiciones de la teofanía del Horeb del Dt, este topónimo reaparece en el Pentateuco en Éx 3,1; 17,6 y 33,6 o es trasladado a pasajes como 1 Re 8,9 par. 2 Cró 5,10; 1 Re 19,8; Sal 106,19; Mal 3,22; Si 48,7.

◆ Bibliografía: L. Perlitt, *Sinai und Horeb: Beiträge zur alttestament. Theologie. FS W. Zimmerli*, Go 1977, págs. 302-322; G. I. Davies, «The Significance of Deuteronomy 1:2 for the Location of Mount Horeb», PEQ 111 (1979), págs. 78-101.

Christian Frevel

Hosanna

Término postbíblico, derivado del hebreo הוֹשִׁיעָה/נָּא *[hôšî'ā nā']* en el Sal 118,25. Esta misma forma verbal aparece en otros cinco salmos (sin el enfático *nā'*) y 23 veces en contextos forenses. Al principio era una petición de ayuda que más adelante, y bajo la impresión de la certeza de ser oído, se transformó en exclamación de júbilo. Ésta es la significación que tiene el ὡσαννά neotestamentario en la descripción de la entrada de Jesús en Jerusalén (Mc 11,9; Mt 21,9.15; Jn 12,13). Las citas en el contexto apuntan a la interpretación mesiánica de Sal 118. El ἐν τοῖς ὑψίστοις que sigue al segundo hosanna en Mc/Mt puede aludir al Padre, al Hijo o a los ángeles.

◆ Bibliografía: Jungmann, *Mysterium Salutis* 2, págs. 167-173 (trad. española Ma 1969ss.); ThWNT 9, págs. 682ss. (E. Lohse); ThWAT 3, págs. 1035-1059 (J. F. Sawyer); EWNT 3, págs. 1217s. (W. Rebell); TRE 11, págs. 252-271; A. A. Häussling, *Akklamationen und Formeln*, Rb [2]1990, pág. 226.

Eckhard Jaschinski

Hospitalidad

A pesar de y por encima de todas las exhortaciones a la precaución frente al viajero extranjero (Si 11,29.34), la hospitalidad era para los israelitas un deber moral (Job 31,32; Is 58,7). La violación de la ley de la hospitalidad es motivo permanente de una caracterización negativa del hombre (Gn 19,4ss.; Jue 19,22ss.; Sab 19,13ss.). El ofrecimiento de hospitalidad puede convertirse en experiencia de Dios, puede abrir el futuro (Gn 18,1-15), conceder la salvación (Gn 19,12-22; 1 Re 17,8-16) y dar la vida (2 Re 4,8-37). En Sión se revela Dios mismo como el anfitrión magnánino (Sal 15,1). Fue de vital importancia para la difusión del mensaje de Dios la hospitalidad concedida a los misioneros en sus desplazamientos (Hch 10,6; 16,15.34; 18,3; 21,16; 28,7). De ahí las constantes exhortaciones a la hospitalidad (Rom 12,13; Heb 13,2). El mismo Jesús ofrecía hospitalidad cuando se inclinaba hacia los recaudadores de impuestos y los pecadores (Lc 15,2) y se acogía a la hospitalidad de otros (Mc 2,15). La Iglesia primitiva vio en el forastero a quien se da acogida la persona misma de Jesús (Mt 25,35) que se revela como juez del mundo.

◆ Bibliografía: R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen*, vol. 1, Fr 1964, págs. 29s.; EWNT 2, págs. 1187-1191 (bibliografía) (J. H. Friedrich); NBL 1, pág. 730 (bibliografía) (J. Schreiner); A. Sisti, «L'ospitalità nella prassi e nell'insegnamento della Bibbia», SBF-LA 17 (1967), págs. 303-334; L. Schwienhorts-Schönberger, «'... denn Fremde sid ihr gewesen im Lande "Ägypten'», BiLi 63 (1990), págs. 108-117; A. E. Arterbury, «Breaking the Betrothal Bonds: Hospitality in John 4», CBQ (2010), págs. 68-83.

Arnold Stiglmair

Humildad

El discurso cristiano sobre la humildad no siempre cuenta con fundamentación bíblica. A diferencia del entorno del mundo antiguo, la humildad alcanza en la Biblia una significación positiva.

a) En el *Antiguo Testamento*, el equivalente hebreo más aproximado al grupo semántico griego ταπεινός es ענה *['nh]*. Este vocablo alude, en primer término, a una situación social de ↗ pobreza y opresión, pero en su campo de significados se incluye una cualidad humana positiva y se convierte en la época postexílica en la actitud básica de la ↗ piedad veterotestamentaria, en la que se incluye el adecuado comportamiento ante Dios y para con los hombres. El hecho de que Yahveh elija a los míseros y pequeños (Jue 6,15; Is 11,4; Jdt 9,11) lleva al convencimiento de que la humildad es deseable (Sof 2,3) y de que conduce a la verdadera ↗ vida (Prov 22,4). Frente a Dios, la humildad es la

comprensión de que el hombre depende de la palabra salvadora divina (Is 66,2) y la aceptación de esta dependencia (Dn 3,39); frente a los hombres lleva, en el caso de los socialmente desfavorecidos, a la interrupción del círculo de la ↗ violencia para pasar al de la «solidaridad» con los oprimidos (Wengst, pág. 46) o, cuando se trata de los que se encuentran en mejor posición social, a la modestia (Prov 16,19; Si 3,17). La humildad no es el principio sino el punto final de un camino de búsqueda. – Entre los atributos divinos no figura la humildad. Dios humilla (1 Sam 2,7; Is 2,11) y ensalza (Ez 21,31). El siervo (Is 53,8) y el rey de paz (Zac 9,9s.) permiten descubrir un cambio en las expectativas mesiánicas que es reasumido por el Nuevo Testamento.

b) La radical ταπεινός lleva en el *Nuevo Testamento* a afirmaciones relacionadas con Jesucristo. Flp 2,6-11 abre el tiempo nuevo en el que Dios se ha manifestado en Jesús tal como es y lo que hace en favor de los hombres. En su humillación (v. 8), interpretada como la sujeción del esclavo hasta la muerte en cruz, Jesucristo se convierte, en virtud de su acción solidaria, en la cifra y síntesis de la salvación de todos los humillados y en la realidad del hombre nuevo. Mt 11,25-30 constituye el centro de un sumario de la cristología ética y pone los cimientos de la humildad (Mt 18,4; 23,11s.) como renuncia a lo propio en favor de los demás. Del mismo modo que en Mc 14,36 Jesús se somete en la oración al Padre como un esclavo, de este mismo modo la humildad instalada en la praxis de la oración es para los creyentes «el acto final de un combate (en el ring)» (Berger, pág. 256). Consiste en el reconocimiento de la situación personal ante Dios (Lc 1,38.48.52; 18,9-14) y se apresura a cumplir la ↗ voluntad de Dios, que consiste en la solidaridad (Jn 13,14s.; Sant 1,9s.; 4,6.10). En Pablo, que describe su conducta personal recurriendo a los términos de humildad y timidez (2 Cor 10,1; 11,7; 12,20s.; Flp 4,12), la humildad como respuesta del hombre al amor liberador de Dios en la humillación de Jesús (Flp 2,8) se convierte en un concepto de relación con la mirada puesta en las multiformes interrelaciones en el seno de la comunidad (Flp 2,3; Rom 12,16; Ef 4,2; 5,21; Col 3,12). La humildad vive de la común vinculación a Jesucristo y es expresión de la nueva creación. – En 1 Pe 5,5-9 se insinúa el intento por convertir a la humildad, mediante su inclusión en una estructura jerárquica, en una de las normas del comportamiento.

◆ Bibliografía: RAC 3, págs. 735-775, especialmente 743-752; ThWNT, 8, págs. 1-27; TRE 8, págs. 459-465; K. Wengst, *Demut. Solidarität der Gedemütigten*, M 1987; ThWAT 6, págs. 247-270; K. Berger, *Historische Psychologie des NT* (NBS 146/147), St 1991, págs. 253-257.

Paul Deselaers